ANαliZA

časopis za kritično misel

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

1-2
2014, letnik 18.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 1-2, leto XVIII., 2014

Izdajatelj in založnik: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, www.dafz.si/analiza, e-naslov: analiza@uni-lj.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: Borut Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Tisk: Grafični studio OK, Maribor, Lavtarjeva ulica 7d, 2000 Maribor

Naklada: 200 izvodov

Revija izhaja z denarno pomočjo Javne agencije za knjigo Republike Slovenije.

Revija ANαliZA je indeksirana v The Philosopher's Index.

ISSN 1408-2969

KAZALO

DILEME SMRTNE KAZNI

Friderik Klampfer
SMRTNA KAZEN IN PRAVICA DO ŽIVLJENJA 5

STROJI, ZAVEST IN FENOMENOLOGIJA

Janez Bregant
STROJI IN ZAVEST: PROBLEM TAKŠNOSTI 45

ESTETIKA NARAVE – NOVI POGLEDI

Blaž Mazi
PREDLOG ZA GLOBOKO ESTETIKO NARAVE 77

IZ INDIJSKE FILOZOFIJE

Tina Košir Mazi
DHVANI (»NAKAZANI POMEN«) V KONTEKSTU SREDNJEVEŠKE INDIJSKE POETIKE, FILOZOFIJE JEZIKA IN ONTOLOGIJE MONISTIČNEGA KAŠMIRSKEGA ŠIVAIZMA 95

WITTGENSTEIN IN SKEPTICIZEM

Špela Vidmar
O GOTOVOSTI IN EPISTEMOLOGIJA 119

Dileme smrtne kazni

Friderik Klampfer
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

SMRTNA KAZEN IN PRAVICA DO ŽIVLJENJA[1]

V članku se kritično lotevam enega izmed bolj tradicionalnih in vsaj v laični javnosti priljubljenih argumentov proti smrtni kazni, tistega namreč, ki tovrstni kazni nasprotuje v imenu prirojene in neodtujljive pravice vsakega človeka, vključno z morilcem, do življenja. Da ni ta zamisel ne naivna in ne eksotična, pričajo nekateri temeljni mednarodnopravni dokumenti s področja človekovih pravic. Vsaj za dikcijo uvoda v 2. protokol k *Mednarodnemu paktu o državljanskih in političnih pravicah*, pa tudi za dokumente in izjave vodilnih nevladnih organizacij s področja varstva človekovih pravic in svoboščin, denimo *Amnesty International* (slovenska ustava in *Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin* sta po tej plati nekoliko previdnejši) lahko rečemo, da opirajo svojo zahtevo po odpravi smrtne kazni na univerzalno in (domnevno) neodtujljivo pravico vseh ljudi do življenja.

V članku predstavim vrsto razlogov, zakaj me abolicionistični argumenti iz univerzalne in neodtujljive pravice do življenja osebno ne prepričajo in zakaj jim kljub intuitivni privlačnosti tudi drugi ne bi smeli nasesti: (i) tudi če jo razumemo velikodušno, mora biti pravico do življenja, podobno kot velja to za vsako drugo pravico, vsaj načeloma mogoče zapraviti ali se ji odreči; (ii) pred morilčevo pravico

[1] O smrtni kazni sem pričel prvič sistematično razmišljati ob prijaznem povabilu *Amnesty International Slovenija*, da bi Svetovni dan človekovih pravic tudi v akademskem okolju počastili z nizom javnih predavanj na temo človekovih pravic. Čeravno v pričujočem članku posredno kritiziram posamezna stališča *AI* do smrtne kazni, ne sme biti nobenega dvoma, da gojim do te globalne mreže predanih in požrtvovalnih aktivistov najglobje občudovanje in iskreno hvaležnost. Vodstvu organizacije in njenim aktivistom se zahvaljujem, ker so mojo tovariško in dobronamerno kritiko prenašali potrpežljivo in z razumevanjem. Pričujoči članek posvečam njihovim hvalevrednim prizadevanjem za dobrobit tisočev in tisočev trpečih in zatiranih po vsem svetu.

do življenja bi lahko imele v primeru konflikta prednost druge, enako pomembne pravice drugih ljudi; in končno (iii) nad pravico morilca do življenja bi lahko prevladali kaki drugi moralni premisleki, denimo dolžnost države, da poskrbi za učinkovito varstvo pravic svojih državljanov, ali pa zasluženost kazni. Prispevek zaključim z nekaj kritičnimi opazkami o čedalje bolj prevladujoči, za moralno raziskovanje pa škodljivi razvadi, da se vse moralne dileme prevaja v jezik (konfliktnih) moralnih pravic.

Ključne besede: smrtna kazen, pravičnost/krivičnost kazni, pravica do življenja, pravica do silobrana, pravica do grožnje, pravica do kaznovanja, konflikt med pravicami, moralna zaslužnost.

1. Uvod

Smrtna kazen je v teh krajih precej eksotična in vsaj na prvi pogled – tak očitek me ne bi začudil – neaktualna tema. V Sloveniji je bil zadnji obtoženec pravnomočno obsojen na smrt in usmrčen daljnega leta 1957, po več desetletjih dejanskega moratorija na izrekanje in izvrševanje smrtne kazni pa je nova ustava RS iz leta 1991 ta pravni institut dokončno izbrisala iz veljavnega pravnega reda. Po svetu, zlasti v državah, ki so to obliko kaznovanja ohranile vse do danes, pa razgrete razprave o smrtni kazni še zdaleč niso potihnile. Pričujoč članek ni mišljen kot poskus oživitve razprave o smrtni kazni pri nas, še manj, bog ne daj, kot predlog za njeno vnovično uvedbo. Je bolj miselna vaja v moralni filozofiji oziroma, natančneje, moralni metodologiji in bi si po tej plati namesto smrtne kazni za svoj predmet lahko izbrala tudi kak drug filozofsko zagaten moralni problem, recimo abortus ali evtanazijo. Odločitev za moralen premislek o smrtni kazni pa kljub temu ni povsem naključna. K izbiri naslovne teme me je spodbudilo več stvari. Na prvem mestu dve nedavni častitljivi obletnici, najprej 65. obletnica sprejetja *Splošne deklaracije človekovih pravic*, nato pa še 25. obletnica ustanovitve slovenske podružnice *Amnesty International*, mednarodne organizacije, ki se najdlje in najglasneje zavzema za globalno odpravo smrtne kazni. Polemike ob bolj ali manj teoretični uvedbi dosmrtnega zapora v nov kazenski zakonik RS so za povrh dodobra razgrele kaznovalno domišljijo laične javnosti in obudile stara razmišljanja o tem, kje poteka zgornja meja še moralno sprejemljivega kaznovanja. Sočasno so dale v mednarodni filozofski in pravni stroki razpravam o smrtni kazni nov zagon posamezne empirične

(ekonometrične) študije, ki naj bi po oceni posameznih (resda redkih) komentatorjev potrdile statistično pomemben odvračalni učinek smrtne kazni (vsaka izrečena in izvršena smrtna kazen naj bi rešila med 5 in 18 človeških življenj). Dovolj razlogov torej, da s te teme otresemo prah in ponovno preverimo trdnost zdaj že bolj ali manj samoumevno odklonilnega stališča do smrtne kazni.

Naj pričnem z neizprosno statistiko: V letu 2012 je bilo v 21 državah po svetu usmrčenih najmanj 682 ljudi, dva več kot leto poprej (obe številki izključujeta usmrčene na Kitajskem, kjer gredo številke v tisoče, ker so tovrstni podatki tam skrivnost in smo se v odsotnosti uradne statistike prisiljeni zadovoljiti z ugibanji). Po številu usmrtitev prednjači Kitajska, kjer usmrtijo več ljudi kot ves preostali svet skupaj. Daleč za njo capljajo Iran, Irak, Savdska Arabija, ZDA in Jemen. Čeprav se je število držav, kjer izvajajo usmrtitve, v zadnjem desetletju skrčilo za tretjino, z 28 na 21, so v 58 državah lani na smrt na novo obsodili najmanj 1722 udi – resda manj kot v letu 2011, ko je bilo v 63 državah izrečenih 1923 smrtnih obsodb vsega skupaj pa je – spet po uradnih podatkih – ob koncu leta 2012 po vsem svetu na predčasno smrt v režiji države čakalo kar 23.286 ljudi. Čeprav torej strelski vodi, vešala, giljotine, električni stoli in injekcije v enem letu skupaj po svetu pokosijo manj ljudi, kot pa znaša, denimo, krvni davek v cestnem prometu srednje velike države, visi Damoklejev meč uzakonjene usmrtitve nad glavami vse prej ko zanemarljivega števila ljudi. Dolga senca, ki jo meče že sama grožnja s smrtno kaznijo na prebivalce držav, kjer oblasti drakonske kazni predpisujejo in izvršujejo – vsaj za naša merila – za sorazmerno bagatelne prekrške, od homoseksualnih odnosov in prešuštva do posesti prepovedanih drog, priskrbi razpravi o opravičljivosti smrtne kazni samo še dodaten pridih skrajne moralne nujnosti.

V pričujočem članku nimam namena prečesati in ovrednotiti celotne, razvejane in kompleksne razprave o prednostih in slabostih instituta smrtne kazni in se opredeliti do vseh argumentov, ki so jih v njeni dolgi zgodovini predstavili zagovorniki in nasprotniki. Osredotočil se bom na en sam, vsaj v laični javnosti precej popularen argument, in sicer argument iz neodtujljive pravice vsakogar, tudi najbolj okorelih morilcev, do življenja. Stališče, ki ga bom v zvezi s tem zagovarjal, bo za koga morda škandalozno, za mnoge bralce pa skoraj samoumevno. Dokazoval bom namreč, da smrtni kazni le težko nasprotujemo s sklicevanjem na obsojenčevo pravico do življenja. Oziroma, drugače rečeno, da argumenti iz univerzalne in neodtujljive pravice do življenja, iz dolžnega spoštovanja do vrednosti človeškega življenja, in kar je še podobnih formulacij, niso pretirano prepričljivi. Smrtna kazen je, priznam, kljub temu lahko krivična (in v toliko vredna moralne obsodbe) v primerjalnem ali relacijskem pomenu te besede, žal pa ost argumenta iz primerjalne krivičnosti ne seže dlje od obsodbe

obstoječe, bolj ali manj diskriminativne prakse izrekanja in izvajanja smrtne kazni. Za njeno načelno obsodbo je treba stopiti korak dlje in se otresti razširjene utvare, da je mogoče kadarkoli z zadostno gotovostjo reči, kakšno kazen bi si storilec *zaslužil* za izvršen zločin. Da bi pokopali idejo o smrtni kazni, je potrebno najprej pokopati idejo, da je lahko taka kazen kdaj (dokazano) zaslužena. Ali da je vsaj praviloma taka.

Argument proti smrtni kazni iz pravice do življenja bo glavna, ne pa tudi edina tarča moje kritike. Drug, splošnejši, a nekoliko bolj prikrit poduk zadeva moralno metodologijo. V bralce in bralke bi rad zasadil seme dvoma o dandanes zveličavnem iskanju podpore za pozitivne oziroma negativne moralne sodbe v takih ali drugačnih domnevno nespornih moralnih pravicah posameznikov in celo skupnosti. Sklicevanje na pravice, s pomočjo katerih poskušamo razumeti in razrešiti sleherno moralno zagatno situacijo, tako ali tako bolj redko izpolni visoka pričakovanja. Malo je namreč takih pravic, o katerih bi vladalo vsesplošno soglasje – če že ni sporen sam njihov obstoj, sta vprašljiva vsaj njihova vsebina in obseg. Pravica do življenja[2] je lep zgled za precenjenost vloge pravic v moralnih razpravah in argumentaciji. Če namreč iz pripisa tovrstne pravice določeni osebi ne moremo neposredno izpeljati niti najbolj na prvi pogled samoumevnega sklepa, da bi bilo to osebo nedopustno namerno ubiti (ker je pač vedno v načelu mogoče, da je le-ta omenjeno pravico zapravila ali da se ji je odrekla ali da se mora pravica do življenja ukloniti kaki drugi, prednostni pravici, ali kakemu drugemu, tehtnejšemu moralnemu premisleku, denimo da si dotična oseba smrt zasluži ipd.), kakšna je potem sploh še metodološka in spoznavna korist od (pojma) pravic?

2. Pravica do življenja in smrtna kazen kot pravni kategoriji

Mednarodno-pravni dokumenti odnosa med pravico do življenja in smrtno kaznijo ne opredeljujejo ne jasno in ne enoznačno. Ravno nasprotno, vsebinske razlike med njimi pričajo, da so nastali kot v danem zgodovinskem trenutku pač edino mogoč politično-pravni kompromis med bolj ali manj nespravljivimi stališči različnih deležnikov.[3] Če pogledamo dokument vseh dokumentov, *Splošno deklaracijo človekovih pravic*, ta v svojem 3. členu določa: »Vsakdo ima pravico do življenja, do prostosti in do osebne varnosti«. Mednarodni sporazum o državljanskih in političnih pravicah temu v 6. členu najprej pritrjuje, ko pravi:

[2] Podobno pa velja, kot se bo izkazalo, tudi za druge pravice, skozi prizmo katerih skušamo razumeti in razrešiti moralne dileme v zvezi s kaznovanjem, denimo za (naravno) pravico do kaznovanja, pravico do učinkovite zaščite našega življenja (oziroma naše pravice do življenja) pred neizzvanimi grožnjami, pravico do (individualne ali kolektivne) samoobrambe, pravico do grožnje s povračilom, in še za kup drugih, ki se pojavljajo in na katere se vsevprek, brez potrebne kritične distance, sklicujejo protagonisti na obeh bregovih razprave o smrtni kazni.

[3] Za zgodovino razprave in uradnih dokumentov o smrtni kazni v okviru OZN glej Jankovič, 1989:117–123.

»Vsak človek ima prirojeno pravico do življenja ... Nikomur ne sme biti življenje samovoljno vzeto«, nato pa spravljivo dodaja: »V državah, v katerih smrtna kazen ni odpravljena, se sme smrtna obsodba izreči le za najhujše zločine ... Vsakdo, ki je obsojen na smrt, ima pravico prositi za pomilostitev ali nadomestitev kazni«. Generalna skupščina OZN je 15. decembra 1989, opirajoč se na oba omenjena člena, sprejela 2. protokol k *Mednarodnemu sporazumu o državljanskih in političnih pravicah*. Države podpisnice se »...v prepričanju, da *je treba na vse ukrepe za odpravo smrtne kazni gledati kot na napredek pri uživanju pravice do življenja«* (moj poudarek) v 1. členu protokola zavezujejo, da »nihče v njihovi sodni pristojnosti ne sme biti usmrčen« ter da »mora vsaka država članica sprejeti vse potrebne ukrepe za odpravo smrtne kazni«. V omenjenem protokolu tako zasledimo prve zametke ideje, da je iskreno priznanje in dosledno spoštovanje pravice do življenja nezdružljivo s smrtno kaznijo.

Ta misel je podobno dolgo zorela tudi v dokumentih evropskih ustanov. Evropska *Konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin* iz leta 1950 smrtno kazen še omenja v isti sapi s pravico do življenja. V 2. členu namreč pravi: »Pravica vsakogar do življenja je zavarovana z zakonom. Nikomur ne sme biti življenje namerno odvzeto, *razen ob izvršitvi sodbe, s katero je sodišče koga spoznalo za krivega za kaznivo dejanje, za katero je z zakonom predpisana smrtna kazen«* (moj poudarek). Tri desetletja kasneje koeksistenca med pravico posameznikov do življenja in pravico države, da jim to isto življenje protokolarno in v skladu s pooblastili odvzame, ni bila več enako samoumevna. Protokol št. 6 h *Konvenciji*, sprejet 1983. leta, v uvodu najprej ugotavlja, da »razvoj v številnih državah članicah Sveta Evrope kaže na splošno gibanje k odpravi smrtne kazni«, nato pa na podlagi te 'ugotovitve' (?!) v 1. členu nedvoumno določa: »Smrtna kazen se odpravi. Nihče ne sme biti obsojen na takšno kazen ali usmrčen«, smrtno kazen pa kot možnost ohrani zgolj za kazniva dejanja, storjena v vojni ali ob neposredni vojni nevarnosti. Slovenska ustava iz l. 1991 je v povzemanju tega novega sentimenta podobno nedvoumna, ko v svojem 17. členu naznanja: »Človekovo življenje je nedotakljivo. V Sloveniji ni smrtne kazni«.

Kakšen je torej status smrtne kazni v mednarodno-pravnih dokumentih? Površen pregled pokaže, da nejasen in nedorečen. Starejši dokumenti jo obravnavajo kot danost, mlajši se je nekako sramujejo in jo potiskajo ob stran. A tudi med slednjimi najdemo le redke, ki bi izrecno podvomili v dolgoročne obete za mirno sobivanje neodtujljive pravice posameznika do življenja in istočasne pravice oblasti, da mu to življenje vzame. V tem monotonem soglasju zato tem bolj osvežujoče zveni naslednja izjava *Amnesty International-a*, mednarodne organizacije, ki si že vse od ustanovitve prizadeva za ukinitev smrtne kazni: »Amnesty International nasprotuje smrtni kazni v vseh primerih brez izjem.

Smrtna kazen predstavlja skrajno zanikanje človekovih pravic. Gre za premišljen hladnokrven uboj človeškega bitja, ki ga izvede država v imenu pravice. *Smrtna kazen krši pravico do življenja, kot jo razglaša Splošna deklaracija človekovih pravic*. Ta kazen je dokončna, kruta, nečloveška in ponižujoča« (besedilo na spletni strani AI, moji poudarki). Ta brezkompromisna obsodba smrtne kazni v imenu pravice do življenja bo tudi izhodišče za moje razmišljanje.

3. Ali je smrtna kazen združljiva s pravico do življenja?

Mednarodni in domači pravni dokumenti torej bolj ali manj spretno lovijo ravnotežje med realnostjo uzakonjene smrtne kazni in zapovedanim spoštovanjem univerzalne in neodtujljive pravice do življenja. Vsaj na prvi pogled je v isti sapi nemogoče ali vsaj zelo težko zagovarjati oboje. Ali se moramo potemtakem, če sprejmemo eno, odreči drugi? Ali nas spoštovanje pravice do življenja sili, da enkrat za vselej odpravimo smrtno kazen? Tarča moje kritike bo prav ta, vsaj v laični javnosti izjemno vpliven in priljubljen argument proti smrtni kazni – da ima vsak človek, tudi najbolj okoreli zločinec, prirojeno in neodtujljivo pravico do življenja, ki bi mu jo država nedopustno kratila, če bi ga obsodila na smrt in usmrtila. Zahteve po popolni odpravi smrtne kazni pogosto motivira prav vera v tovrstno pravico – to velja, kot smo videli, vsaj za dikcijo uvoda v 2. protokol k *Mednarodnemu paktu o državljanskih in političnih pravicah* in pa za dokumente in izjave *AI*. Slovenska ustava in *Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin* sta po tej plati vendarle nekoliko previdnejši.

3.1. Problem oziroma paradoks zakonsko predpisane kazni ... vključno s smrtno

Zadrege s smrtno kaznijo so po svoje zgolj odmev ali odsev filozofskih zadreg z zakonskim kaznovanjem nasploh:

> »Pri zakonskem kaznovanju obravnavamo kršitelje zakonov tako, kot bi bilo narobe obravnavati tiste, ki zakone spoštujejo. Tudi če predpostavimo, da so kršitelji zakonov za svoje ravnanje odgovorni in da so zakoni, ki jih kršijo, pravični in razumni, je taka praksa moralno problematična. Kako neki daje dejstvo, da sem kršil pravičen in razumen zakon, državi pravico, da me obravnava na sicer/običajno moralno nedopusten način? Kako je mogoče, da poteka moralno pomembna ločnica med kršitelji in spoštovalci zakonov točno tam, kjer jo zahteva praksa kaznovanja? V tem tiči problem kaznovanja« (Boonin, 2008: 1).

Paradoks, uganka sleherne kazni tiči, skratka, v naslednjem: kako lahko postane ravnanje, ki ga morala in zakonodaja sicer strogo prepovedujeta (začasen ali

trajen odvzem premoženja, svobode ali življenja), kot oblika kaznovanja nenadoma dopustno (po mnenju nekaterih retributivistov, npr. Kanta in Hegla, pa celo obvezno)? Ta uganka je še tem težje rešljiva v primeru najhujše, smrtne kazni: če je namerno ubijanje moralno nedopustno (denimo zato, ker z ubojem žrtvi kratimo pravico do življenja), kako neki je lahko tedaj premišljena, organizirana, hladnokrvna usmrtitev (četudi morilca) v režiji države oziroma njenega prisilnega aparata vsaj moralno dopustna, če ne celo zaželena ali obvezna? Z drugimi besedami, da bo kontrast še izrazitejši: Če velja odvzem človeškega življenja za najhujšega od vseh zločinov, kako je lahko potem kadarkoli moralno sprejemljiva oblika kazni?

Filozofi in pravni teoretiki si že stoletja razbijajo glavo s temi vprašanji in so v več kot dvatisočletni zgodovini ponudili bogato paleto odgovorov. Le redki med njimi so ostali v načelu skeptični ali vsaj agnostični glede obetov, da bi nam uspelo kaznovanje sploh kdaj zadostno upravičiti. Ali s kaznovanjem prestopnikov ne podvajamo zla v svetu? Ali ni usmrtitev morilca zgolj vračanje enakega z enakim, nekakšen ‘umor za umor? Še redkejši so v iskanju rešitve sploh obupali in po premisleku sklenili, da »je problem kazni nerešljiv in da je moralno nedopustno, da država ljudi kaznuje za kršenje zakonov« (Boonin, 2008; prav tam, podobno tudi Zimmerman, 2011a). Moralno upravičenje zakonske kazni, se pravi kaznovanja posameznikov zaradi kršenja zakonov, je nedvomno trd filozofski oreh.[4] Na srečo pa presega tako okvir kot ambicije pričujočega članka. V njem se nameravam namesto tega osredotočiti na eno samo, bolj specifično in zato lažje obvladljivo vprašanje: Zakaj se pri nasprotovanju smrtni kazni ne kaže sklicevati na obsojenčevo pravico do življenja? Zakaj se ne bi smeli pustiti prepričati dokazovanju, da ima, denimo, tudi morilec pravico do življenja, ki bi mu jo oblast z izrekom in izvršitvijo smrtne kazni nedopustno kratila? Naj omenim le nekaj možnih odgovorov na to vprašanje:

(i) Pravica do življenja je lahko po vsebini omejena – denimo na pravico do tega, da nas ne ubijejo *po krivici*,

(ii) pravico do življenja je s svojim ravnanjem mogoče zapraviti *[forfeit]* – najbolj obetaven kandidat za tako ravnanje je namerno kratenje te iste pravice drugim ljudem;

(iii) pravici do življenja se je mogoče (implicitno ali eksplicitno) odreči

[4] Ne pa tudi v načelu nerešljiva uganka. Iskanje rešitve gre ponavadi v naslednjo smer: dolžnosti, ki nam nalagajo, da se vzdržimo različnih oblik povzročanja škode ali trpljenja drugim ljudem (ubijanja, ropanja, goljufanja, laganja, zasužnjenja ipd.), nas obvezujejo zgolj *prima facie*; med redkimi razlogi, s katerimi lahko upravičimo njihovo kršenje, je tudi skrb za njihovo čim bolj vsesplošno izpolnjevanje; na ideji, da je treba zaradi izpolnitve tovrstne dolžnosti drugega reda (naše dolžnosti, da poskrbimo za čim bolj vsesplošno spoštovanje/izpolnjevanje dolžnosti, ki ljudi ščitijo pred različnimi oblikami oškodovanja), včasih kršiti dolžnosti prvega reda (naše dolžnosti, da se vzdržimo namernega povzročanja škode ali trpljenja drugim ljudem), ni zato nič posebej paradoksnega. Za primer tovrstnega argumenta glej Hurka, 2011.

[waive] – s podpisom hipotetične družbene pogodbe bi se lahko, denimo, vsak član politične skupnosti zavestno odrekel uveljavljanju izvorno brezpogojne pravice do tega, da ga ne ubijejo;

(iv) kratenje morilčeve pravice do življenja bi lahko opravičili z varstvom kake druge, enako ali podobno pomembne moralne in/ali zakonske pravice: pravice potencialnih žrtev do učinkovite zaščite njihovih življenj, njihove pravice do silobrana, na oblast prenesene pravice vsakogar do kaznovanja, pravice do izpolnitve moralno legitimne grožnje ipd.;

(v) nad pravico do življenja bi lahko prevladal, jo odtehtal kak drug, enako ali celo bolj pomemben moralni premislek – poseg vanjo bi lahko, denimo, izjemoma upravičili z utemeljitvijo, da je to včasih neizogibno, če naj oblast/država kot varuh pravic izpolni svoje dolžnosti do državljanov, ali pa da si je morilec smrt preprosto zaslužil (in mu zato oblast ne bo storila krivice, če mu vzame življenje).

Oglejmo si po vrsti, kako prepričljive so te argumentativne strategije.

3.2. Omejen predmet oz. vsebina pravice do življenja

Pravica do življenja se danes nahaja na slehernem seznamu moralnih (‘človekovih’) pravic. Po tej plati je ena najmanj problematičnih moralnih (in zakonskih) pravic sploh. Tako vseobsežno družbeno soglasje pa je nekoliko zavajajoče. Prikriva namreč, da so mnenja o vsebini omenjene pravice, o tem torej, do česa vse je nosilec take pravice upravičen, že od nekdaj deljena. Na enem bregu so zagovorniki bolj vključujočega, maksimalističnega (‘radodarnega’) pojmovanja, na drugem pa privrženci bolj izključujočega, minimalističnega (skopuškega’) pojmovanja.[5] Medtem ko vidijo prvi v pravici do življenja pozitivno pravico, tj. pravico, ki drugim nalaga vrsto pozitivnih

[5] John Finnis (Finnis, 1973), denimo, Judith Thomson očita, da če iz domneve, da ima zarodek pravico do življenja, ne izhaja niti to, da je kot subjekt omenjene pravice upravičen do uporabe vsega, kar nujno potrebuje za svoje preživetje – konkretno do uporabe materinega telesa v času, ko ne more preživeti zunaj oziroma brez njega – potem je priznanje tovrstne pravice zarodku bolj ali manj prazna, retorična gesta. Tak očitek je upravičen, kolikor se zdi, da Thomsonova res implicira, da je celo dostop do nujnih življenjskih potrebščin pogojen s soglasjem njihovih imetnikov in da zato tudi zarodku ne storimo krivice, če mu jih izrecno ali implicitno odrečemo – celo tedaj ne, ko to storimo iz povsem banalnih razlogov. Žal pa si morilec, ki mu je bila krivda dokazana, s takim ugovorom ne more pomagati. Njegovo preživetje namreč ni odvisno od dobre volje drugih, se pravi od bolj ali manj naključne (osebnostne) spremenljivke, pač pa od ravnanja, ki jim ga nalaga (skrb za) pravičnost, od nekakšne kantovske praktične nujnosti torej. Tako na splošno bi lahko rekli naslednje: če je lahko to, ali bomo umrli ali preživeli, odvisno od trenutnih preferenc oziroma dobre volje drugih ljudi (teh, ki nas želijo ubiti, ali onih, ki bi nam lahko rešili življenje), potem naša pravica do življenja ni pravica v pravem, polnokrvnem pomenu te besede. Če pa je debelina ščita, nasprotno, odvisna od tega, ali smo si smrt zaslužili (morda pa tudi to, ali smo storili kaj takega, zaradi česar smo ostali brez prvotnega moralnega varstva pred napadi na naše življenje), pa lahko uživamo pristno, polnokrvno moralno pravico do življenja kljub temu, da ta našemu življenju ne zagotavlja popolne, neprebojne zaščite. Nesmiselno bi bilo namreč trditi, da so pravice *po definiciji* take, da ne more nad njimi prevladati noben drug moralni premislek – razen morda kake druge, močnejše pravice. Tak normativno inferioren status pripada po vsesplošnem prepričanju interesom in dobrobiti – če menimo, da smemo A prikrajšati za *X* zaradi interesov drugih ljudi ali celo skupne dobrobiti, potem A-ju v resnici ne priznavamo pravice do X-a. Ne vidim pa, zakaj bi moralo navedeno veljati tudi za druge vrste deontoloških premislekov, kot so zaslužnost, poštenost, enakost ipd.

dolžnosti (tj. dolžnosti, da za njene subjekte/nosilce nekaj storimo), jo drugi dojemajo izključno kot negativno pravico, tj. kot pravico, ki drugim nalaga zgolj negativne dolžnosti (tj. dolžnosti, da se določenih dejanj vzdržimo), v prvi vrsti dolžnost, da jih ne ubijemo (vsaj ne premišljeno in z naklepom). Toda tudi vsebina negativnih dolžnosti, ki nam jih nalaga pravica do življenja, se izmika natančni opredelitvi. Ali je vsak naklepen, nameren uboj že tudi krivičen, tak torej, da bo zanj brez izjeme veljalo, da smo z njim žrtvi kratili njeno pravico do življenja in ji zato storili krivico (ki je za povrh še nepopravljiva)? Če opredelimo uboj kot dejanje, ki ga storimo z določenim namenom in zaradi katerega nekdo umre, potem si brez težav zamislimo okoliščine, ko smo nekoga sicer ubili, ne bi pa našega ravnanja zato že tudi označili za krivično (uboj v silobranu nam pride prvi na misel, pa seveda uboj iz usmiljenja in morda še ubijanje v vojni).

V skladu z minimalističnim, 'skopim' pojmovanjem bi bilo, skratka, narobe, če bi pravico do življenja razumeli kot pravico do tega, da nas drugi ne ubijejo v *nobenih okoliščinah*. Da imamo pravico do življenja, pomeni kvečjemu, da smemo od drugih zahtevati, da nas ne ubijejo po krivici (oziroma da nas ne ubijejo, razen kadar zavestno in po svoji volji neposredno ogrožamo njihova življenja).[6] Smrtna kazen pa, vsaj kadar je pravično odmerjena, ni krivičen uboj, torej z njo obsojenemu zločincu sploh ne moremo kratiti pravice do življenja. Z drugimi besedami, na smrt obsojeni morilec se na pravico do življenja ne more sklicevati, ker iz nje ne izhaja pravica do tega, da nas ne ubijejo, kvečjemu pravica do tega, da nas ne ubijejo po krivici – kadar si nekdo, kot to velja zanj, smrt zasluži, pa naklepen odvzem življenja sploh ne bo krivičen.

3.3 Izguba (izvorne, 'prirojene') pravice do življenja

Vtis o načelni nezdružljivosti pravice do življenja in smrtne kazni bi znal biti torej napačen iz banalnega razloga, ker smo pravico do življenja razumeli preširoko, pretirano velikodušno. Brž ko se zavemo njene omejene vsebine, bi se moral privid konfliktnosti razbliniti. Moč tega argumenta pa je mogoče hitro preceniti. Večina avtorjev namreč pravico do življenja razume velikodušno, kot vsebinsko bogato, pozitivno pravico, in jo skuša v tem duhu tudi utemeljiti.[7] Vsaj zanje bo zato glavna premisa v zgornjem argumentu nesprejemljiva. Zato se raje posvetimo drugi, obetavnejši strategiji, to je ideji, da se morilec na svojo pravico do življenja ne more (veljavno, za druge obvezujoče) sklicevati, ker jo je s svojim ravnanjem enkrat za vselej *zapravil*.

Ideja, da je mogoče pravice s svojim ravnanjem zapraviti in da velja to celo za

[6] Judith Thomson (Thomson, 1986b) pravi takemu poskusu razlage in upravičenja naše trdne intuicije, da smemo zaradi zaščite lastnega življenja Napadalca ubiti, čeravno ima tako kot mi tudi on pravico do življenja, 'moralna specifikacija'.

[7] McCloskey (1975), denimo, na avtonomiji, Griffin (2008) pa na našem osebstvu, tj. zmožnosti za normativno delovanje (in njeni uporabi).

tako elementarno pravico, kot je pravica do življenja, je marsikomu tuja. Pa vendar že površen premislek pokaže, da jo potihem sprejema večina ljudi. Če pričnem z nekoliko enostavnejšim vprašanjem: Ali je pravica do življenja absolutna ali pogojna? Nam nalaga brezpogojno in neomejeno ali zgolj pogojno in omejeno spoštovanje? Po odgovor ni treba iti daleč. Vsak od nas namreč verjame,[8] da smemo – znotraj določenih omejitev seveda, ki jih je potrebno podrobneje opredeliti – ubiti napadalca, če je to edini način, da zavarujemo svoje življenje pred smrtonosnim napadom. A kako se to ujema z našo izhodiščno predpostavko, da ima vsak človek, torej tudi Napadalec (v osnovi enako) pravico do življenja in da je to, če že do ničesar drugega ne, vsaj pravica do tega, da nas ne ubijejo? Kako je mogoče, da smemo ubiti človeka, ki (mu hkrati priznavamo, da) ima pravico do tega, da ga nihče ne ubije? En način, kako se lahko znebimo vtisa protislovnosti, sem na kratko opisal že v prejšnjem poglavju – s podrobnejšo opredelitvijo, specifikacijo oziroma zamejitvijo vsebine te pravice na pravico do varstva pred (zgolj) krivičnim ubojem. Naj zdaj na kratko opišem še preostali dve strategiji. Ko skušamo pojasniti, zakaj je, denimo, v okoliščinah samoobrambe dopustno ubiti vsaj Krivega, če že ne tudi Nedolžnega Napadalca,[9] lahko dokazujemo ali (i) da običajni zadržek do ubijanja, namreč da bi Napadalcu s tem kratili pravico do življenja, odpade, ker je ta dotično pravico zapravil, ali pa (ii) da ima zaradi izrazitega moralnega neravnovesja (Napadalec je za smrtonosno grožnjo odgovoren, medtem ko jaz nisem) v primeru konflikta/spora moja pravica do življenja prednost pred Napadalčevo.[10]

Na tem mestu puščam ob strani sicer zanimivo vprašanje, katera od obeh strategij deluje bolje, prva, ki ji Judith Thomson pravi ‘zapravljena pravica’, ali druga, ki jo imenuje ‘premagana, povožena pravica’ [overriding]. Z variacijo osnovnega samoobrambnega scenarija – kaj pa če napad ni čisto neizzvan, kaj če nas Napadalec sicer ogroža, a ga za to ne moremo kriviti itd. – lahko preizkušamo pojasnjevalno moč teh dveh konkurenčnih modelov.[11] Pri tem se bo najbrž pokazalo, da ima vsak od njiju določene prednosti, pa tudi specifične slabosti. Z vztrajanjem, da je Krivi Napadalec svojo pravico do življenja zapravil, denimo,

[8] Eden redkih avtorjev, ki ne le da mu pravica do samoobrambe ni samoumevna, ampak za povrh zavrača kot neprepričljive tudi vse poskuse, da bi podrobneje pojasnili, v čem naj bi bilo temeljno moralno neravnovesje med Napadalcem in Žrtvijo, je Chesney Ryan (glej Ryan, 1983).

[9] Prvi je zaradi zle namere za grožnjo našemu življenju osebno, drugi pa zaradi spleta nesrečnih okoliščin zgolj vzročno odgovoren.

[10] David Rodin, denimo, zagovarja stališče, da je dopustnost ubijanja v samoobrambi najbolj razumljiva v jeziku pravic. Sam vidi temeljno moralno neravnovesje med napadalcem in napadenim v tem, da je napadalec kriv [fault] ogrožanja življenja, žrtev pa po tej plati nedolžna [innocent]. Prvi zato v situaciji, ko namerno in premišljeno ogroža življenje drugega, nima pravice (v smislu upravičene zahteve [claim]) do tega, da ga ta ne ubije, medtem ko ga drugi ima pravico (v smislu svoboščine *[liberty])* ubiti (Rodin, 1999).

[11] Jeff McMahan na zanimiv način preigrava take in podobne scenarije v McMahan (2005), le da to počne z nekoliko drugačnim namenom. Dokazati želi, da je v načelu zgrešen vsak pristop, ki išče podlago za sprejemljivost ubijanja v silobranu v dejstvu, da bi bila v nasprotnem primeru tarči neizzvanega napada kratena katera od pravic, ki so dovolj pomembne, da lahko opredelimo uboj napadalca kot preventiven oziroma varnostni zaščitni ukrep, ki ni le učinkovit, ampak tudi sorazmeren.

lažje pojasnimo intuicijo, da čeravno Napadalca s smrtjo oškodujemo, ne njemu in ne njegovim bližnjim po uboju ničesar ne dolgujemo. Ideja o premagani, odtehtani pravici pa se, nasprotno, nekoliko lepše ujema z obstojnostjo oziroma trdoživostjo Napadalčeve pravice do življenja – z dejstvom, da se ta čarobno aktivira vsakič, ko se pojavi priložnost, da smrtonosno grožnjo s sebe odvrnemo kako drugače, za ceno, ki je nižja in zato moralno sprejemljivejša od cene odvzema Napadalčevega življenja.

Kljub tovrstnim pomislekom je na dovoljenju za ubijanje v samoobrambi nekaj skoraj varljivo samoumevnega in samorazvidnega. Samoobrambni scenarij ne velja le za enega od temeljnih moralnih postulatov, temveč se kot bolj ali manj nevprašljiva premisa pojavlja v številnih moralnih argumentih, od tistih v podporo (obrambnim) vojnam do onih v prid smrtni kazni. S podobno dialektiko pravic skušajo, denimo, teoretiki pravične vojne pojasniti še eno moralno dogmo, in sicer da je v vojni dovoljeno namerno pobijanje vojakov (bodisi na obeh straneh bodisi samo tistih, ki se bojujejo na napačni strani, tj. za krivične cilje), ne pa tudi vojaških ujetnikov in civilistov. Vojaki na krivični strani v spopadu so po tej razlagi svojo pravico do življenja zapravili (s tem, ko so po svoji krivdi postali del z ničemer izzvane grožnje življenju drugih ljudi), vojaki na pravični strani so se ji odrekli (s tem ko so oblekli uniformo in prijeli za orožje), vojaški ujetniki (na obeh straneh spopada) so jo (vsaj začasno, za čas ujetništva) pridobili nazaj, edino civilisti je niso ne zapravili (ker po svoji krivdi nikogar ne ogrožajo) in se ji ne odrekli (ker nič od tega, kar počnejo, ne moremo razumeti kot dovoljenje drugim, da jih smejo poskusiti ubiti) (Walzer, 1977).[12]

Slehernik ima, skratka, pravico do tega, da ga ne ubijejo ne naklepno in ne po pomoti in ker je tako, varuje morala pred smrtonosnimi grožnjami življenje prav vsakega izmed nas, naj ga ogrožajo topovske cevi ali pa giljotina. Obenem pa skoraj brez izjeme verjamemo, da moralna imuniteta, ki jo uživamo pred napadi na naše življenje, ni absolutna. Da je, skratka, privilegij moralnega varstva s svojim ravnanjem izjemoma mogoče zapraviti. Ključno vprašanje se torej glasi: Kateri pogoji morajo biti izpolnjeni, da bi padli običajni moralni zadržki do namernega ubijanja, da bi torej posameznik izgubil svojo izvorno pravico do tega, da ga drugi ne ubijejo, in postal *[‘liable to being killed’]*, prikrajšan za moralno zaščito pred naklepnim ubojem? Ali jo je, denimo, mogoče zapraviti z brezčutnim, koristoljubnim umorom, z dejanjem torej, s katerim brez sramu

[12] Za ta tak normativni status (oseba si ne zasluži smrti, noče umreti in tudi ni soglašala s tem, da jo ubijejo, kljub temu pa ji ne bomo naredili krivice, če jo ubijemo) bi si lahko od McMahana (McMahan, 2009) izposodili izraz ‘*liability to being killed* (opisen slov, prevod bi bil nekaj takega kot ‘izguba moralnega varstva pred ubojem’). McMahan uvede ta pojem v precej drugačnem kontekstu, v sklopu svoje kritike enega od tradicionalnih stebrov teorije pravične vojne, načela moralne enakosti vseh bojujočih. Seveda pa ga je mogoče brez težav prenesti v pričujoči kontekst. V tem primeru bomo naše osrednje vprašanje ustrezno preoblikovali: »Ali je (okoreli) morilec storil oziroma počne kaj takega, s čimer je zapravil svojo izvorno pravico do tega, da ga drugi ne ubijejo, in je – povsem neodvisno od tega, ali si smrt zasluži ali ne – s tem postal *liable 10 being killed*, tj. izgubil moralno zaščito pred smrtonosnim napadom oziroma naklepnim odvzemom življenja?«

razglašamo, da nam je za pravice drugih eno figo mar?

Ideja, da svojo izvorno pravico do tega, da nas ne ubijejo, zapravimo, če že z ničimer drugim, vsaj takrat, ko jo efektivno odrekamo drugim, da, kot se popularno reče, »kdor ubija, ta (naj) bo ubit« – sloni na dveh vsaj na prvi pogled neproblematičnih prepričanjih. Prvič, da so moralna razmerja med ljudmi (pravice, obveznosti, jamstva ipd.) po svojem bistvu vzajemna, recipročna, da nas, skratka, podobno kot pogodbena določila zavezujejo samo tako dolgo in samo v razmerju do tistih, ki ta določila enako dosledno spoštujejo in izpolnjujejo. In drugič, da sta ta, ki se je enostransko odvezal dolžnosti do drugih, in oni, ki so se na njegovo neizzvano kršitev dolžnosti odzvali tako, da so sami v odnosu do njega prenehali izpolnjevati svoje dolžnosti, moralno gledano v precej različnem položaju. Da je, skratka, bolj narobe kratiti pravico do življenja tistim, ki to pravico pri drugih spoštujejo, kot onim, ki je evidentno ne. Ta ideja je nadvse preprosta. Na smrt obsojeni morilec se namreč ne more pritožiti, da mu z usmrtitvijo kratimo pravico do življenja, ker je s tem, ko je to pravico brez pomislekov poteptal pri svojih žrtvah, dal vedeti, da je sam ne jemlje pretirano resno. Naj za morebitne skeptike to ponazorim s primerom. Vzemimo, da je storilec svojo žrtev ubil med poskusom ropa in da tega ni storil v paniki, temveč hladnokrvno, z namenom, da se dokoplje do njene denarnice in po tem, ko je žrtev zavrnila njegovo zahtevo, naj mu jo izroči brez upiranja. Če bi skušali storilčevo razmišljanje povzeti v obliki kantovske subjektivne maksime ali načela ravnanja, bi se ta glasila nekako takole: »Če ti ta, ki ga ropaš, noče dati denarja, mu pač (najprej) vzemi življenje (in potem še denarnico)«. Morilec, skratka, verjame (in, če sledimo Kantu, implicitno predlaga kot občeveljavni zakon), da, če smo že prisiljeni izbirati med enim in drugim (večina nas raje ne bi), damo žrtvinemu denarju prednost pred njenim življenjem.[13] Najsi že storilčevo matrico odločanja predstavimo v aksioloških (»žrtvin denar, tudi če gre za razmeroma majhen znesek, je zame vreden več kot njeno življenje«) ali deontoloških izrazih (»moja pravica do žrtvinega, torej tujega denarja je močnejša kot pravica žrtve do

[13] Zakaj pa ne bi mogli istega očitati tudi žrtvi? Ali ni tudi ona, s tem ko se je odločila, da roparju denarja ne izroči, v situaciji vsiljene izbire implicitno dala prednosti denarju pred življenjem? Vendar pa tak vtis zavaja. Žrtev namreč v nasprotju z roparjem ne izbere denarja v zameno za življenje, pač pa se odloči obdržati oboje, denar in življenje. Njena usodna zmota je v spregledu, da ji v danih okoliščinah ta opcija sploh ni na voljo. Če namreč ropar z grožnjo misli resno, bo žrtev v vsakem primeru ob denar – bi pa lahko, če bi se uklonila grožnji, obdržala vsaj življenje. V nekem smislu seveda tudi za roparja velja, da mu je nekrvav denar ljubši od krvavega; toda če je žrtev dovolj trmasta ali nerazsodna, mu ta opcija sploh ni na voljo in bo prisiljen ubijati, da bi se dokopal do denarja. Bistvena razlika, moralno neravnovesje med roparjem in žrtvijo je potemtakem v naslednjem: žrtev, ki se ni pripravljena ukloniti roparjevi grožnji, denarju ne daje nujno prednosti pred življenjem, tj. prvega ne ceni bolj kot drugega, temveč daje, nasprotno, ohranitvi življenja in denarja prednost pred ohranitvijo življenja brez denarja. Ropar je v primerjavi z njo v izraziti spoznavni in delovanjski prednosti. On je namreč ta, ki odloča, kakšni bodo izidi žrtvinih izbir – ali bo ta zavrnitev njegove zahteve plačala z izgubo obojega, denarja in življenja, ali pa se ji bo tvegana igra obrestovala. Vse, kar lahko očitamo žrtvi, je, da je pripravljena zastaviti življenje, da bi ohranila denar. Kar bi bil sam po sebi seveda dovolj resen očitek, če le ne bi v moralni enačbi doslej namenoma spregledali še drugih moralno pomembnih dejstev: temeljne moralne asimetrije med napadalcem in napadenim, občutka nemoči in okrnjenega dostojanstva pri slednjem ipd.

lastnega življenja«), v obeh primerih iz njegove odločitve, da bo vzel življenje v zameno za denar, jasno izhaja, da je v njegovih očeh vrednost človeškega življenja v primerjavi z nekaterimi drugimi dobrinami neznatna oziroma da se požvižga na željo, preferenco oziroma voljo svoje žrtve po nadaljnjem obstoju. Ali ne bi bilo potemtakem povsem skladno z njegovo vredno(s)tno lestvico in implicitno presojo, če bi mu vzeli življenje celo iz kakega neprimerno bolj trivialnega razloga, kot pa je zadostitev zahtevam povračilne pravičnosti?

Zgornje sklepanje je na prvi pogled nedvomno privlačno. Težava z njim je, da sloni na majavi predpostavki – za to, da bi ljudem priznali določeno pravico, namreč v splošnem ne zahtevamo, da bi jo morali ti najprej priznati vsem drugim.[14] Po zgled ni treba iti daleč. Čeprav teroristi, denimo, svojim žrtvam odrekajo najbolj osnovne pravice do življenja, telesne celovitosti in varnosti, nas to ne odvezuje dolžnosti, da v kar največji meri spoštujemo njihove. Intuicija nam kljub temu pravi, da je na taki moralni pritožbi nekaj nespodobnega, skoraj goljufivega – ne moreš se pritoževati, da ravna nekdo s teboj tako, kot si ti ravnal z drugimi ljudmi, na način torej, ki se ti ni zdel v ničemer problematičen, dokler so bile vloge zamenjane – se pravi, dokler si bil ti storilec in je zaradi tvojega brezobzirnega ravnanja trpel nekdo drug.

Sklep, da ne moreš zase uveljavljati pravice do življenja, če si jo hkrati zanikal ali kratil drugim, bi se dalo morda podpreti z nekoliko drugačnim moralnim neravnovesjem.[15] Če je, kot meni veliko ljudi, moralno dopustno v individualnem silobranu ubiti *nedolžnega* napadalca (denimo poblaznelo ali zmanipulirano osebo), potem smemo zaradi zaščite življenj nedolžnih ljudi gotovo ubiti tudi *krivega* napadalca. Če bi bila torej smrtna kazen v prvi vrsti namenjena preprečevanju in odvračanju od najhujših zločinov in če bi to nalogo kolikor toliko učinkovito opravljala (kar sta, priznam, dva velika če-ja), potem bi jo lahko morda upravičili kot sredstvo kolektivne ali družbene samoobrambe pred z ničimer izzvanimi grožnjami zoper življenja nedolžnih ljudi, za katero ceno s svojimi življenji – namesto nedolžnih tarč njihovega napada – plačujejo krivi napadalci. Le kaj neki bi lahko bilo narobe s tem? Kako daleč sploh segajo vzporednice med ubojem v silobranu in smrtno kaznijo? Smrtna kazen se že na prvi pogled v marsičem razlikuje od uboja v silobranu in vsaj nekatere od teh

[14] Naj omenim še en, temu po duhu soroden očitek. Ali oblast, ki izreka in izvršuje smrtno kazen, s tem ne dokazuje, da ji je za človeška življenja eno figo mar? Ali ni ravno smrtna kazen eden od najbolj v oči bijočih primerov nespoštovanja in dokončnega razvrednotenja človeških življenj – in to, da bo stvar še bolj paradoksna, v imenu zaščite teh istih in z zaklinjanjem na njihovo nenadomestljivost? John Stuart Mill je v svojem znamenitem parlamentarnem govoru v podporo smrtni kazni (Mill 1868/2006) tak pomislek zavrnil z naslednjo povedno primerjavo: podobno kot oblast, ki oglobi tatu, ne kaže pomanjkljivega spoštovanja do lastnine, in podobno kot oblast, ki nekoga zapre, ne kaže pomanjkljivega spoštovanja do svobode, tudi oblast, ki usmrti morilca, ne kaže pomanjkljivega spoštovanja do življenja. Prav nasprotno – saj je vendar razglasila za načelo, da kdor bo življenje drugemu vzel, temu bo življenje vzeto! Toda ali ne bi oblast pokazala še več spoštovanja do vrednosti človeškega življenja, če bi vztrajala, da se pravice do življenja ne da zapraviti? Za argument v tej smeri glej Nathanson (2001) in (2005).

[15] Predlog si sposojam iz Reiman 1995: 277.

razlik so nedvomno tudi moralno pomembne. Na primer tale. Da bi bil uboj v silobranu upravičen, velja, da mora napadalec (najsi je kriv ali moralno nedolžen) naše življenje ogrožati konkretno, neposredno, tukaj in zdaj. Ta element pa pri smrtni kazni že na prvi pogled manjka. Sam vidim še usodnejšo razliko v naslednjem:[16] v primeru silobrana gre zgolj za *premeščanje* škode, ki bo nekoga neizogibno prizadela, medtem ko v primeru smrtne kazni škodo *podvajamo*. Z drugimi besedami, pri silobranu neizogibno škodo premestimo oziroma preusmerimo z napadene osebe na napadalca, pri smrtni kazni pa jo, ker je spričo dejstva, da je bil zločin že storjen, za njeno preusmeritev pač že prepozno, podvojimo – potem ko jo je utrpela že žrtev, jo povzročimo še storilcu. S tem ne želim reči, da je podvajanje škode načeloma neopravičljivo. Je pa preusmerjanje škode brez dvoma precej lažje upravičiti kot njeno podvajanje. Vzporednice z ubijanjem v silobranu pa kljub temu niso neumestne. Zaenkrat so nas opomnile, da pravica do življenja ni brezpogojna. V nadaljevanju bomo skušali predpisano kazen, tudi smrtno, razumeti kot sredstvo individualne oziroma kolektivne samoobrambe. Še prej pa si oglejmo, ali in kako se je mogoče pravici do življenja zavestno odreči.

3.4 Zamrznjena, deaktivirana oziroma prenesena pravica do življenja

Osnovna ideja je tudi tu preprosta. Tako kot lahko pravico do življenja zapravimo, se ji lahko tudi izrecno ali potihem odrečemo. Ali je za to dovolj nedvoumen izraz osebkove avtentične volje ali pa mora biti ob tem izpolnjena še vrsta drugih, objektivnih pogojev, v danem kontekstu niti ni pomembno. Kar šteje, je tole – če se je nekdo svoji pravici do življenja prostovoljno odrekel, potem mu ne bomo storili krivice, če ga ubijemo. Če bi to, denimo, veljalo za obsojenega morilca, mu z usmrtitvijo pravice do življenja ne bi mogli kratiti iz preprostega razloga, ker je sploh ne bi več imel. Toda ali ni izmikanje smrtni kazni in odlašanje z njo prepričljiv dokaz, da se morilci še kako vztrajno oklepajo svoje pravice do življenja? Niti ne. Želje po preživetju namreč ne gre zamenjevati s pravico do življenja. Ljudje si želimo marsičesa, do česar nimamo pravice, tudi stvari, do katerih smo nekoč imeli pravico, a smo se ji nato iz takih ali drugačnih razlogov odrekli. A če si morilec želi nečesa, do česar nima več pravice, ker se je tej pravici nekoč prostovoljno odrekel, kdaj naj bi se to zgodilo in kako? Ob prehodu iz naravnega v družbeno stanje/politično skupnost, je en možen odgovor. Z družbeno pogodbo vsak hipotetični podpisnik svoje izvorne, naravne pravice prenese na oblast v zameno za mir in/ali varstvo temeljnih dobrin. Med temi je, nekoliko presenetljivo, tudi pravica do življenja:

»Namen družbene pogodbe je ohranitev pogodbenikov. Kdor hoče cilj, hoče tudi sredstva, ta sredstva pa so včasih neločljiva od nekaterih tveganj, celo od

[16] Tu se opiram na McMahana 1994.

nekaterih izgub. Kdor si hoče ohraniti življenje na račun drugih, ga mora tudi dati zanje, kadar je treba ... Na smrtno kazen, ki doleti zločinca, lahko gledamo s skoraj istega vidika: da ne bi bil žrtev morilca, moraš privoliti v smrt, če sam postaneš morilec« (Rousseau, 2001: 38).

Rousseaujeva ideja[17] je, skratka, enostavna: sistem, ki bo dovolj učinkovito zaščitil življenja vseh ali večine pred posegi drugih, zahteva, da sprejmemo določena tveganja oziroma da se sprijaznimo tudi z izgubo svojega življenja – v takem sistemu bomo prisiljeni občasno tvegati ali celo izgubiti svoje življenje, da bi zavarovali življenja drugih; za umor predpisana smrtna kazen (‘kdor ubija, bo ubit’) je sestavni del takega optimalnega sistema za zaščito (življenj) pogodbenikov, zato jo je razumno vključiti med člene družbene pogodbe.

S tezo, da bo družbena pogodba nujno vsebovala tudi določilo o pogojni odpovedi pravici do življenja, pa ne soglašajo vsi teoretiki družbene pogodbe. Thomas Hobbes (2006), denimo, misli, da ne more biti nikoli razumno skleniti pogodbe, s katero bi se enkrat za vselej odrekli svoji prirojeni pravici do življenja oziroma s katero bi lastno življenje nepovratno predali v roke koga drugega. Cesare Beccaria (1764/2002) mu pritrjuje. Nihče pri zdravi pameti, pravi, ne bi prostovoljno podpisal dogovora, s katerim bi drugim podelil pravico do tega, da ga ubijejo. Toda če je odpoved načeloma neomejeni, v resnici pa skrajno skromni svobodi (ker vedno znova trči ob brezmejno svobodo vsakogar drugega), ki jo vsak uživa v naravnem stanju, pogoj za pravo, z zakoni in moralo zagotovljeno svobodo, zakaj ne bi mogla biti odpoved absolutni, a krhki naravni pravici do življenja (ker je brez učinkovitega varstva, njene kršitve pa nesankcionirane) pogoj za pridobitev prave, z zakoni in moralo zajamčene pravice do življenja?

3. Prevlada drugih pravic

Ne glede na to, kdo od klasikov teorije družbene pogodbe ima prav, Locke in Rousseau ali Hobbes in Beccaria, vsaj načeloma ni nič protislovnega na zamisli, da se je mogoče odreči pravici do tega, da nas ne ubijejo. Zagovor smrtne kazni pa s tem ne stoji in pade. Opremo ga namreč lahko na kakšno manj problematično idejo, kot pa je ta, da bodo podpisniki družbene pogodbe pravico do razpolaganja s svojim življenjem prostovoljno prenesli na politično oblast. Namesto tega bi lahko, recimo, dokazovali, da se morilec na svojo pravico do

[17] Rousseau ponudi v istem poglavju še dva, od prvega neodvisna (in po moje manj prepričljiva) argumenta v podporo smrtni kazni, iz vojnega prava in iz samoizobčenja: Argument iz vojnega prava: (1) kdor ubija, ta je napovedal vojno svoji domovini oz. državi; (2) vojno pravo dopušča, da ta, ki je v spopadu zmagal, usmrti premaganca; (3) če je oblast morilca ujela, potem je ta v vojni z njo podlegel; (4) država morilca torej sme usmrtiti. Argument iz samoizobčenja: (1) kdor ubija, ta je prelomil zakone in z njimi družbeno pogodbo; (2) kdor prelomi družbeno pogodbo, preneha biti član skupnosti/države;,: 3) kdor ni član skupnosti, tega je treba odstraniti iz nje bodisi z izgonom bodisi s smrtjo; (4) država torej morilca sme (ali celo mora) usmrtiti (prav tam).

življenja ne more sklicevati zato, ker jo je odtehtala oziroma nad njo prevladala kaka druga, enako ali še bolj pomembna pravica. Na primer pravica potencialnih žrtev do (učinkovite zaščite njihovega) življenja oziroma le-tej ustrezna dolžnost skupnosti, da njihova življenja kar se da učinkovito zavaruje pred zlonamernimi napadi. Ali pa legitimna pravica, da odvrnemo tiste, ki bi utegnili ogrožati naša življenja, z verodostojno grožnjo, in iz tega izvirajoča pravica, da to grožnjo občasno, po potrebi tudi uresničimo.

Tudi če torej morilcu priznamo pravico do življenja, bi lahko ta trčila ob kako drugo, enako ali podobno pomembno pravico. Če država morilca, ki mu je bil zločin dokazan, ne bi usmrtila, bi lahko na ta način kratila kake pomembne pravice drugim ljudem. Zločinec ima morda res (*prima facie*) pravico do tega, da ga nihče premišljeno in naklepno ne ubije, toda kaj če gre uveljavljanje te pravice na škodo (*prima facie*) pravic drugih ljudi do osnovne varnosti, učinkovitega varstva njihovih življenj pred neizzvanimi grožnjami, uporabe groženj za njihovo odvračanje, kaznovanja kršiteljev zakonov ipd.? Kateri od izključujočih se pravic naj damo v takem primeru prednost? Tu je seznam najobetavnejših kandidatov za pravico, ki bi se ji morala v primeru konflikta ukloniti morilčeva pravica do življenja:

(i) naravna (prirojena) pravica do kaznovanja;

(ii) pravica potencialnih žrtev/umorjencev do življenja in njegove učinkovite zaščite pred neizzvanim napadom; ali pa

(iii) pravica do uresničitve same po sebi moralno legitimne grožnje s smrtjo.

V nadaljevanju se bom nekoliko dlje pomudil pri drugi in tretji možnosti.[18]

4.1. Pravica potencialnih žrtev do življenja in do nujnih ukrepov za njegovo učinkovito zaščito

Najbolj logičen kandidat za pravico, ki bi jo utegnili ogroziti, če bi morilca pustili živeti, je brez dvoma pravica morilčevih potencialnih žrtev do življenja, njihova pravica do zaščite svojih življenj pred neizzvanimi grožnjami oziroma njihova (v družbeni pogodbi zapisana) upravičena zahteva, da naj oblast njihova življenja učinkovito zaščiti pred posegi drugih. Da je kršenje morilčeve pravice do življenja, inherentno v premišljenem in namernem odvzemu njegovega življenja, tudi če ta tako pravico ohrani, neizogibno, dokazujeta Sunstein in Vermeule

[18] Naravno pravico do kaznovanja tistih, ki hote in vede kršijo naravno pravo, puščam tako namenoma ob strani. Ta strategija je med privrženci naravnih pravic, denimo pri Johnu Locku in Robertu Nozicku, precej priljubljena. O naravni pravici do kaznovanja piše Simmons (1991), o povezavi med pravico do obrambne oziroma odvračalne grožnje in pravico do kaznovanja pa Quinn (1995). Sam sem že do ideje naravnih pravic nasploh skeptičen, kaj šele do naravne pravice do kaznovanja, zato se bom raje posvetil tistim, ki so po moji oceni bolj obetavne.

(2005). Njun argument se opira na empirično trditev, da izrekanje in izvrševanje smrtnih kazni v primerjavi z alternativnimi kaznimi, denimo dosmrtno ali dolgoletno ječo, učinkoviteje zmanjšuje stopnjo umorov v družbi. Teza o odvračalnem učinku smrtne kazni je, podobno kot trditve o takih ali drugačnih (spodbujevalnih in odvračalnih) učinkih drugih zakonodajnih ukrepov, od pravice zasebnikov do nakupa in hrambe orožja preko uzakonitve drog in zdravniške pomoči pri smrti do denarne pomoči brezposelnim, seveda notorično problematična in težko dokazljiva. Previdnost nam zato nalaga, da kategorično stališče omilimo v naslednji pogojnik: če z doslednim izrekanjem in izvrševanjem smrtne kazni v resnici ohranimo določeno (ne čisto natančno določljivo) število nedolžnih življenj, potem je ta moralno opravičljiva, tudi če je morda res, da bomo na ta način morilcu kratili pravico do življenja (oziroma, če sprejmemo McMahanovo razlikovanje med *'violating'* in *'infringing'*, vsaj posegli vanjo), ker bi v nasprotnem pač kršili enako pravico potencialnih žrtev do življenja in ker je treba dati slednji v primeru konflikta prednost pred prvo.[19]

Kratenje morilčeve pravice do življenja bi torej lahko poskusili upravičiti kot edini ali vsaj najbolj učinkovit način zavarovanja pravice njegovih potencialnih žrtev do življenja. Cass Sunstein in Adrian Vermeule ponujata v svojem odmevnem (in kontroverznem) članku prav tak argument za moralno obvez(ujoč)nost (samega instituta, ne nujno doslednega izvajanja) smrtne kazni:

»Najin argument sloni na znatnem nedavno zbranem dokaznem gradivu, ki nakazuje, da bi lahko imela smrtna kazen odvračalni učinek, nemara celo občuten. Vodilna nacionalna raziskava kaže, da vsaka usmrtitev v povprečju prepreči približno osemnajst umorov. Če je ta evidenca vsaj približno točna, bomo z zavrnitvijo smrtne kazni dejansko obsodili na smrt številne nedolžne ljudi. Države, ki smrtno kazen nadomestijo z dosmrtno ječo, s tem ogrozijo življenja velikega števila nedolžnih ljudi. Moralno gledano je odločitev, ki dejansko obsodi na smrt celo vrsto ljudi, najmanj oporečna. Pred moralnimi kritiki smrtne kazni je zato naloga, da razmislijo o možnosti, da je opustitev

[19] Za prepričljiv argument, da je trgovanje z moralnimi pravicami občasno neizogibno in v toliko sprejemljivo, glej Sher (1984). Večina avtorjev obravnava tezo o moralnem neravnovesju med Napadalcem in Žrtvijo, zaradi katere naj bi Žrtev Napadalca smela ubiti, Napadalec pa Žrtve ne, kot bolj ali manj samorazvidno resnico. Redka izjema je Ryan (1983), ki po vrsti zavrača vse poskuse upravičenja pravice Žrtve, da v silobranu ubije (celo evidentno krivega) Napadalca. Tudi če torej nasprotnik smrtne kazni sprejme, da so konflikti med pravicami neizogibni in da iz njih tudi pravica do življenja ne more biti apriori izvzeta, ker smo pač včasih prisiljeni izbirati med pravicami različnih ljudi do življenja, bi lahko dokazoval, da pomeni smrtna kazen prekomeren poseg v obsojenčevo pravico do življenja. Prvega od zgornjih dveh pogojev sorazmernosti namreč ne izpolnjujejo vse tiste obsodbe na smrt, ki so izrečene zaradi kršitve oziroma v imenu varovanja pravic, ki so nedvomno manj pomembne od pravice do življenja – mednje sodijo, denimo, smrtne obsodbe zaradi korupcije, posesti oziroma trgovanja z drogami in, nekoliko bolj kontroverzno, spolnih deliktov (posilstva, krvoskrunstva, prešuštva, homoseksualnosti). Temu očitku bi se retencionist lahko izognil, če bi omejil smrtno kazen izključno na zločin umora (brez olajševalnih okoliščin). V tem primeru bi abolicionistu ostal še drug očitek, namreč da pri sicer legitimnem varovanju (pravice ljudi do) življenja uporabljamo silo, ki je večja od te, ki je potrebna za učinkovito odvrnitev grožnje – da, skratka, smrtna kazen ni najmanjši od še dovolj učinkovitih posegov v morilčeve pravice, ker da obstaja alternativa, ki je približno enako (ne)učinkovita, zahteva pa poseg v precej manj pomembne pravice (denimo pravico do osebne svobode).

smrtne kazni prima facie in po upoštevanju vseh relevantnih dejstev resna moralna napaka ...V tisti meri, ko smrtna kazen več življenj reši kot uniči, se ne moremo izogniti posebni vrsti trgovanja s tveganji – kar bova sama imenovala vsiljeno trgovanje z življenji [life-life *tradeoffs]*. Prisotnost tovrstnih menjav seveda še ne razreši razprave o smrtni kazni ... pa vendar, obstoj okoliščin, ko lahko eno življenje ohranimo samo za ceno izgube drugega, odpira vrata možnosti, da se tudi siceršnji nasprotniki ubijanja sprijaznijo s smrtno kaznijo. Ta bi znala biti celo moralno zapovedana. Najmanj, kar lahko rečemo, je, da se bodo morali vsi, ki smrtni kazni nasprotujejo v imenu zaščite življenj, opredeliti do realne možnosti, da bomo z odpravo smrtne kazni učinkovito varovanje življenj kvečjemu onemogočili« (Sunstein in Vermeule, 2006: 706, 708). Če imajo potencialne Žrtve neizzvanih smrtonosnih napadov pravico do obrambe pred takimi napadi, vključno s pravico do uboja (Krivega) Napadalca (preden ta ubije njih), potem morajo imeti tudi pravico do pomoči pri obrambi pred takimi napadi, kadar jih ne morejo odvrniti z lastnimi močmi. Tovrstni pravici se običajno očita, da ji je težko določiti nosilca (Kdo jim je dolžan pri tem pomagati?) ter da ni jasno, kje so meje ustrezajoče ji dolžnosti (Kdaj velja, da je ta svojo dolžnost izpolnil?). Ob predpostavki, da je ena od osrednjih nalog oblasti, da svoje državljane (njihova življenja, svobodo in lastnino) varuje pred škodljivimi posegi drugih ljudi, vsaj prvi od omenjenih pomislekov odpade. Sklicevanje na dolžnost oblasti, da kar se da učinkovito zavaruje pravico svojih državljanov do življenja – če ne gre drugače, tudi s smrtno kaznijo – seveda še zdaleč ni neproblematično. Uspeh tovrstne strategije upravičevanja smrtne kazni je usodno odvisen od razpoložljive empirične evidence, ta pa je preprosto preskromna in rezultat prepleta prevelikega števila neobvladljivih dejavnikov. Smrtna kazen se, opozarjata Donohue & Wolfers (2005) izvaja preredko, da bi lahko tiste umore, ki naj bi jih izvedene smrtne kazni bodisi (po mnenju kritikov) spodbudile bodisi (po mnenju zagovornikov) preprečile, zanesljivo izločili iz siceršnjih statističnih letnih nihanj v številu umorov, na katere sicer dokazano vpliva cela vrsta drugih dejavnikov. Na izmero učinka smrtne kazni, najsi bo ta v končni fazi pozitiven ali negativen, razen tega močno vplivajo že najneznatnejše spremembe v ekonometričnih kazalcih. Razpoložljiva empirična evidenca naj bi nas zato po njunem mnenju ne puščala v razumnem dvomu, temveč v popolni negotovosti. Za povrh bodo deontologi (in retributivizem je po duhu deontološka teorija), ki so do neprepričevanja zla strpnejši kot do delanja zla, le težko prebavili devizo »ubijaj, če je to edini način, da preprečiš ubijanje«.[20]

[20] Za kritiko moralne premise Sunsteinovega in Vermeulovega argumenta glej Steiker, 2005. Ta očitek postane sicer precej manj prepričljiv, *če* omenjeno načelo ustrezno preformuliramo: »Ubijaj krive, če lahko edino tako preprečiš ubijanje nedolžnih«. Ubijanje krivih, tistih torej, ki namerno uničujejo in/ali ogrožajo tuja življenja, namreč ni očiten kandidat za moralno zlo, ki bi se ga bili dolžni vedno in povsod vzdržati, po drugi strani pa tudi ubijanje nedolžnih ni nekaj, kar bi smeli opazovati bolj ali manj neprizadeto in mirne vesti, vse dokler nas ne prične osebno ogrožati.

4.2. Pravica do uresničitve legitimne smrtne grožnje

Poskusi – in teh sploh ni malo – da bi izpeljali pravico do usmrtitve morilcev iz pravice (njihovih potencialnih žrtev) do samoobrambe, trčijo ob naslednjo oviro – da je za legitimnost samoobrambe nujno, da napadalec življenje ogroža konkretno, neposredno, tukaj in zdaj. Ta element namreč, kot smo že ugotavljali, pri smrtni kazni manjka. To pa še zdaleč ni edina težava. Quinnov argument, se zdi, že predpostavlja to, kar bi bilo treba šele dokazati in kar je ravno jabolko spora med abolicionisti in retencionisti, namreč da lahko potencialnega morilca od njegovih načrtov učinkovito odvrne edinole smrtna grožnja. Če bi to držalo, bi ob (intuitivni) predpostavki, da če smemo A-ju zagroziti s *S, če* bo U, potem mu smemo tudi storiti *S, če U*, sledilo, da smemo izrečeno smrtno grožnjo tudi izpolniti.[21]

Pravico do kaznovanja in, če je treba, do kaznovanja s smrtjo, če je to edini način, da preprečimo kršitev naravnega prava, pogosto izpeljujejo iz pravice do izrekanja groženj, ki skupaj s pravico do uporabe sile zaradi zaščite svojih pravic velja za eno od uveljavitvenih *[enforcement]* pravic – torej pravice, da storimo vse, kar je potrebno, da bi zagotovili spoštovanje naših in tujih naravnih pravic. Osnovna ideja je spet precej intuitivna – če smemo napadalca ubiti, da bi mu preprečili, da nam vzame življenje, potem gotovo smemo potencialnim napadalcem zagroziti s smrtjo, da bi jih odvrnili od tega, da bi nam vzeli naše življenje, tj. od kršenja naše naravne pravice do življenja, in če smemo groziti s smrtjo tistim, ki ogrožajo naše življenje, potem smemo gotovo tako grožnjo tudi uresničiti, ko ti nekomu dejansko kršijo življenje. Tu je ilustrativno razmišljanje:

»Tudi grožnje so oblika prisile in v naravnem stanju imamo pravico, da drugim grozimo z določeno škodo *[harm], če* bodo ti kratili naše ali pravice koga tretjega. Pravica do kaznovanja izhaja iz te druge uveljavitvene *[enforcement]* pravice. Če imamo v naravnem stanju pravico drugim groziti s škodo, če bodo kratili naše pravice, potem jim imamo gotovo pravico to škodo tudi naprtiti, potem ko so nam pravice že kratili. Pravica do kaznovanja ni nič drugega kot to: pravica do oškodovanja oseb, ki so drugim kratile njihove pravice« (Hurka, 1982).

Hurkovo razmišljanje bi lahko vzeli kot iztočnico za naslednji argument:

[21] Tu seveda nekoliko poenostavljam. Nič protislovnega ni namreč na ideji, da bi bilo nekatere grožnje, ki jih je sicer dopustno izreči, nedopustno uresničiti. Tovrstni pomisleki so dobro znani iz moralnih razprav o jedrski vojni – tudi če bi grožnja s povračilnim jedrskim napadom odvrnila potencialne napadalce in jo je zato, hipotetično, dopustno izreči, je vseeno lahko narobe, če bi jo izpolnili, potem ko napadalca dokazano ni uspela odvrniti od napada. Če je omenjena intuicija pravilna, razpolagamo z evidenco, da ni vedno dopustno izpolniti grožnje, ki jo je sicer dopustno izreči. Seveda pa bi lahko načelo »če je dopustno zagroziti, da bomo storili *X*, potem je dopustno grožnjo tudi uresničiti, tj. storiti *X*« tudi samo ustrezno omejili, namesto da ga vržemo v koš. V tem primeru bomo prisiljeni zanikati, da je kadarkoli dopustno groziti z nečim, kar bi bilo samo po sebi nedopustno storiti – in to ne glede na naravo in velikost grožnje, pred katero skušamo na ta način zaščititi nedolžne osebe.

(1) V silobranu je dopustno ubiti.

(2) Če je dopustno napadalca ubiti, ko je to edini način, da si zavarujemo življenje, potem mora biti prav tako dopustno, da potencialne napadalce od napada na naše življenje odvrnemo z verodostojno smrtno grožnjo.

(3) Če naj grožnja s smrtjo zaleže, mora biti verodostojna.

(4) Grožnja bo verodostojna le, če jo bomo zares pripravljeni uresničiti, ko zapade v plačilo.

Torej

(5) mora biti vsaj včasih dopustno uresničiti izrečeno grožnjo s smrtjo.

Kako pa sploh pridemo od pravice do nevtralizirajoče smrtne grožnje (izrečene v namene samoobrambe) do pravice, da to grožnjo (posthumno, torej potem, ko ta napadalca ne more več odvrniti od napada) uresničimo (tj. smrtne kazni)? Od pravice do zaščite življenja do pravice do uboja (v samoobrambi) in od te do pravice do usmrtitve? Mnoge uspe prepričati naslednje sklepanje: če imam pravico napadalca ubiti, preden me ta po krivici ubije (oziroma z namenom, da mu to preprečim), zakaj potem ne bi imel (tudi drugi, v mojem imenu) pravice, da ga ubijejo po tem, ko me je po krivici ubil? Konec koncev je v obeh primerih enako kriv, kvečjemu nam njegova krivda po izvršenem uboju priskrbi še trdnejše opravičilo za povračilno smrt – v prvem primeru je namreč kriv zgolj ogrožanja mojega življenja, medtem ko je v drugem odgovoren še za njegov odvzem oziroma uničenje. Težava je le, da ima po večinskem prepričanju napadeni pravico do uboja napadalca v samoobrambi le, če so izpolnjeni trije strogi pogoji: neposrednost [imminence], nujnost/neizogibnost [necessity] in sorazmernost *proportionality*^ – smrtna kazen pa, četudi je, vsaj kadar doleti morilca, v nekem smislu sorazmerna zločinu, ni nujna za zavrnitev *neposredne* grožnje življenju.

Spodaj je nekoliko popravljen argument za smrtno kazen iz analogije s pravico do ubijanja v silobranu:

(1) Ubijanje v silobranu je moralno dopustno.

(2) Če je dopustno napadalca ubiti, kadar je to edini način, da si zavarujemo življenje, potem mora biti prav tako dopustno potencialne napadalce odvrniti od smrtonosnega napada s smrtno grožnjo (»če boš ubijal, boš ubit«),

(3) Če naj smrtna grožnja zaleže (če naj učinkovito odvrne od napada vsaj nekatere napadalce), mora biti iskrena/resna.

(4) Da bi bila smrtna grožnja (dojeta kot) iskrena/resna, jo je treba

uresničiti vselej, kadar zapade, (»ubijal si, torej te ubijem«)

Torej

(5) Smemo pobijati tiste, ki so (dokazano) zakrivili neizzvane smrtonosne napade.

Kako prepričljiv je zgornji argument, je odvisno od tega, kako trdni so členi v spodnjem sklepalnem nizu:

Če me boš poskusil ubiti, te bom ubil (preden ti ubiješ mene). → poskusil si me ubiti, zato sem te ubil → nobene moralne podlage nimaš za pritožbo zoper moje ravnanje

Oziroma če posplošimo:

za vsak *A* in vsak B, če skuša *A* ubiti *B*, potem ga *B* sme ubiti (preden *A* ubije njega) → *A* je skušal ubiti B-ja, zato ga je *B* ubil → *A* nima nobene moralne podlage za pritožbo zoper B-jevo ravnanje.

Ta dva koraka se zdita neproblematična, kot tudi naslednji prenos pravice do silobrana na tretjo osebo:

za vsak *A* in vsak *B* in vsak C, če skuša *A* ubiti B-ja, potem C sme ubiti *A*-ja (preden ta ubije B-ja) → *A* je skušal ubiti B-ja, zato ga je C ubil → A nima nobene moralne podlage za pritožbo zoper C-jevo ravnanje.

Najbolj problematičen korak pri uporabi samoobrambnega modela za upravičenje smrtne kazni je pri odstranitvi časovnih določil iz grožnje, ki postane iz ‘pred’ (ante) ‘po’ (*post*); Če boš ubijal, te bomo ubili – ubijal si, zato te bomo (oz. smo te) ubili → nobene moralne podlage nimaš za pritožbo zoper naše ravnanje.

Posplošena grožnja s smrtjo:

za vsak *A* velja, če bo *A* koga ubil, ga bomo ubili → A je ubil B-ja, zato ga bomo (oz. smo ga) ubili → *A* nima nobene moralne podlage za pritožbo zoper naše ravnanje.

Zveni prepričljivo. Žal pa ima zgornji argument precej omejen domet. V najboljšem primeru namreč podpira kvečjemu sklep, da je ubijanje na smrt obsojenih morilcev v organizaciji države *prima facie* dopustno, ne pa tudi, da je bodisi obvezno bodisi razumsko upravičeno (tj. upravičeno z vidika vseh za odločitev relevantnih dejstev). Se pravi, da je sicer morda res, da obsojanje okorelih morilcev na smrt in njihova usmrtitev ne bi bila moralno napačna ali nedopustna, tj. da se s tem ne bi nujno prekršili zoper kako veljavno moralno načelo. Iz tega pa še ne moremo sklepati, da tovrstno prakso podpirajo vsa za razumnost odločitve odločilna dejstva. Tudi če bi nam torej retencionisti priskrbeli prepričljivo razlago, zakaj naj bi bila smrtna kazen moralno obvezna

(pa nam tako razlago še vedno dolgujejo), bi druge vrste premislekov (politični, pragmatični, ekonomski, socialni, kulturni, diplomatski ipd.) tehtnico v načelu še vedno lahko nazadnje nagnile na stran abolicije. V sozvočju z Dolinkom (1991) abolicionisti torej lahko priznajo, da je smrtno kazen do neke mere mogoče moralno opravičiti, da imamo, skratka, tehtne razloge za priznanje obstoja (*prima facie*) moralne pravice, da morilce v imenu in s pooblastilom države kaznujemo s smrtjo, a še naprej vztrajajo, da se instituta smrtne kazni kljub temu ne da upravičiti razumsko, tj. z vidika vseh in ne le moralno relevantnih dejstev.

Thomas Hurka (2011) se s tem ne strinja. Po njegovem je prehod od dovoljenja državi za ubijanje morilcev do njene tovrstne dolžnosti bolj ali manj samodejen. Če namreč država zaradi zaščite pravice nedolžnih ljudi do življenja sme vzeti življenje tistim, ki ogrožajo njihova življenja, potem, se zdi, tega pooblastila ne bo smela uporabljati arbitrarno, po prostem preudarku, temveč strogo dosledno. Posledica česar bo, da bo vselej, ko bi bilo dopustno obtožencu za umor izreči smrtno obsodbo in jo izvršiti nad njim, država takega obsojenca tudi dolžna usmrtiti – in sicer iz povsem enakih razlogov, zaradi katerih ne bo narobe, če ga obsodi na smrt in usmrti. Če so namreč usmrtitve morilcev nujne za učinkovito zaščito življenj njihovih bodočih oziroma potencialnih žrtev, s kakšnim izgovorom neki bi lahko oblast redkim izbrancem med njimi prihranila to usodo? Do tod se lahko s Hurkovo izpeljavo strinjamo, vendar pa zadeva s tem še ni zaključena. V Murkovi enačbi manjka nekaj elementov. Tudi če so namreč moralni razlogi pri odločanju o uvedbi smrtne kazni najpomembnejši, pa niso edini, ki bi jih veljalo upoštevati. Za odgovor na vprašanje, kateri kaznovalni sistem je za dano politično skupnost optimalen, je potrebno poleg moralnih upoštevati še celo vrsto drugih razlogov: pravne, socialne, ekonomske ipd.

Morebitne dvome o tem bi znala pregnati naslednja primerjava z davčnim sistemom. Po moralni plati idealen, tj. od vseh najbolj pravičen davčni sistem namreč ni vedno tudi najoptimalnejši. In obratno. Ko določamo dohodninsko lestvico, smo na primer poleg pravičnosti prisiljeni upoštevati še kup pragmatičnih in praktičnih premislekov: Ali bodo predpisane stopnje obdavčitve davčne zavezance spodbujale k poravnavanju davčnih obveznosti ali k prikrivanju prihodkov? Koliko nas bosta v drugem primeru stala razkrivanje davčnih utaj in pregon utajevalcev? Ali bo predlagana davčna politika spodbujala ali dušila gospodarsko dejavnost? Kako obsežen administrativni aparat bomo potrebovali za odmerjanje in učinkovito pobiranje takega davka in koliko bodo znašali stroški njegovega delovanja? Od optimalnega davčnega sistema, skratka, pričakujemo, da bo utelešal več odlik, od preglednosti in razumljivosti do prilagodljivosti in spodbud (Slemrod, 2006). Da je skupno davčno breme med ljudi porazdeljeno v kolikor toliko poštenih oziroma pravičnih deležih, je morda najpomembnejša, a vendarle zgolj ena od mnogih značilnosti. Podobno kot

davčni opravlja tudi kazenski sistem več socialnih funkcij: poleg zaščitne in odvračalne vsaj še rehabilitacijsko in resocializacijsko. In tako kot je zaradi boljšega izkoristka smiselno določiti nek še (moralno? družbeno?) sprejemljiv odmik od idealne pravičnosti pri davčni politiki, mora biti nek tak dovolj zmeren odmik moralno sprejemljiv tudi pri kaznovalni politiki, torej pri odločanju, katere vrste družbeno nezaželenega ali škodljivega obnašanja bomo sploh formalno sankcionirali, kakšne sankcije bomo zanj predpisali in kako dosledno jih bomo uveljavljali. Kazenski sistem, ki bi najbolj učinkovito varoval moralne in zakonske pravice vseh državljanov pred škodljivimi posegi drugih ljudi, ki bi bil, skratka, idealen po moralni plati, ne bo nujno tudi v celoti gledano najbolj optimalen, ker se lahko izkaže, da njegovi družbeni in ekonomski stroški niso le neprimerno višji kot pri moralno pomanjkljivejših alternativah, temveč enostavno nesprejemljivo visoki (pomislite na visok delež temnopolte populacije v ameriških zaporih in s tem povezane socialne stroške v obliki razpadlih družin, revščine, mladoletniške nosečnosti, na nenadzorovano rast stroškov gradnje in vzdrževanja zaporov itd.). Tudi če damo torej Hurki prav, da bodo obveznost izrekanja in izvrševanja smrtne kazni podpirali bolj ali manj enaki moralni razlogi kot njeno dopustnost in da se bomo zato težko izognili sklepu, da je ta obvezna, nas to samo po sebi še ne zavezuje k reinstituciji smrtne kazni v kaznovalni sistem – drugi, ožje ekonomski, širše družbeni ali preprosto pragmatični razlogi lahko tehtnico nazadnje prevrnejo na stran moratorija na izvajanje smrtne kazni ali celo njene dokončne odprave.

4. Prevlada drugih vrst moralnih premislekov

Domnevne pravice morilca do življenja pa v načelu ne odtehtajo samo enako ali podobno pomembne pravice drugih, ob katere bi lahko ta trčila, ampak tudi nekateri drugi moralni premisleki. V kontekstu upravičenja smrtne kazni izstopata zlasti dva: dolžnost države, da učinkovito zavaruje življenja svojih državljanov pred dobro dokumentiranimi grožnjami, in pa zasluženost smrtne kazni. Pravico oblasti, da izreka in izvršuje smrtne obsodbe, bi lahko poskusili izpeljati iz njene dolžnosti, da kar se da učinkovito zavaruje življenja, telesno nedotakljivost, svobodo in lastnino (enih) svojih državljanov (pred posegi drugih). Če imata Sunstein 8: Vermeule (2005) prav in najnovejše ekonometrične raziskave res kažejo, da smrtna kazen učinkovito odvrača od umorov, bi znale vlade imeti ne samo diskrecijsko pravico, temveč celo moralno dolžnost, da jo uvedejo oziroma ohranijo. O tem predlogu sem zgoraj že na dolgo in široko razpravljal, zato se bom v nadaljevanju raje posvetil ideji, da je smrtna kazen včasih edino zaslužena in v toliko pravična kazen in da lahko s tem učinkovito razorožimo morilčevo sklicevanje na pravico do življenja.

5.1. Zasluženost smrtne kazni

Očitek, da s smrtno kaznijo morilcu kratimo prirojeno pravico do življenja, bi lahko razorožili z opozorilom, da si je ta omenjeno kazen zaslužil. Ta strategija počiva na enostavni ideji – morilec si smrt zasluži, zaslužnost pa njegovo izvorno pravico do življenja ali utiša, razveljavi (če si *A* zasluži, da ga doleti določeno gorje, potem ne more od nas zahtevati, da naj mu to gorje prihranimo) ali pa vsaj prevlada nad njo/jo odtehta. Čeravno je ta predlog nedvomno intuitiven, pa omenjena strategija še zdaleč ni samoumevna. Ali zasluž(e)nost *X-a* res utiša našo *pr ima facie* upravičeno zahtevo, da se izognemo X-u? Oz. ali se morajo v primeru konflikta pravice res umakniti zaslugam? To kompleksno vprašanje daleč presega ambicije pričujoče razprave. Nekaj kratkih in zato neizogibno površnih opazk pa je kljub temu na mestu.

Ideja o zasluženosti kazni igra v retributivističnih upravičenjih kazni osrednjo vlogo. Da si tisti, ki so po svoji krivdi kršili (pravične) zakone, zaslužijo, da jih doleti gorje v obliki take ali drugačne zakonske kazni, je ena od osnovnih prvin našega psihološkega ustroja, s katerimi se odzivamo na odločitve in dejanja drugih ljudi.[22] Kot taka se dobesedno ponuja kot samoumevno izhodišče za sleherno prepričljivo upravičevanje kazni.

Osnovno zamisel tovrstnega ‘retributivizma zaslug’ (Boonin) bi lahko povzeli takole: *Zaslužena kazen*: Kdor je kriv za kršitev zakona, si zaradi svoje krivde zasluži, da ga doleti (zakonsko predpisana) kazen. Oziroma

> *Zaslužena smrtna kazen*: Kdor je kriv za umor (ali za kake druge podobno zavržne zločine), si zaradi svoje krivde zasluži, da ga kaznujemo s smrtjo (Zimmerman, 2011b).

Zgornji načeli sta brez dvoma intuitivni, toda ali sta tudi zares veljavni, tj. razumsko utemeljeni? Podprli bi ju lahko z naslednjim razmeroma enostavnim argumentom: (1) Kdor je kriv za namerno povzročanje gorja, si zasluži, da ga v zameno doleti enako gorje.

> (2) Krivci si zaslužijo, da jih kaznujemo (s približno enako količino gorja, kot so ga sami prizadejali svojim žrtvam).

Kar je mogoče razumeti na dva načina. Ali kot

> (3) svet, v katerem so krivci kaznovani (s približno toliko gorja, kot so ga sami prizadejali drugim), je intrinzično boljši kot svet, v katerem se ti kazni povsem izmaknejo ali pa jih doleti preblaga kazen. Ali pa kot
>
> (3*) krivce bi morala doleteti ustrezna (tj. ravno pravšnja) kazen.*

[22] Za poskus upravičenja trdne intuicije večine ljudi, da je dobro in prav, če so ljudje za svoje zločine kaznovani, glej, denimo, Gross (1994).

Iz (3) pa lahko nato izpeljemo

(4) poskrbeti bi morali, da bodo krivci ustrezno kaznovani.

In iz tega

(5) krivce bi morali kaznovati.

Ob predpostavki, da je edino gorje/zlo smrti sorazmerno z gorjem, ki ga svojim žrtvam povzročijo storilci najhujših zločinov, pa še

(6) krivce za umor bi morali kaznovati s smrtjo.

Kaj naj si mislimo o zgornjem argumentu? Naj pričnem oceno z dvema kratkima opazkama. Premisa (2) je verzija svetopisemskega načela 'oko za oko, zob za zob', v strokovni literaturi znanega kot *lex talionis*. To načelo resda uživa ogromno podporo javnosti, toda ali je tudi veljavno? Gotovo je nekaj globoko intuitivnega na ideji, da bi bilo edino prav, da hudodelca doleti enako ali vsaj enako veliko (torej ne nujno enakovrstno, zato pa po količini in intenzivnosti primerljivo) gorje, kot ga je sam (zavestno in hote) prizadejal svoji žrtvi. Ko si to zamisel ogledamo pod povečevalom razuma, pa se v njej hitro pokažejo razpoke. Veliko zločinov je namreč takih, da bodisi ni jasno, kaj bi pomenilo 'storilcu vrniti z enako mero', bodisi bi mu lahko z enako mero vrnili le, če bi storili nekaj, kar je že na prvi pogled nemoralno.[23] Drugič, blažja od obeh različic tretje premise, (3) nas ne pripelje do želenega sklepa. Iz *'P* je (moralno gledano) intrinzično boljše od *ne-P'* namreč ne izhaja niti, da 'bi morali proizvesti *P'* niti da 'je (moralno) dopustno proizvesti *P'*, kvečjemu da 'imamo *prima facie* moralni razlog, da proizvedemo raje *P* kot ne-P'. Za retencionistični sklep bi bilo treba premiso (2) potemtakem interpretirati v normativnih, deontičnih in ne aksioloških izrazih. A za to je treba plačati ustrezno teoretsko ceno – v tem primeru se bomo namreč težko izognili močnejšemu sklepu, da je usmrtitev krivcev za umor obvezno in ne zgolj dopustno dejanje.

Zgornji predlog pestijo še nekatere druge težave. Začnimo s pojmovnimi zadregami. Prva je nedvomno v logičnem razkoraku med naslednjima dvema trditvama: »Kdor namerno povzroča gorje drugim ljudem, ta si zasluži, da ga doleti (vsaj enako, če ne celo hujše) gorje« in »Kdor namerno povzroča gorje drugim ljudem, ta si zasluži, da mu v zameno povzročimo enako ali celo večje gorje (v obliki kazni)«. Oziroma, v kontekstu pričujoče razprave: »Morilec si zasluži smrt« in »Morilec si zasluži, da ga ubijemo«. Medtem ko je v obeh parih prva trditev malone samorazvidna, pa za drugo to ne velja.

[23] Nathanson, 2006 omenja naslednji primer: če je morilec pred mojimi očmi zverinsko pobil mojo celotno družino, potem bi bilo z načelom 'oko za oko, zob za zob' edino skladno, da jaz pred njegovimi očmi zverinsko pobijem njegovo celotno družino. A ker so njegovi družinski člani (domnevajmo) enako nedolžni, kot so bili moji, bi bilo tako ravnanje hudo krivično in zato očitno nedopustno. *Lex talionis* nam, skratka, vsaj občasno nalaga kaznovanje, ki je izrazito in nedvomno nemoralno.

Tudi naslednji korak v sklepanju, od »Morilec si zasluži smrt« k »Morilca smemo ubiti« (kaj šele k normativno močnejši trditvi »Morilca bi morali oziroma smo dolžni ubiti«), je vse prej ko neproblematičen. Ali drugo nujno sledi iz prvega ali ne, bo odvisno od ocene o normativnih implikacijah zasluž(e)nosti. Filozofi si glede tega namreč še zdaleč niso enotni. Na voljo imamo vsaj štiri različne možnosti: Reči, da si *A* zasluži določeno kazen (denimo, da si morilec zasluži smrtno kazen), je isto kot reči, da

(i) je svet, v katerem *A* doleti taka kazen (oz. kjer morilca doleti smrtna kazen), intrinzično boljši od sveta, v katerem se ta taki kazni izmakne (bodisi ker sploh ni kaznovan ali pa ker jo odnese z blažjo kaznijo) (Boonin, 2008);

(ii) obstaja tehten *prima facie* moralni razlog za to, da *A* tako kaznujemo

(oziroma da morilca kaznujemo s smrtjo) (McMahan, 2008);

(iii) če bi država A tako kaznovala (oziroma če bi morilca kaznovala s smrtjo), mu ne bi kratila prav nobene pravice (in, posledično, ne bi storila krivice);

(iv) nam pravičnost narekuje, da bi morali *A* tako kaznovati (oziroma da bi

morilca nekdo, po možnosti država, moral kaznovati s smrtjo).

Po prvi, najšibkejši interpretaciji in ob domnevi, da ima pravilno ravnanje (skrb za pravičnost) prednost pred delanjem dobrega (dobrodelnostjo), je moralna zasluženost prešibka, da bi lahko resno izzvala moralne pravice, zaradi česar dejstvo, da bi si *A* zaslužil smrt(no kazen), tipično ne bo moglo odtehtati njegove pravice do tega, da ga ne ubijejo. Tretja, najmočnejša interpretacija, postavlja zasluženost nad pravice po definiciji, tako da če si *A* zasluži smrt(no kazen), potem mu država z usmrtitvijo že v izhodišču ne more kratiti pravice do tega, da ga ne ubijejo. Obe, prvo in tretje branje, se zdita napačni, prvo zato, ker je prešibko, tretje pa zato, ker je premočno. Zasluženost je pojmovno bližje pravičnosti kot (intrinzični) dobrosti (prvo branje to spregleda), vendar pa ni že tudi (kot zmotno predpostavlja tretje branje) identična z njo. Kaj pa druga in četrta interpretacija? V skladu z obema zasluženost generira *prima facie* najstvo [oughtness], ker pa velja podobno tudi za pravice, se s tem odprejo vrata za načelno prevlado zasluženosti smrti (bodisi same bodisi v kombinaciji z nekaterimi drugimi premisleki) nad morilčevo pravico do življenja.

Težava s tem zadnjim predlogom je, da se lahko brez napora domislimo situacij, ki vsaj na prvi pogled omajajo tezo, da lahko zasluženost izrine ali utiša pravice in na ta način legitimira kršitve pravic, ki jih je v običajnih okoliščinah težko opravičiti. Dolinko (1991), recimo, navaja naslednji primer. Premožni Lear ima dva sinova, Jeremyja in Howarda. Jeremy ga ima iskreno rad in je bil do njega

vedno spoštljiv in pozoren, v zadnjih fazah usodne bolezni pa je predano in požrtvovalno skrbel zanj. Howard je pridanič, ki zapravlja svoj čas in očetov denar za pijančevanje, kockanje in preganjanje deklet, za očeta pa mu je bolj malo mar (razen kadar ga potrebuje, da mu pomaga iz finančne stiske). Kot v posmeh pravici pa najde Lear veliko razumevanja za Howardove eskapade, medtem ko je do Jeremyja strog, piker in nepopustljiv. Po smrti mu sicer zapusti spodobno rento, posestvo in pretežni del premoženja pa po njegovi izrecni volji pripadeta Howardu. Najbrž se bomo strinjali, da bi si dediščino veliko bolj zaslužil Jeremy in da bi moral oče Howarda kvečjemu razdediniti. Kljub temu pa država zgolj zaradi tega po Dolinkovem mnenju ne bi smela razveljaviti Learove oporoke, odvzeti podedovanega premoženja Howardu in ga predati Jeremyju, ki si ga je edini zaslužil. S tem bi namreč, tako Dolinko, Howardu kratili pravico do dediščine, pravico, ki jo ima kljub temu, da si ne zasluži niti centa podedovanega bogastva. Toda ali omenjeni primer res omaja našo vero v primerjalno moč moralnih zaslug? Ne bi je smel. V navedenem primeru ima namreč nezaslužni sin, ki mu je oče v oporoki zapustil večino premoženja, kvečjemu zakonsko pravico do dediščine, moralne prav gotovo ne. Naša intuicija, da mu pravica do dediščine zgolj zato, ker si je ni zaslužil, ne ugasne, se tu ujame v past dvoumnosti izraza ‘pravica’. Premisa, da nehvaležni sin tako pravico ima, še več, da jo ohrani, tudi če si dediščine sploh ni zaslužil, je resnična, če imamo v mislih zakonsko pravico, ne pa tudi, če gre za moralno pravico – prav obstoj tovrstne pravice pa zatrjuje sklep argumenta. Tudi če se torej strinjamo s Feinbergovo umestno opazko, da »je dejstvo, da si *A* zasluži *X*, vedno tehten razlog, ne pa tudi nujno odločilen *[conclusive]* razlog za to, da mu damo *X*, ker lahko nad njim v procesu razmišljanja o tem, kako bi ga morali obravnavati, če upoštevamo vsa relevantna dejstva, prevladajo drugi premisleki, ki nimajo nič opraviti z (ne)zasluženostjo *X*-*a*« (Feinberg, 1970: 60), Dolinkov primer ne dokazuje, da moralna zasluga ne more odtehtati, izriniti oziroma utišati z njo nezdružljive moralne pravice. Dejstvo, da si morilec zasluži smrt, torej vsaj v načelu lahko razveljavi, spodkoplje oziroma utiša njegovo pravico do življenja.[24]

Abolicionistom so pri kritiki poskusov enačenja pravične z zasluženo in zaslužene s smrtno kaznijo na voljo vsaj tri poti: (i) zavrnejo lahko sam pojem zasluge in govorjenje o zaslužnosti kot nekaj, kar je prej izraz in projekcija psihološke potrebe kot pa prvina moralne realnosti; (ii) zanikajo lahko, da bi si kdorkoli kdaj zaslužil gorje, kaj šele smrt; ali pa (iii) priznajo, da je gorje včasih sicer zasluženo, da pa to ne more biti nikoli samo po sebi zadostno opravičilo za kaznovanje (morda zato, ker se ne da nikoli določiti, koliko gorja si kdo zasluži v zameno za gorje, ki ga je sam povzročil, ali pa zato, ker ne obstaja skupen imenovalec med stopnjo krivde in velikostjo kazni, ki bi omogočal pretvorbo

[24] Za podrobnejšo kritiko Dolinka glej Fischer (2006).

povzročenega gorja v zasluženo gorje) (Zimmerman, 2011: 166). V nadaljevanju si bomo nekoliko pobliže ogledali drugo možnost.

Nezadovoljstvo z zasluž(e)nostjo se napaja iz več virov (Klampfer, 2014a). Enkrat ga motivirajo ontološki pomisleki (objektivne, dekontekstualizirane zaslužnosti sploh ni), spet drugič pa išče oporo v epistemoloških argumentih (ker ne poznamo vpliva genov in okolja/okoliščin na posameznikove odločitve in dejanja, je nemogoče kadar koli z gotovostjo reči, kakšno ravnanje, torej tudi kakšno nagrado ali kazen, si kdo zasluži). Zagovornik argumenta iz zasluž(e)nosti mora zato zavrniti dva očitka: (i) da ni prave podlage za pripis zasluž(e)nosti, in pa (ii) da ni mogoče v prid sodbam o (ne)zasluž(e)nosti kazni nikoli navesti zadostne evidence ali dokaznega gradiva ter da so zato te vedno, brez izjeme, razumsko neupravičene.[25]

Zamisel, da si vsaj storilci najhujših zločinov včasih zaslužijo, da jih usmrtimo, bi lahko nasprotniki smrtne kazni izpodbijali posredno, z zanikanjem odgovornosti. Odgovornost za zločin in njegove posledice je, vsaj na prvi pogled, nujni oziroma potrebni pogoj za zasluženost kazni – samo če sem polno odgovoren za storjeni zločin, si lahko zaslužim takšno ali drugačno kazen. To načelo mora še tem bolj veljati za najhujšo možno kazen, smrtno obsodbo. Toda nihče ni polno odgovoren za svoja dejanja ali pa odgovornosti vsaj ni mogoče nikoli odmeriti z zadostno gotovostjo in natančnostjo. Ergo, smrtna kazen ne more biti nikoli zaslužena.

Zelo podoben argument proti smrtni kazni iz pomanjkanja osebne odgovornosti posameznika za zločin ponuja Jan Svitak:

> »Navidezno pameten argument je zahtevati odgovornost človeka za zlo, ki ga je povzročil. Vendar pa lahko to odgovornost zahtevamo le pri normalnih ljudeh. Vsak umor je nenormalen in je običajno izraz nenormalnih situacij. Tudi v primerih, ko je umor storjen kot hladno premišljen zločin, je treba upoštevati nenormalnost storilca. Pri tej nenormalnosti je vedno in v vseh okoliščinah soudeležena družba. *Za morilca je vedno soodgovorna družba. Z usmrtitvijo se družba znebi odgovornosti za družbeno sestavino morilčeve osebnosti, znebi se svojega deleža odgovornosti. Hlini totalno osebno odgovornost storilca, čeprav nikoli ni odgovoren sam človek. ... Če je človek sinteza dednih vlog, družbenih odnosov in lastne odgovornosti, to pomeni, da si ni izbral niti svoje biološke osnove niti družbe*, v *kateri živi. Ne moremo ga narediti odgovornega za te sestavine njegovega življenja. Smrtna kazen pa ga*

[25] Bolj obširno in poglobljeno sem o zagatah z zaslužnostjo razpravljal v Klampfer (2014a). Za poskus zagovora zasluž(e)nosti pred ontološkim pomislekom glej Stern (1970), za oceno o (ne)prepričljivosti epistemološkega argumenta proti zaslužnosti pa Moriarty (2005).

> *naredi totalno odgovornega, pri čemer mu sodi družba, ki je morilca ustvarila«* (Svitak, 1968/1989: 182–184, moj poudarek).

Imenujmo tezo, da ni nihče polno osebno odgovoren za nič od tega, kar stori ali opusti, ontološka teza o pomanjkanju odgovornosti. Tega stališča ne smemo zamenjevati s sorodno, a nekoliko drugačno idejo, da je zaradi mnoštva in prepletenosti determinant človeškega delovanja stopnjo osebne odgovornosti posameznika za njegova dejanja težko ali celo nemogoče odmeriti z zadostno natančnostjo. Tovrstni spoznavni pomisleki so dali očitno misliti tudi Svitku, ko je zapisal:

> »Biološke strukture človeka in njegove duševnosti ne poznamo toliko, da bi lahko ocenjevali njegovo odgovornost v času, ko ubija. Bodisi da ravna v abnormalnem afektu z zmanjšano samokontrolo, bodisi da je hladno orodje tiste nenormalnosti, katere žrtev je sam. Morilec je vedno nenormalen« (prav tam: 184–185).[26]

Ali je zgornji argument zdrav? Več pomanjkljivosti ga pesti. Prvič, ključna domneva, na katero se opira, ki pa se je, začuda, sploh ne potrudi upravičiti, pravi, da kazen za zločin ne more biti primerna, zaslužena, če ni akter dokazano *polno* osebno odgovoren zanj. Ni jasno, kaj natančno ima Svitak v mislih, ko govori o 'polni' odgovornosti. Kontekst daje slutiti, da smo v polnem pomenu besede osebno odgovorni za poljubno dejanje samo takrat, ko smo odgovorni za vsak člen vzročne verige, ki je privedla do tega dejanja. Ker pa kroji vsako našo premišljanje, odločitev, namero in način njene uresničitve vrsta bioloških, sociooloških in psiholoških dejavnikov, na katere nimamo nobenega vpliva in za katere zato ne moremo biti osebno odgovorni, in ker sega vzročna veriga v nekem smislu daleč v preteklost, v čas pred našim obstojem, se ideja o polni odgovornosti po Svitku izkaže za v najboljšem primeru naivno, v najslabšem pa nadvse nevarno zablodo. Toda tak argument je premočan – ne glede na to, za katero branje se odločimo, za ontološko ali epistemološko, argument iz pomanjkanja odgovornosti spodkoplje idejo o zaslužnosti sleherne, ne le smrtne kazni (in nagrade). Nobena kazen (pa tudi nagrada) potemtakem ne more biti zaslužena, posledično pa tudi (ne)pravična ne, in zato bi bilo edino dosledno, da – ob predpostavki, da nobena kazen ni upravičena, če ni zaslužena – institut in prakso kaznovanja preprosto odpravimo.

Nasprotnik smrtne kazni bi se lahko poskusil takemu sklepu izogniti rekoč, da je smiselno akterjevo (onkraj razumnega dvoma dokazano) polno odgovornost zahtevati samo v primeru najhujše, tj. smrtne kazni. Tak manever pa ne obeta veliko. Pogoj odgovornosti namreč določa, da je mogoče kazen izreči samo

[26] Za prepričljiv zagovor nasprotnega stališča, da so namreč nekatere značajske in osebnostne hibe takega značaja, da štejejo bolj med obremenilne kot olajševalne okoliščine, glej Schopp (2010).

tistemu storilcu, ki je za zločinsko dejanje odgovoren (v smislu, da dosega vrednost, ki ga na namišljeni lestvici postavlja nad določen prag), in ne, da naj bo višina kazni sorazmerna s stopnjo sodnikove gotovosti, da je to res tako (tj. s subjektivno verjetnostjo sodnikovega prepričanja, da je bil storilec v času dejanja prišteven oziroma odgovoren za svoje ravnanje). Pogoj odgovornosti tako sodniku prepoveduje, da bi se storilcu za morebiten dvom o njegovi odgovornosti za zločin oddolžil z ustrezno blažjo kaznijo.[27]

Toliko za pokušino. Idejo o zaslužnosti pesti poleg majave ontološke podlage (od česa je odvisna zasluga?) in z njo povezanih spoznavnih zadreg (kako odmeriti velikost nagrade ali kazni, ki si jo je posameznik s svojimi odločitvami in dejanji zaslužil?) še kup drugih težav. Argument iz zasluž(e)nosti šepa že kot podlaga za rešitev problema kaznovanja nasploh (Boonin, 2008), v kontekstu poskusov upravičenja smrtne kazni postanejo njegove hibe le še bolj izrazite. Poglavitna je nedvomno ta, da se opira na maloštevilne, zato pa tem bolj razširjene moralne intuicije glede najhujših zločinov. Le redki bodo najbrž zanikali, da si vsaj najbolj okoreli (tj. nepopravljivi, nespravljivi, neskesani, sadistični) morilci zaslužijo smrt. A tako soglasje ima zelo omejen argumentativni domet. Samo če je storilec moril hladnokrvno in premišljeno, iz skrajno nizkotnih vzgibov, če svojega dejanja ne obžaluje oziroma se zanj ne kesa in če ga prav nobena kazen ne bo uspela prevzgojiti, se večina strinja, da bi si za svoje ravnanje zaslužil smrt. Brž ko začnemo to ali ono spremenljivko v moralni enačbi variirati, pa se vsesplošno soglasje o tem, kakšno kazen bi si storilec zaslužil, podre. Ali se lahko odkupi s priznanjem in vzornim sodelovanjem pri preiskavi? Kaj pa z naknadnim kesanjem ali obžalovanjem? In kaj če je ravnal v usodni, a po svoje opravičljivi zmoti (bodisi o dejstvih bodisi o vrednotah)? Ali pa pod vplivom sicer upravičenega, a nenadzorovanega obupa, jeze ali ljubosumja? Z variiranjem spremenljivk se, skratka, kaj kmalu znajdemo v običajnem kaosu izključujočih se intuicij o tem, ali in kolikšno kazen si dotični akter sploh zasluži.

5. Nekaj metodoloških implikacij

Kakšen poduk lahko potegnemo iz zagat in težav, s katerimi se soočamo, ko skušamo določeni praksi ali ustanovi nasprotovati v imenu univerzalne in ‘neodtujljive’ pravice do življenja? Več jih je, ne en sam. Prva implikacija je bolj lokalnega značaja in manj zanimiva, tudi zato, ker so nanjo v preteklosti že opozarjali številni kritiki, izvira pa iz pomanjkanja temeljnega soglasja o tako rekoč slehernem elementu omenjene pravice – njenem predmetu ali vsebini

[27] Višina odmerjene kazni ne le da sme, ampak mora biti sorazmerna z ugotovljeno stopnjo storilčeve odgovornosti – manj ko je ta odgovoren za prestopek ali zločin, nižjo kazen si zasluži. Vendar pa ugotovljene stopnje storilčeve odgovornosti ne smemo zamenjevati s trdnostjo sodnikovega prepričanja oziroma stopnjo njegove subjektivne gotovosti, da je obtoženec zagrešil očitani mu zločin in/ali da je zanj kazensko odgovoren.

(Pravica do česa točno je pravica do življenja?), obsegu (Kdo ali kaj vse jo premore?), značaju (Če je že ni treba pridobiti, ali jo je mogoče vsaj zapraviti? Ali se ji lahko prostovoljno odrečemo?) in njeni normativni moči (Kolikšno težo ima v primerjavi z drugimi moralno relevantnimi premisleki, ob katere vsaj občasno trči – z drugimi pravicami, temeljnimi moralnimi dolžnostmi, zaslužnostjo ipd.?). Vendar pa bi bilo krivično, če bi za vse prepreke na poti do moralnega ovrednotenja smrtne kazni okrivili nedoločenost, neopredeljivost, nejasnost ene same, čeravno še tako elementarne pravice. Težave so bolj načelnega značaja in pestijo vsak argument, v katerem skušamo moralne sodbe izpeljati iz premis o takih ali drugačnih moralnih pravicah. Zagovorniki te v javnosti priljubljene strategije se namreč znajdejo pred naslednjo dilemo: zatrjevane pravice lahko pustijo bolj ali manj neopredeljene, lahko pa jih skušajo podrobneje opredeliti; v prvem primeru bodo uspeli premisam zagotoviti široko soglasje, a za ceno tega, da bodo hkrati močno poglobili prepad med njimi in želenim sklepom; v drugem primeru pa jim bo uspelo vrzel med premisami in sklepom sicer zožiti, a za ceno tega, da bodo prve izgubile svojo izhodiščno samoumevnost in obvisele v zraku, brez prepotrebnega soglasja.

Pričujoča razprava o smrtni kazni (oziroma njeni moralni upravičenosti) lepo razkriva pasti, v katere se kaj hitro ujame zaletav/nepreviden zagovornik teze o logičnem, pojmovnem in metodološkem prvenstvu pravic v moralni razpravi in premišljevanju. Konceptualizacija v izrazih pravic nam včasih pomaga moralni problem oziroma zagato razjasniti, lahko pa ga oziroma jo namesto tega tudi zamegli. Če se razpravljavci na različnih bregovih ne strinjajo zgolj o obstoju določene pravice, ampak tudi o njenih drugih, pogosto bolj spornih elementih, vidikih ali plateh (predmetu ali vsebini, obsegu, naravi in primerjalni normativni moči), soglasje o končni moralni sodbi ne bi smelo izostati. Težava je le, ker v filozofsko zanimivih primerih, ki tipično delijo laično in strokovno javnost, praviloma umanjka že soglasje o seznamu konfliktnih pravic, kaj šele strinjanje o tem, kako naj bi se iztekel moralni račun, potem ko jih enkrat položimo na eno in drugo stran moralne tehtnice. Zagovornik teze o prvenstvu moralnih pravic se tako znajde v podobni zagati kot pristaši Rossovega deontološkega pluralizma – s kopico osnovnih, neizpeljanih *prima facie* pravic (oziroma tem ustreznih dolžnosti): pravico do življenja, do kaznovanja oziroma grožnje s kaznijo, do samoobrambe, vključno s paradoksno pravico samega storilca do tega, da ga kaznujejo – in brez jasne predstave o tem, kako bi se kazalo lotiti razreševanja potencialnih, bolj ko ne pričakovanih/neizogibnih konfliktov med njimi.[28]

Slabih novic pa s tem še ni konec. Pravica do življenja je za tovrsten očitek

[28] Za zanimiv poskus interpretacije in zagovora rossovske metodologije glej Strahovnik (2009). Judith Thomson (1986b) ponuja nekoliko drugačen, interesnemu pojmovanju pravic, ki je meni osebno bliže, prikrojen model določanja normativne moči posameznih pravic. Po tem modelu je pravica tem močnejša, kolikor resnejše je prikrajšanje oziroma oškodovanje, ki ga bo v primeru njene kršitve utrpel njen nosilec oz. subjekt.

morda celo bolj ranljiva kot nekatere druge pravice. Razlog za to je preprost: radodarneje ko tolmačimo njeno vsebino, več bo okoliščin, v katerih ne bo trčila le ob druge, navidez manj pomembne pravice, pač pa tudi ob enake (in zato enako pomembne) pravice drugih ljudi. Kot pozitivni pravici, pravici do pomoči pri preživetju, se ji bo to pripetilo vselej, ko bo tako pomoč potrebovalo več ljudi, kot pa jim jo lahko nudimo. Primeri, ko smo prisiljeni nekoga ubiti (tj. ko ne moremo spoštovati pravice vseh vpletenih do tega, da jih ne ubijemo), pa so že na prvi pogled neprimerno redkejši kot primeri, ko nam ne uspe rešiti vseh ogroženih življenj (tj. ko ne moremo spoštovati pozitivne pravice vseh vpletenih do nujne pomoči pri preživetju). Ta temeljna zadrega ni ostala skrita niti posameznim zagovornikom pravice do življenja. McCloskey, denimo, prostodušno zapiše: »Podobno, kot velja to za vse pravice, lahko tudi pravica do življenja trči ob druge pravice in ne moremo pričakovati, da bo v teh sporih vedno prevladala. Nekateri konflikti, v katere se zaplete, so namreč konflikti znotraj same pravice do življenja. Ta zato ne more biti prevladujoča, absolutna, neprekršljiva pravica, za kakršno jo zmotno imajo. Tem bolj, ker je, če jo razumemo kot prejemniško pravico [a *right of recipience*], praktično nemogoče izpolniti vse zahteve, ki bi lahko in ki dejansko izvirajo iz nje. Nenehno se namreč srečujemo s situacijami, ko je mogoče rešiti življenja enih ljudi samo tako, da prepustimo nemili usodi druge ljudi« (McCloskey, 1975). Za logičen korak naprej in priznanje, da je ta pojem kot miselno orodje neuporaben, pa mu vendarle zmanjka poguma ali, bolje, miselne doslednosti.

Če povzamem. Kopičenje in množenje pravic je moralni presoji prej v breme kot v pomoč. Tem bolj, ker nas prevajanje slehernega moralnega premisleka v jezik pravic ne sili le v neobvladljivo inflacijo pravic prvega reda (tj. pravic do dobrin, storitev, dejanj ipd.), temveč tudi v nepregledno uvajanje pravic višjega reda (ti. *'enforcement rights'* , pravic do uveljavljanja oziroma varstva svojih pravic). Konflikte med pravicami naj bi v skladu s tradicionalno doktrino razreševali s pomočjo načela sorazmernosti *[proportionality requirement]*. Če imamo pravico do ϕ, potem bi morali imeti tudi pravico do tega, da to svojo pravico zavarujemo pred posegi drugih – pravica, ki je ne bi smeli braniti pred kršitvami, bi bila namreč pravica samo na papirju. Take pravice drugega reda, denimo, uveljavljamo vsakič, ko s silo branimo svoje življenje, svobodo ali premoženje. Vendar pa svojih pravic ne smemo braniti za vsako ceno in na poljuben način. Uveljavljanje naših obrambnih pravic omejuje načelo sorazmernosti pravico do zaščite svoje pravice do 4 pred grožnjo lahko uveljavljamo le, če s tem ne posežemo prekomerno v pravice koga drugega do ψ, tj. če je pravica, ki jo zaradi ohranitve lastne pravice žrtvujemo, manj (ali najmanj enako) pomembna kot pravica, ki jo skušamo na ta način zavarovati. Toda tak govor ustvarja zmedo. Ali ne bi bilo veliko enostavneje, če bi namesto uvajanja pravic drugega reda (pravice do varstva ali uveljavljanja s silo pravic prvega reda) preprosto rekli: Pri

zaščiti svoje pravice do 4 smem poseči v pravico nekoga drugega do *y*, če je, prvič, pravica do g vsaj tako ali bolj pomembna od pravice do *ψ*, in, drugič, če se grožnje moji pravici do 4 ne da enako učinkovito odvrniti s posegom v kako manj pomembno pravico, kot pa je pravica do ψ?[29]

6. Sklep

V pričujočem članku sem se obregnil ob eno bolj priljubljenih argumentativnih strategij v razpravi o smrtni kazni. Abolicionisti smrtno kazen pogosto zavračajo zato, ker naj bi oblast z njo zagrešila podoben moralni prekršek kot zločinci, ki jih na ta način kaznuje, namreč nekaterim ljudem kratila pravico do življenja. Žal pa ta strategija, kot se je izkazalo, ni pretirano prepričljiva. Tudi če vzamemo pravico do življenja skrajno resno, le redki med nami iskreno verjamejo, da je absolutna in neprekršljiva. Kot vsako drugo pravico jo mora biti mogoče zapraviti in/ali se ji odreči. Moralno tehtnico lahko za povrh na drugi strani obtežimo s celo vrsto tehtnih moralnih premislekov – od drugih pravic, ob katere lahko trči, do dolžnosti in zaslužnosti – in te bi znale če že ne vsaka zase, pa vsaj v seštevku tehtnico nagniti na svojo stran. Prehod od priznanja, da pripada pravica do življenja tudi najbolj okorelim zločincem, do načelne, vsesplošne prepovedi smrtne kazni je torej vse prej ko gladek. Prispevek sem zaključil z nekaj kritičnimi opazkami o čedalje bolj prevladujoči, za moralno raziskovanje pa škodljivi razvadi, da se vse moralne dileme prevaja v jezik (konfliktnih) moralnih pravic.

Kaj je, če odmislimo kritiko moralne metodologije, vsebinski poduk te zgodbe? Ali nisem abolicionistom iz rok izbil njihovega najmočnejšega orožja in tako hote ali nehote pomagal do zmage retencionistom? Tak sklep bi bil prenagljen. Z zavrnitvijo argumenta iz pravice do življenja se tehtnica v razpravi o moralnosti smrtne kazni še ne nagne odločilno na stran njenih zagovornikov. Čisto mogoče je namreč, da je, kot dokazujem na drugem mestu (Klampfer, 2014b), smrtna kazen kljub temu krivična (in zato vredna najostrejše moralne obsodbe) v primerjalnem ali relacijskem pomenu te besede. Vsi abolicionisti take pomoči ne bodo cenili. Domet argumenta iz primerjalne krivičnosti smrtne kazni je namreč po njihovem preveč omejen, ker ne seže dlje od obsodbe obstoječe, bolj ali manj diskriminatorne prakse izrekanja in izvajanja smrtne kazni. Toda kaj če relacijska krivičnost le ni čisto obrobna, naključna in odpravljiva pomanjkljivost obstoječe prakse izrekanja in izvrševanja smrtne kazni? Kaj če je, kot daje slutiti razpoložljiva empirična evidenca in dolga zgodovina spodletelih kazenskopravnih reform, neizbrisno vpisana v samo idejo smrtne kazni in njeno

[29] Čemur bi lahko rekli zgornji in spodnji prag dopustnega posega v pravice drugih ljudi (oziroma živih bitij nasploh).

pravno implementacijo? Karte so v tem primeru na novo premešane in igra se pričenja znova.

CAPITAL PUNISHMENT AND THE RIGHT TO LIFE

The paper deals with one particularly popular and widespread argument against capital punishment, the appeal to a universal and inalienable right to life. While most legal documents explicitly assert the latter as one of, if not the, fundamental human right(s), only a handful go a step further and try to draw direct implications for the practice of death penalty from it. Of many international organizations, *Amnesty International* is by far the most unequivocal, in that it grounds its powerful demand for the worldwide abolition of capital punishment in the right of every human being, including murderers', to life. My aim is to (re)cast some doubt on this strategy, by, first, drawing attention to the indeterminatness of this right's nature, content, scope and weight, and, second, by introducing other morally relevant considerations (competing/conflicting rights, duties, desert, and so on) which effectively block, or seriously complicate, any attempt to directly infer the prohibition on all deliberate killing, including death penalty, from an ascription of such a right. I conclude with a couple of critical observations on the predominant practice/habit of conducting our moral inquires in terms of equally basic and irreducible, but also potentialy conflicting, (*prima facie*) moral rights.

Keywords: capital punishment, right to life, right to self-defense, right to threaten, right to punish, conflicts of rights, moral desert

Literatura

Beccaria, C. (1764/2002). *O zločinih in kaznih*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Bedau, Hugo Adam (2003). »Capital punishment«. V LaFollette, H. (ur.), *The*

Oxford Handbook of Practical Ethics. Oxford: Oxford University Press, str. 705–733.

Bedau, H. A. (1989). »Ugovori proti smrtni kazni z moralnega gledišča«. V Zlobec, J. (ur.), *Smrtna kazen*. Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 233–241.

Boonin, D. (2008). *The Problem of Punishment*. New York: Cambridge University Press.

Burgh, R. (1982). »Do the guilty deserve punishment?«. *Journal of Philosophy*, 79, str. 193–213.

Dawis, L. A. (1972). »They deserve to suffer«. *Analysis*, 32/4, str. 136–140.

Deigh, J. (1984). »On the Right to Be Punished: Some Doubts«. *Ethics*, 94/2, str. 191–211.

Dolinko, S. (1991). »Some thoughts about retributivism«. *Ethics*, let. 101, str. 537–559.

Donohue, J. J. & Wolfers, J. (2005). »Uses and abuses of empirical evidence in the death penalty debate«. *Stanford Law Review*, 58, str. 791–847.

Elster, J. (2004). *Closing the Books. Transitional Justice in Historical Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fabre, C. (2007). »Mandatory rescue killing«. *Journal of Political Philosophy*. 15/4, str. 363–384.

Feather, N. T. (2002). *Values, Achievement and Justice. Studies in the Psychology of Deservingness*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Feinberg, J. (1970). »Justice and personal desert«. V Feinberg, J., *Doing & Deserving. Essays in the Theory of Responsibility*. Princeton, NJ: Princeton University Press, str. 55–94.

Finnis, J. (1973). »The rights and wrongs of abortion: a reply to Judith Thomson«. *Philosophy and Public Affairs*, let. 2, str. 117–145.

Fisher, J. M. (2006). »Punishment and desert«. *Ethics*, 117/1; str. 109–118.

Griffin, J. (2008). *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.

Hobbes, T. (2006). *Elementi naravnega in političnega prava*, Ljubljana: Krtina.

Hurka, T. (2011). »Rights and Capital punishment«. V Hurka, T., *Drawing Morals. Essays in Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, str. 201–214.

Hurka, T. (2003). »Desert: individualistic and holistic«. V Olsaretti, S. (ur.), *Desert and Justice*. Oxford: Clarendon Press, str. 45–68.

Hyman, G. (1994). »Benign and malign morality«. V Coleman, J. & Buchanan, A. (ur.), *In Harm's Way. Essays in Honour of Joel Feinberg*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 344–350.

Jankovič, I. (1989). »Argumenti proti smrtni kazni«. V Zlobec, J. (ur.), *Smrtna kazen*. Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 15–48.

Klampfer, F. (2014a). »Consequentializing moral responsibility«. *Croatian Journal of Philosophy*, let. XIV, št. 40, str. 121–150.

Klampfer, F. (2014b). »Retributivna pravičnost med zasluž(e)nostjo in nediskriminacijo: primer smrtne kazni«. *Analiza*, let. 18, št. 2 (v tisku).

Locke, J. (2010). *Dve razpravi o oblasti. Pismo o toleranci*. Ljubljana: Krtina.

McCloskey, H. J. (1975). »The right to life«. *Mind*, 84 (335), str. 403–425.

McMahan, J. (1994). »Self-Defense and the Problem of the Innocent Attacker«. *Ethics*, 104/2, str. 252–290.

McMahan, J. (2005). »The basis of moral liability to defensive killing«. *Philosophical Issues*, 15, str. 386–405.

Mill, J. S. (1868/2006). »Za smrtno kazen«. *Filozofija na maturi*, 12/1–2, str. 55–56.

Moriarty, J. (2005). »The epistemological argument against desert«. *Utilitas* 17/2, str. 205–221.

Narveson, J. (2002). »Have we a right to non-discrimination?«. V Narveson, J., *Respecting Persons in Theory and Practice. Essays on Moral and Political Philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, str. 203–224.

Nathanson, S. (2005). »Why we should put the death penalty to rest?«. V Cohen, A.I. & Wellman, C.H. (ur.), *Contemporary Debates in Applied Ethics*. Oxford: Blackwell, str. 124–138.

Nathanson, S. (2001). *An Eye for an Eye? The Immorality of Punishing by Death*. 2. izdaja. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Nathanson, S. (1995). »Does it matter if Capital punishment is arbitrarily administered?«. V Simmons, J. A. idr. (ur.). *Punishment. A Philosophy and Public Affairs Reader*. Princeton, NJ: Princeton University Press, str. 308–323.

Petrovec, D. (1998). *Kazen brez zločina. Prispevek k ideologijam kaznovanja*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Primorac, I. (1978). *Prestup i kazna*. Beograd: NIP Mladost.

Primoratz, I. (1989). *Justifying Legal Punishment*. New Jersey: Humanities Press.

Quinn, W. (1995). »The right to threaten and the right to punish«. Ponatisnjeno v Simmons, J. A. idr. (ur.), *Punishment. A Philosophy and Public Affairs Reader*. Princeton, NJ: Princeton University Press, str. 47–93.

Rodin, D. (2003). *War and Self-Defense*. Oxford: Clarendon Press.

Rousseau, J. J. (2001). *Družbena pogodba*. Ljubljana: Krtina.

Ryan, C. C. (1983). »Self-Defense, Pacifism, and the Possibility of Killing«. *Ethics*, 93/3, str. 508–524.

Schmidtz, D. (2006). *The Elements of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schopp, Robert F. (2010). »' So Sick He Deserves It': Desert, Dangerousness, and Character in the Context of Capital Sentencing«. V Campbell, O'Rourke & Silverstein (ur.), *Action, Ethics and Responsibility*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Sher, G. (1987). *Desert*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Sher, G. (1984). »Right-violations and injustices: can we always avoid tradeoffs?«. *Ethics*, 94/2, str. 212–224.

Simmons, J. A. (1991). »Locke and the right to punish«. *Philosophy k Public Affairs*, 20/4, str. 311–349. Ponatisnjeno v Simmons, John A. idr. (ur.), *Punishment. A Philosophy and Public Affairs Reader*. Princeton, NJ: Princeton University Press, str. 219–257.

Simmons, J. A. idr. (ur.)(1995). *Punishment. A Philosophy and Public Affairs Reader*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Slemrod, J. (2006). »The consequences of taxation«. *Social Philosophy & Policy, 23/2*, str. 73–87.

Smilansky, S. (2006). »Control, desert, and the difference between distributive and retributive justice«. *Philosophical Studies*, 131, str. 511–524.

Steiker, C. S. (2005). »No, Capital Punishment Is Not Morally Required:

Deterrence, Deontology, and the Death Penalty«. *Stanford Law Review*, 58, str. 751–768.

Stern, L. (1970). »Deserved punishment, deserved harm, deserved blame«. *Philosophy*, 45 (174), str. 317–329.

Strahovnik, V. (2009). *Moralne sodbe, intuicije in moralna načela*. Velenje: Inštitut za simbolno analizo in razvoj informacijskih tehnologij.

Sunstein, C. & Vermeule, A. (2005). »Is Capital punishment morally required?

Acts, omissions and life-life tradeoffs«. *Stanford Law Review*, let. 58, str. 703–750.

Svitak, I. (1968/1989). »Ne smrtni kazni«. V Zlobec, Jaša (ur.), *Smrtna kazen*. Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 177–189.

Thomson, J. J. (19864). »Self-defense and rights«. V Thompson, J. J., *Rights, Restitution dz Risk. Essays in Moral Theory*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, str. 33–48.

Thomson, J. J. (1986b). »Some ruminations on rights«. V Thompson, J. J., *Rights, Restitution dc Risk. Essays in Moral Theory*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986, str. 49–65.

Thomson, J. J. (1997). »V zagovor abortusa«. *Analiza*, let. I, št. 2, str. 108–123.

Walzer, M. (2006). *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. 4. izdaja. New York: Basic Books.

Zimmerman, M. J. (2011a). *The Immorality of Punishment*. Ontario: Broadview Press.

Zimmerman, M. J. (2011b). »Ross on retributivism«. V Hurka, T. (ur.), *Underivative Duty. British Moral Philosophers from Sidgwick to Ewing*. Oxford: Clarendon Press, str. 166–182.

Zlobec, Jaša (ur.)(1989). *Smrtna kazen*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Stroji, zavest in fenomenologija

Janez Bregant
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

STROJI IN ZAVEST: PROBLEM TAKŠNOSTI

Članek se ukvarja z vprašanjem, ali je fenomenalna zavest, tj. 'kako je biti', nekaj, kar je rezervirano izključno za človeka, ali pa nekaj, kar bi lahko v enem izmed možnih svetov imel tudi stroj. Iz različnih problemov zavesti izlušči tri, ki se najpogosteje povezujejo s tako imenovanim problemom takšnosti in tvorijo težek problem zavesti, tj. vprašanje, kako so lahko takšnosti fizične. Na poti do takšnega odgovora nanj, ki bi ohranil fizikalizem, stoji *argument iz znanja*, ki dokazuje, da takšnosti niso fizične, filozofi pa si glede tega, kako ga zavrniti, da ohranimo resničnost fizikalizma, niso edini. Članek s pomočjo enostavne dileme namiguje na to, da za ugotovitev tega, ali lahko obstajajo tudi zavestni stroji, takšnega soglasja sploh ne potrebujemo, saj narava takšnosti pri tem, ali lahko pripišemo fenomenalno zavest tudi, npr. robotom, nima nobene vloge.

Ključne besede: fenomenalna zavest, takšnosti, 'kako je biti', argument iz znanja, obrnjen spekter.

0 Uvod

> Zavest je bila dolgo časa izločena iz možganskih raziskav in to preprosto zato, ker je znanstveniki niso znali pojasniti. Princip, ki so se ga držali, se je glasil »Če ne veš, kako bi nekaj razložil, se delaj, kot da to ne obstaja«. Še v 80. letih 20. stoletja so nekateri znanstveniki o njej govorili omalovažujoče, npr. Stuart Sutherland, ki je bil takrat direktor *Centra za raziskovanje percepcije in kognicije na Univerzi Sussex*, je imel o njej takšno mnenje: »Kolikor je meni znano, ni bilo o zavesti napisanega nič takega, kar bi bilo vredno papirja, na katerem je bilo objavljeno« (Copeland, 1993: 163–164). Danes je stvar drugačna, raziskovanje zavesti ni več zanemarjeno, na empirični ravni poteka znotraj nevroznanosti, na teoretični znotraj filozofije, obe ravni njenega raziskovanja pa se trudi pokriti psihologija. Freud je nekoč pripomnil: »O tem, kaj mislimo z zavestjo, ne rabimo razpravljati: to je več kot jasno« (Freud, 1932: 76–77).

Danes je več kot jasno tudi to, da se je hudo zmotil. Pojem zavesti namreč označuje več različnih pojavov, ki so med seboj le ohlapno povezani. Ker namen tega članka ni razpravljati o definicijah zavesti, ne glede na to, kako različne so lahko,[1] se bomo osredotočili zgolj na tisto, za katero se zdi najmanj verjetno, da bi jo lahko pripisali tudi strojem. Gre za tako imenovano *fenomenalno zavest*, ki jo običajno opisujemo z besedno zvezo 'kako je biti' in v slovenščini imenujemo *takšnost*, medtem ko je v tuji literaturi za njeno označitev uveljavljen latinski izraz *quale* (mn. *qualia*). V tem pomenu ima bitje zavest, ko njegove čutne interakcije z okoljem vsebujejo tudi kvalitativna subjektivna izkustva tega, kar zaznava, npr. občutke, kako je biti žejen, kako je biti bolan, kako je biti zaljubljen itd. Fenomenalna zavest vključuje naslednje:

(i) zaznavno izkustvo: *videti* rdeč paradižnik, *slišati* violino, *vohati* gorgonzolo, *okušati* česen, *občutiti* hrapavost itd.;

(ii) telesne občutke: bolečino, srbenje, lakoto, žejo, vročino itd.;

(iii) čustva: strah, veselje, ljubezen, obžalovanje, sovraštvo itd.;

(iv) razpoloženje: srečo, potrtost, mirnost, dolgočasnost, napetost itd.

Ni pa to, kako je biti' bistven del vsake zavesti, ni ga zaslediti pri tako imenovani *intencionalni zavesti*, tj. pri prepričanjih, mišljenju, željah, namerah ipd., saj npr. misli za to, da bi obstajala, ne rabim čutiti.[2]

Vprašanje, na katerega bomo skušali najti odgovor, je, kdo ali kaj ima lahko fenomenalno zavest, z drugimi besedami, ali je to nekaj, kar je rezervirano izključno za človeka, ali pa nekaj, kar bi lahko v enem izmed možnih svetov, če že ne v dejanskem, imel tudi stroj. Kljub temu, da se zdi slednje za večino ljudi malodane heretično, saj stvaritev iz plastike, silikona, železa itd. ne more imeti podobnega kakovostnega izkustva, ko zagleda npr. rdeč paradižnik, kot ga imamo mi, bomo navijali za to, da lahko fenomenalno zavest pripišemo komurkoli ali čemurkoli, r bi bilo zgrajeno na ustrezen način in tako tudi računalnikom. Ker moramo tudi oje obravnavati kot zavestne sisteme, če so takšnosti fizične – v nasprotnem imeni bi za »merjenje« istih pojavov uporabljali različne standarde, zaradi česar bi nas lahko nekdo obtožil *šovinizma vrst*, ki favorizira ljudi pred stroji, ko za to ni nobene osnove -, bi bil za naš uspeh dovolj že prepričljiv argument, ki bi dokazal, da so takšnosti resnično fizične. V prvem delu članka je tako predstavljena kratka novejša zgodovina zveze med zavestjo in znanostjo, v drugem pa problemi zavesti, kot jih je zbral in uredil Tye (1995),

[1] Npr. (i) zavest kot sposobnost zaznavati svet s pomočjo čutnih organov in sposobnost razmišljati, tehtati, soditi, predpostavljati, načrtovati ipd., (ii) zavest kot posedovanje nekega kontrolnega sistema *X* višjega reda, ki je zmožen nadzorovati večino kognitivnih stanj in procesov, pri čemer sam ni zavesten, ter tiste, ki izpolnijo osnovne pogoje," naredi"' zavestne, to pa se zgodi takrat, ko se jih zavem, (iii) zavest kot očitno stanje biti buden, (iv) zavest kot občutljivost za določeno razsežnost človekovega obstoja (npr. politična zavest), (v) zavest kot samozavedanje ali »jaz«, (vi) zavest kot metaforični »notranji prostor« itd. (Copeland, 1993: 164)

[2] Tukaj sicer med filozofi ni enotnega mnenja, nekateri menijo, da obstaja tudi fenomenalna intencionalnost, *glej* npr. Kriegel (2013), sami pa se bomo držali bolj tradicionalnega pogleda. (1980), Block s

izmed katerih predvsem trije tvorijo tako imenovani *problem takšnosti*, ki je osrednja tema naše razprave. Tretji del članka opisuje dva znana argumenta proti fizikalistični rešitvi problema takšnosti, ki bi omogočala pripisovanje zavesti tudi strojem, »kako je biti netopir« in »Marijino sobo«. V četrtem so predstavljene različne bolj ali manj uspešne obrambe fizikalizma, ki tako v večji ali manjši meri odpirajo prostor, v katerem bi lahko obstajali tudi zavestni računalniki, v petem, sklepnem delu članka, pa enostavna dilema, ki jasno zagovarja pripisovanje takšnosti tudi npr. robotom, in to ne glede na to, ali je zavest fizična ali nefizična.

1 Zavest in znanost

Idejo o zavestnih strojih temelji na funkcionalističnem prepričanju, da ni pomembna zgradba bitja, ampak opravljanje funkcije, ki jo mentalni pojavi imajo. Po njem niso mentalna stanja nič drugega kot notranja/fizična stanja s tipičnimi vzroki in tipičnimi učinki. Ker lahko isti psihološki opis z vidika zgradbe zadovoljijo povsem različni organizmi, tudi takšni brez nevronov, se zdi, da je pot do zavestnih strojev odprta. O tem, ali je funkcionalizem sprejemljiva teorija, smo pisali v eni izmed prejšnjih številk *Analize*,[3] kjer smo povzeli glavne argumente, s katerimi ga njegovi nasprotniki zavračajo, omeniti pa velja, da funkcionalizem kljub temu, da mentalna stanja identificira z njihovimi vzročno-funkcionalnimi vlogami, ohranja *fizikalizem*, ki v svoji najsplošnejši obliki pravi, da je vse, kar obstaja, sestavljeno iz fizičnih delcev.[4]

Nedvoumno je, da znanost navija za fizikalizem,[5] vprašanje pa je, ali lahko zavest zadovoljivo pojasni. Problem zanjo predstavlja pojasnitev tega, *od kod pridejo občutki*, kar Chalmers (1996) imenuje *težak problem zavesti*, Levine (1983) pa *pojasnjevalna vrzel*. Težava je, da nam nobeno raziskovanje korelacij med možgani, tj. proženjem nevronov in občutki, npr. bolečino, ne da odgovora na vprašanje, *'kako je biti'*. Znanost lahko pojasni funkcionalne vloge različnih mentalnih stanj in najde fizične mehanizme, ki jih realizirajo, zdi pa se, da to ni dovolj; obstaja še nekaj, kar moramo pojasniti. Namreč, potem ko vemo vse o sinaptičnih povezavah med nevroni, se še vedno sprašujemo: »Zakaj to občutimo tako, kot občutimo«? Težak problem zavesti se je pojavil v drugi polovici 20. stol, kot posledica hitrega napredka znanosti, ki je grozil, da bo zavesti vzel obstoj in jo

tako izključil iz realnosti. Ko smo svet napolnili s silami, atomi in molekulami, v njem naenkrat ni bilo več prostora za drugačna in ločena zavestna stanja.

Pred 20. stol, so tudi znanstveniki menili, da obstaja neodvisna zavest, ki je

[3] *Glej* Bregant (2013).

[4] Za argumente v prid trditvi, da iz resničnosti funkcionalizma sledi neresničnost fizikalizma *glej* Block (1980), Block in Fodor (1972/1980), Putnam (1966/1975).

[5] Najbolj znan nevroznanstvenik, ki je zagovarjal (interakcijski) dualizem, je bil Eccles (1994).

ločena od kakršnekoli snovi, še več, zavest je bila tista, ki je bila temeljna, ne pa snov, kot se razlaga danes. Ni jih bilo malo, ki so trdili, da »Kamni, palice in ostale fizične stvari nimajo nobene druge realnosti razen tiste, ki jo dobijo s čutnim zavedanjem«, kar pomeni, da materialni svet sploh ni obstajal (Papineau, Selina, 2000). Ideja je čudna, le kdo bi danes to trdil, ne da pa se je tako lahko zavrniti: idealist seveda dovoli, da vidimo kamen, zanika le, da je vzrok za to vidno izkustvo neka materialna substanca. In kako lahko to zavrnemo glede na to, da bo vsak naš naslednji dokaz za nasprotno spet zgolj vidno izkustvo, tj. predstava predmeta, nikoli pa neposreden materialni predmet (substanca)? Najbolj znan zagovornik idealizma je bil prej ko slej Berkeley (1710/1976), razvil pa ga je kot kritiko *reprezentacionalizma*, ki ga je v približno istem času zagovarjal Locke (1689/2012). Berkeley je napadel Lockovo razlikovanje med primarnimi in sekundarnimi kvalitetami, ki ga v duhu ene izmed trditev reprezentacionalizma, tj. da so nam pri spoznavanju predmeta neposredno dostopne zgolj njegove reprezentacije/predstave, sam predmet pa ne, ki jo imenujemo *epistemološki antirealizem*, Locke ne more upravičiti. Berkeleyjeva ideja je bila, da razlike med enimi in drugimi ne moremo dokazati, ko pa so vse predstave, ki jih imamo, oblikovane v duhu, saj so zunanji predmeti zaznani zgolj posredno, zaradi česar so izključno čutne predstave in nič drugega.

V 20. stol, so se psihologi, gnani s prepričanjem, da znanstvena psihologija ne more temeljiti na introspekciji subjektivnega izkustva, tj. posameznikovi oceni lastnih občutkov, ampak na eksperimentalnem raziskovanju obnašanja, že obrnili proti idealizmu. V filozofiji je v tem času idealizem zagovarjal Russell, na drugi strani pa je imel hudega nasprotnika v Wittgensteinu, ki je menil, da govorjenje o mentalnih dogodkih ne more biti stvar zasebne introspekcije, saj potem sploh ne bi vedeli, o čem govorimo. V podporo tej trditvi je navajal miselni eksperiment, ki ga imenujemo »hrošč v škatli«. Zamislimo si ljudi, ki imajo škatle, v njej pa (domnevno) hrošče, no, vsaj obnašajo (govorijo) se tako, kot bi jih imeli. Težava je, da če vsebina njihovega govora (zavestnih mentalnih stanj) ni objektivno preverljiva, nikoli ne moremo vedeti, kaj imajo v škatlah – lahko res hrošče, lahko kaj drugega, lahko pa ničesar (Wittgenstein, 1953/1977). Enako naj bi veljalo tudi za pripisovanje zavesti: sistem, organizem ali bitje ima zavest, če se obnaša na ustrezen (določen, tipičen) način, npr. če je žejen, potem pije. Ker takšna teorija duha ne ponuja odgovora na to, kaj so mentalna stanja, ampak, kako jih analiziramo, jo imenujemo (analitični ali) *logični behaviorizem*. Danes je njegova ideja o tem, da lahko nekaj o mentalnih pojavih vemo zgolj na osnovi javno opazljivega in preverljivega obnašanja, preživeta.[6] Sta pa logični in v psihologiji metodološki behaviorizem vsak s svojimi pogoji za pripisovanje zavesti tlakovala pot, ki je vodila do končne zavrnitve tradicionalne slike zavesti, po kateri je ta bila prej ločena od snovi.

Kakorkoli, to se še ne bi zgodilo tako hitro, če ne bi k temu pripomogel nagel

[6] Za njegovo kritiko *glej* npr. Putnam (1963/1980).

razvoj nevrofiziologije v zadnjih 100 letih. Načrtala je nevronsko mrežo in analizirala mehanizme, ki so dogovorni za aktivnost nevronov, zaradi česar vemo o kemiji sinaptičnih povezav, tj. molekulah nevrotransmiterjev, s katerimi živčne celice komunicirajo med sabo, danes več kot kdajkoli prej. Seveda to ni končni dokaz za to, da v zvezi z zavestjo ne delujejo neke posebne mentalne sile, je pa to sedaj vsekakor manj verjetno (Papineau, Selina, 2000).

2 Številni problemi zavesti

V luči prepričanja, da je najboljša ontološka teorija v tem trenutku fizikalizem, Tye (1995) vsem njegovim zagovornikom v brk vrže deset problemov, katere morajo rešiti, da zavest ne bi ostala zunaj njega in plavala na nebu brez materialnega sidra. V nadaljevanju bomo vse probleme na kratko predstavili, osredotočili pa se bomo na zadnje tri, ki podrobneje razlagajo in izražajo težak problem zavesti, s skupnim nazivom pa jih bomo od sedaj naprej preprosto imenovali *problem takšnosti*.

(1) Problem dvojnikov

Predpostavimo, da je najboljša fizikalistična teorija duha funkcionalizem, kar je z našega stališča, če zagovarjamo zavestne stroje, tudi najbolj smiselno, saj jim je ta, kot smo že omenili, najbolj naklonjena, in si oglejmo, s katero težavo se srečamo že takoj na začetku.

Vprašajmo se, kaj imajo vsi primerki bolečine skupnega, da so sploh primerki bolečine? Funkcionalistov odgovor na to vprašanje je jasen, in sicer tipične vzroke, tj. fizične dražljaje ali mentalna stanja, npr. poškodbo ali travmo, in tipične učinke, npr. kričanje in željo po prenehanju. Vendar se zdi, da mentalni pojavi, za katere so značilne takšnosti, tj. *fenomenalni pojavi*, vsebujejo še nekaj več od golega opisa v pojmih njihovih vzročno-funkcionalnih vlog. To prikazuje naslednji miselni eksperiment, ki ima svoje zametke že pri Descartesu (1637/2007) in njegovem zanikanju tega, da bi lahko bili avtomati kadarkoli zavestni, razvil pa se je v 70. letih 20. stol, kot orožje za boj proti fizikalizmu nasploh.[7]

Predstavljajte si bitje, ki je molekulski duplikat vas samih, tj. s fizičnega vidika je z vami povsem identično, nima pa nobene zavesti oziroma občutkov. Gre za tako imenovanega filozofskega zombija, ki se razlikujejo od filmskega zombija: filmski je neroden, nad svojim obnašanjem nima nadzora, prehranjuje se z ljudmi in ni nujno brez takšnosti, filozofski pa se od nas razlikuje zgolj v tem, da nima fenomenalnega izkustva, kar pomeni, da se tudi obnaša na povsem enak način kot njegovi fizični izvirniki. Npr. ko sediva jaz in moj zombi v jazz klubu, se obnašava povsem enako, oba pijeva, kot da bi bila žejna, oba naročiva pivo, kot

[7] Shoemaker (1975), Block (1980), Chalmers (1996).

da bi marala njegov okus, oba uživava v glasbi, kot da bi imela slišno izkustvo itd. Razlika je zgolj v tem, da jaz resnično vse to izkušam, moja fizična kopija pa ne, čeprav se v naju, ker sva postavljena v isto okolje, odvijajo enaki fizični procesi. Katerikoli dražljaj, ki se pojavi kot vnos, bo moja kopija obdelala na enak način kot jaz, kar pomeni, da bo tudi njeno obnašanje kot iznos enako kot moje. Skratka, vse pri njem je enako kot pri meni razen, da zanj ne obstaja to, 'kako je biti' v nekem stanju.

Zamisljivost zombijev, ki jih je uvedel Kripke (1972/2000), je tako za funkcionalizem problematična, ker zombiji, tako kot funkcionalizem to zahteva, opravljajo funkcionalno vlogo, opisano v pojmih tipičnih vzrokov in učinkov, npr. ko so žejni, pijejo, ne da bi sploh imeli kakršnokoli mentalno stanje, z drugimi besedami, identifikaciji fenomenalnih pojavov z njihovimi vzročnimi vlogami se izmuzne kvalitativna značilnost, ki jo tipično imajo, zaradi česar funkcionalizem *odsotnosti takšnosti*, kot se ta problem tudi imenuje, ne more pojasniti. Seveda takšni zombiji niso dejansko ali *nomološko* možni, tj. v aktualnem svetu z znanimi naravnimi zakoni jih ni, so pa vsaj zamisljivi in tako logično ali *metafizično* možni,[8] kar pa je dovolj, da dodobra zamajejo, če že ne porušijo, navidezno trdne temelje funkcionalizma.

Fizikalist ima kot rešitev na voljo vsaj dva odgovora, oba pa zanikata možnost zombijev: (i) maksimalni funkcionalni dvojniki – bitja, ki so enaka v smislu vseh notranjih in zunanjih vzročnih interakcij (vključno z okoljem in zgodovino) – *so* vedno enaki tudi v fenomenalnem smislu: če je mikrofizična identiteta v tem smislu nujni in zadostni pogoj za izkustveno identiteto, potem bodo vse moje fizične opije imele tudi fenomenalno zavest;

(ii) gre za dve različni zamišljanji dvojnika, med katerima lahko preskakujemo, ne pa za eno: zombija si lahko predstavljamo od zunaj (P), tj. da se obnaša povsem enako kot izvirnik (med njima je funkcionalna izomorfnost), lahko pa si ga predstavljam tudi od znotraj (0, tj. da ne čuti absolutno ničesar, ne moremo pa si tega dvojega predstavljati skupaj, saj je sklep, da zamisliti si prvo in zamisliti si drugo *zadostuje* za zamisliti si prvo z drugim, modalna zmota naslednjega tipa (Tye, 1995: 200): Možno, da P.

2. Možno, da *Q*.

3. Možno, da P in *Q*.

(2) Problem obrnjenega spektra

Drug miselni eksperiment, ki prav tako namiguje na to, da mentalni pojavi, za katere so tipične takšnosti, vsebujejo še nekaj več od golega opisa v pojmih njihovih vzročno-funkcionalnih vlog, s čimer podvomi o funkcionalizmu, sega k

[8] Vsi teoretiki se s tem ne strinjajo, za nezamisljivost zombijev *glej* npr. Harnad (1995), Tye (2006), Dennet (1991/2012).

Locku (1689/2012), orodje za zavračanje funkcionalizma pa je prav tako postal v 70. letih 20. stol.[9]

Zamislite si Janeza, ki vidi rdeče, ko vi vidite zeleno in ki vidi zeleno, ko vi vidite rdeče, tj. ko gleda rdeč paradižnik je za njega 'kako je biti' tako kot za vas, ko gledate zeleno travo, in ko gleda zeleno travo, je za njega 'kako je biti' tako kot za vas, ko gledate rdeč paradižnik. To imenujemo *obrnjeni barvni spekter* ali *obrnjena takšnost* (Block in Fodor, 1972/1980), zanj pa je značilno, da ga ima Janez od rojstva, da se dogaja v isti jezikovni skupnosti in da se Janez obnaša na enak način kot vi. Z drugimi besedami, Janez in vi sta fenomenalno različna, tj. vajini subjektivni kvalitativni izkustvi sta obrnjeni, vendar funkcionalno enaka, tj. na vprašanje, kakšne barve je paradižnik, oba odgovorita, da rdeče, pa tudi z vrta oba vedno prineseta le zrel paradižnik. To je tako imenovani klasični/tradicionalni/običajni argument iz obrnjenega spektra,[10] ki za funkcionalista predstavlja težavo, ker isti vzrok v vzročni specifikaciji vidnega izkustva povzroči isti učinek, čeprav imata Janez in vi različni takšnosti, kar kaže na to, da zavestna stanja niso del vzročno-funkcionalnih vlog oziroma, da funkcionalizem obrnjene takšnosti ne more pojasniti. Podobno kot zombiji je tudi obrnjen spekter zgolj metafizično možen, tj. mogoče si ga je zamisliti in to enostavno, ne glede na to, kako težko bi ga bilo v praksi izvesti, s čimer bi postal tudi nomološko možen.

Fizikalist se lahko iz primeža obrnjenega spektra izvije s pomočjo sklicevanja na razliko v *funkcionalni organizaciji duha* med normalnim in »obrnjenim« spoznavalcem, zaradi česar bi bila predpostavka o funkcionalni izomornosti, ki jo vsebuje hipoteza o obrnjenem spektru, neresnična. Funkcionalizem sicer res predpostavlja, da sta dva stroja izomorfna takrat, kadar izpolnita isti funkcionalni opis ne glede na to, v kolikšni meri se razlikujeta z vidika svojih strukturalnih lastnosti, ker pa to vodi do govorjenja o funkcionalni izomorfnosti sistemov, ki si glede funkcioniranja še zdaleč niso podobni, npr. mačka in mišolovka, ki sta lahko funkcionalno izomorfna zgolj na visoki ravni abstrakcije, pri podrobnejšem opisu njune funkcionalne organizacije (nižja raven abstrakcije) pa se izkažeta za bistveno drugačna in ker znotraj psihologije pojasnjevanje našega obnašanja izključno s pomočjo prikazanih funkcionalnih shem že dolgo ni več resnično, se zadnje čase vse bolj opira na strukturalne lastnosti sistemov, tj. na nevrofiziološko organizacijo naših možganov (Churchland, 2011), pri tem nima smisla vztrajati.

Funkcionalna organizacija duha očitno vsebuje vsaj dve ravni opisa, splošnejšo, po kateri sta si normalni in »obrnjeni« spoznavalec resnično podobna, npr. zunanje obnašanje, in konkretnejšo, ki se povezuje z notranjimi/strukturalnimi/fizičnimi lastnostmi organizmov, po kateri sta si

[9] Glej npr. Block in Fodor (1972/1980), Block (1980, 1990), Shoemaker (1982).

[10] Block (1990) si je izmislil drugačen obrnjeni spekter, vendar z enako uničujočimi posledicami za funkcionalizem, ki ga je imenoval *obrnjena Zemlja*.

različna, npr. nevrofiziološka zgradba. Zato je govoriti o absolutni funkcionalni izomornosti oziroma funkcionalni identiteti utopija, kljub temu, da sta si res podobna v obnašanju (višja raven abstrakcije), imata še vedno povsem različno nevrofiziologijo (nižja raven abstrakcije), in ravno to je tisto, zaradi česar se fenomenalno gledano razlikujeta, funkcionalno pa ne.

Poudariti velja, da se s takšnim odgovorom funkcionalist morebiti izogne problemu obrnjenega spektra, če pa se za predpostavko o dveh enako pomembnih delih funkcionalnih shem vendarle odloči, korenito poseže v eno izmed temeljnih načel svoje teorije, tj. zanemarjanje pomembnosti fizične zgradbe sistemov pri realizaciji zavestnih stanj, ki sega do tega, da ima lahko duha praktično karkoli, če je le ustrezno organizirano.

(3) Problem fenomenalne vzročnosti

> Če se kaj v fizičnem svetu ne zdi sporno, je to to, da fenomenalna stanja, tj. subjektivne lastnosti našega izkustva, vplivajo na naše obnašanje. Kričimo, ker nas nekaj boli, sopihamo, ker smo utrujeni, vzdihujemo, ker smo npr. žalostni, kupujemo, ker nekaj potrebujemo, pijemo, ker smo žejni itd. Z drugimi besedami, za vsak opisani učinek obstaja mentalni vzrok in niti slučajno ne dvomimo, da so v tem smislu mentalna stanja vzročno učinkovita. Prav tako pa ne moremo ali ne želimo zanikati, da obstaja za vsak omenjeni učinek tudi popolna fizična razlaga, čeprav vseh podrobnosti še ne poznamo: vzrok za npr. kričanje žensk, obsojenih na grmado zaradi čarovništva, je v končni fazi sprožitev motornih nevronov z vsemi svojimi kemičnimi posebnostmi. Kljub temu, da vse podrobnosti še niso znane, pa fizična razlaga, kot vidimo, ne vsebuje nobenih občutkov, čustev, razpoloženja ali česa podobnega, tj. ne vključuje nobenih subjektivnih zaznavnih lastnosti.

Vprašanje je, kako lahko potem ob dveh konkurenčnih vzročnih razlagah, mentalni in fizični, zavestna stanja vplivajo na to, kar v našem življenju počnemo ali kako lahko fenomenalni značaj izkustva bolečine vpliva na to, da vzamemo aspirin? Povedano drugače, če obstaja popolna fizična razlaga tega, zakaj se naša telesa premikajo tako, kot se, zakaj sploh rabimo in kako sploh bi subjektivna fenomenalna stanja karkoli povzročala? To imenujemo *problem -vzročne Izključitve*. Pri odgovoru nanj se znajdemo v škripcih: na eni strani se fizične razlage ne moremo kar tako odkrižati, če ne želimo priti navzkriž z dognanji znanosti in dopustiti obstoj nematerialnih »kartezijanskih duš«, na drugi strani pa se ne moremo otresti naših intuicij o mentalnih vzrokih naših fizičnih dejanj, saj nismo pripravljeni govoriti, da npr. pijemo, ker so se sprožili ustrezni nevroni. Rešitev je najti ustrezno *relacijo* med obema vzrokoma, ki bi ohranila tako mentalni realizem, tj. zavestna stanja kot vzročno učinkovita, kot fizični

monizem, tj. obstoj zgolj materialne substance.[11]

Priljubljen fizikalistični predlog, ki naj bi to zagotovil, ponuja kot takšno relacijo *supervenienco*,[12] ki jo je v sodobni filozofiji duha prvi omenil Davidson (1970/1995), trdi pa, da so zgoraj ležeče mentalne lastnosti *določene z ali odvisne od* spodaj ležečih fizičnih lastnosti v smislu, da če organizem realizira katero izmed fizičnih lastnosti, ki recimo predstavljajo popolno bazo žeje, potem realizira tudi to mentalno lastnost, in obratno, če organizem ne realizira nobene izmed lastnosti, ki predstavljajo popolno fizično bazo žeje, ne realizira niti te mentalne lastnosti. Supervenienca vsak mentalni dogodek poveže s fizičnim prostorom tako, da mu priskrbi njegovo bazo; vsak fizični dogodek iz nje pa je nujen in zadosten za pojav mentalnega življenja. S tem prepreči, da bi obstajalo še eno ontološko neodvisno področje, ki bi imelo vzročni vpliv na dogodke iz fizičnega sveta, hkrati pa s tem, ko trdi, da je duh odvisen od telesa, ponudi dobro razlago tega, kako sta mentalni in fizični vzrok istega dogodka povezana. Rekli bi lahko, da zgoraj ležeča zavestna stanja s pomočjo supervenience vzročno moč preprosto podedujejo od spodaj ležečih fizičnih stanj, ki so njihovi realizatorji, res pa je, da se vsi filozofi s tem, da to predstavlja rešitev problema vzročne izključitve niti slučajno ne strinjajo.[13]

(4) Problem prepustnosti

V kakšnem smislu so zavestna stanja prepustna? Vzemimo naslednji primer. Osredotočimo se na moder kvadrat. Intuitivno se brez težav zavemo njegove kvadratosti in modrosti kot nečesa, kar je zunaj v svetu. Gre za lastnosti površine tega predmeta, ki predstavljata *vsebino* našega zavedanja. Zdaj pa se obrnimo navznoter in se skušajmo zavesti golega subjektivnega izkustva modrega kvadrata – neke njegove notranje lastnosti, ki ga razlikuje od ostalih – ne da bi se hkrati zavedli njegovih zunanjih lastnosti (kvadratosti in modrosti) (Tye, 1995: 30).

Zdi se, da to ni mogoče; bolj ko se trudimo, bolj se zavest vrača k izkustvu kvadratosti in modrosti kot skupne lastnosti, uprimerjene na zunanjem predmetu. Ko se obrnemo navznoter, da bi imeli dostop do golega subjektivnega izkustva, tj. nečesa, kar se dogaja znotraj nas, vedno končamo pri osredotočanju na to, kar se dogaja zunaj nas (pri kvadratosti in modrosti), tj. pri njegovi vsebini oziroma, o čem je. Vprašanje je, kako je lahko fenomenalna zavest prepustna na opisan način, tj. kako je možno, da se ne moremo zavedati nobene druge lastnosti našega fenomenalnega izkustva – neke njegove notranje lastnosti, ki bi bila neodvisna od vsega drugega – ampak vedno pristanemo pri tem, o čem je?

Možen odgovor na to vprašanje je naslednji: subjektivno izkustvo predstavlja ve

[11] Za mentalno vzročnost glej npr. Heil in Mele (1995).
[12] Zanjo *glej* npr. Kim (1993).
[13] Za ugovor *glej* npr. Kim (2001).

dno zgolj svojo vsebino ali predmet, ne pa neke svoje notranje lastnosti, zaradi tega, ker je fenomenalni značaj takšnih stanj – 'kako je biti' – identičen z njihovo intencionalno vsebino, tj. občutek kvadratosti in modrosti je npr. identičen s tem, da nekaj vidimo kvadratno in modro (Tye, 1995: 136). (5) Problem superslepote

(5) Problem superslepote

Tako imenovana superslepota je pojav, pri katerem so ljudje zaradi poškodovanih možganov slepi za del vidnega polja, kljub temu pa so pod določenimi pogoji na osnovi informacij, ki jih ta del dobi, sposobni posredovati pravilne izjave o svetu, npr. glede prisotnosti, barve, položaja itd.: pravilno, recimo, ugotovijo, da je prisoten *A* in ne *B*, določijo barvo, pa tudi oko potuje enako kot pri normalnih ljudeh, ko nekaj »zagledajo«. Zdi se, da lahko takšni ljudje, če se dovolj izurijo, kar je logično možno, funkcionirajo kot normalni ljudje ne glede na to, da je del njihovega vidnega polja slep, kar pomeni, da se v njih, ko je ta del »aktiven«, ne dogaja nič fenomenalno izkustvenega. To pa kaže s stališča fizikalizma na dvoje nasprotujočih si dejstev: ali ni zavest s takšnostmi nič posebnega, saj med normalnim in superslepim spoznavalcem ni razlike (kar govori v prid fizikalizmu) ali pa ima funkcionalist star problem v nov preobleki.

Prva možnost izraža problem superslepote, ki je vprašanje, kakšna je razlika med superslepim človekom, ki brez vidnega izkustva verjame, da je npr. *A* prisoten, in normalnim človekom, ki dejansko vidi (izkuša), da je *A* prisoten? Zagovornik fenomenalne zavesti lahko podre analogijo med njima tako, da se sklicuje na štiri vidike, v katerih se razlikujeta, s čimer ohrani posebnost takšnosti in ponovno podvomi o fizikalizmu. Ti so naslednji:

(i) vsebina: izkustvo predstavlja trdno lastnost sveta, prepričanje pa ne, saj je potrebno še nekaj drugega, nepojmovnega, da nekaj dokončno verjamemo;

(ii) mehanizem: izkustvo predstavlja svet s pomočjo matric in mrež, prepričanje pa preko besed in stavkov;

(iii) vloga spomina: izkustvo ne temelji na shranjenih predstavah, prepričanje pa za prepričevanje v resničnost nečesa nima druge izbire;

(iv) kognitivni sistem: izkustvo je medsebojno usklajeno s pomočjo kognitivnega aparata, prepričanje pa je že del tega aparata (Tye, 1995: 142–143). Druga možnost fizikalizmu ni naklonjena, saj obudi vse tegobe, ki jih ima funkcionalizem s problemom dvojnika. Logična možnost obstoja superslepih spoznavalcev, ki se ne razlikujejo od normalnih ljudi, je zanj problematična, saj podobno kot zombiji tudi oni opravljajo funkcionalno vlogo, opisano v pojmih tipičnih vzrokov in učinkov, npr. ko jih vprašamo, kakšne barve je banana pred njimi, postavimo pa jo v njihovo slepo vidno polje, odgovorijo, da rumene, ne da bi sploh imeli kakršnokoli vidno izkustvo, kar pomeni, da se identifikaciji fenomenalnih pojavov z njihovimi vzročnimi vlogami izmuzne kvalitativna značilnost, ki jo po prevladujočem mnenju takšni pojavi tipično imajo, zaradi

česar funkcionalizem odsotnosti takšnosti pri superslepih ljudeh ne more razložiti.

(6) Problem lokacije

Predpostavimo, da imamo v nogi občutek nečesa bolečega, tj. v njej čutimo bolečino, pravimo pa, da nas boli noga. Ampak v resnici v naši nogi ni nobene bolečine, pa naj se nam to zdi še tako očitno, saj je bolečina tako imenovani *mentalni predmet*, katerega obstoj je odvisen od ustrezne živčne aktivnosti in predstavlja vsebino našega občutka.[14] To pomeni, da je naš občutek bolečine zmoten, ker nam pravi, da je v naši nogi bolečina, v resnici pa je tam niti slučajno ni. Vprašanje je, ali fenomenalno izkustvo resnično predstavlja svet na napačen način? (Tye, 1995: 31).

Eden izmed fizikalističnih odgovorov na to je, da ima v kontekstu, v katerem nastopajo zavestna stanja, predlog 'v' drugačen pomen, kot pa v normalnem kontekstu, kjer je razumljen prostorsko, zaradi česar lahko govorimo, da bolečina *je* v moji nogi, čeprav je tam *prostorsko* gledano ni.[15] Block (1983) to zagovarja z naslednjim argumentom:

1. Čutim bolečino v prstu.
2. Moj prst je v mojih ustih.
3. Čutim bolečino v svojih ustih.

Če razumemo V v obeh premisah prostorsko, sklep sledi in argument je veljaven, če pa 'v' v njiju razumemo v običajnem pomenu, sklep ne sledi in argument je neveljaven. To kaže na to, da je V v prvi premisi in sklepu razumljen drugače *Vprašanje je, kako)* kot v drugi premisi, kjer je razumljen prostorsko. Tako naše izkustvo sveta ne predstavlja na nepravilen način, ko govorimo, da je bolečina v moji nogi, saj s tem ne mislimo, da je tam locirana, ampak hočemo povedati zgolj, da je prišlo na tistem mestu do telesne motnje, ki pa so jo zaznali in obdelali možgani.[16]

(7) Problem tujega uda

V primeru »tujega uda« gre za neke vrste psihično motnjo, pri kateri ljudje poročajo, da občutijo svoj ud, kot da sploh ni njihov. Znan je primer moža, ki je prišel v bolnico na preizkuse in je moral nekaj časa ostati tam. Potem, ko ga je medicinska sestra pustila v postelji, mu je nekako uspelo, da je iz nje padel in pristal na tleh. Ko je opisoval, kaj se mu je zgodilo, je dejal, da je, ko se je zbudil, v svoji postelji našel nogo nekoga drugega, pravo, lepo oblikovano stvar, ki jo je

[14] Z vidika rešitve problema prepustnosti bi lahko sedaj rekli, da je mentalni predmet identičen s fenomenalnim občutkom.

[15] V tem primeru se poraja vprašanje, kaj pa potem npr. V, ko se nanaša na izkustvo, sploh pomeni?

[16] Za ugovor *glej* npr. Tye (1995).

lahko prijel v roko. Ker pa je bila čudna in hladna, jo je vrgel ven, ob metu noge iz postelje pa je na tleh nekako pristal tudi sam. In zdaj je noga, čeprav to težko verjame, pripeta na njegovo telo. Ko so mu povedali, da je želel od telesa odtrgati svojo nogo, je bil presenečen in zmeden, saj se mu ni zdela prava in resnična, ni se mu zdela del njegovega telesa (Tye, 1995: 33).

Poanta je, da ljudje s takšno težavo ud lahko identificirajo kot npr. nogo, problem je, da ga ne čutijo kot svojega oziroma se jim zdi, da gre za tujo nogo. Tako se zdi, da značilnost zavestnih stanj ni zgolj to, da npr. občutimo bolečino v nogi, ampak tudi to, da je bolečina v *naši* nogi. Problem tujega uda tako zastavlja vprašanje, kako je lahko subjekt občutka tudi sam vključen v občutek oziroma, kako lahko občutimo bolečino v svoji nogi?

Možen odgovor na to je naslednji: bolečino v svoji nogi občutimo takrat, ko imamo celostno čutno predstavo o svojem telesu, ki dano nogo povezuje z ostalim jazom in s čutno predstavo poškodbe tkiva v delu te noge. Z drugimi besedami, neprestano smo del občutkov, ki potekajo v ozadju našega telesa in nam omogočajo, da imamo o njem celostno predstavo, kar nam zagotavlja, da posamezna fenomenalna stanja občutimo kot svoja.

(8) Problem takšnosti (problem lastništva + problem subjektivnega vidika + problem mehanizma)

(a) Problem lastništva

Predpostavimo, da poleti sedimo na terasi in v svoji roki naenkrat začutimo pekočo bolečino – sosedova čebela je skrenila s svoje običajne poti in nas zamenjala za slasten cvetni nektar.

Recimo, da se enako zgodi našemu prijatelju, ki na terasi poseda z nami, s to razliko, daje njega pičila druga čebela, tudi on pa je na roki začutil pekočo bolečino. Vprašanje je, ali lahko on občuti našo bolečino, mi pa njegovo? Odgovor je seveda ne, le kako bi lahko kdorkoli izmed nas občutil bolečino kogarkoli drugega. Bolečina, ki jo občutimo, je izključno naša, imeti je ne more nihče drug, zaradi česar pravimo, da je *zasebna*, tj. do nje ima dostop zgolj njen lastnik. Res je, da naš prijatelj verjetno svojo bolečino občuti tako, kot mi našo, toda to ni več naša bolečina, ampak njegova. Ideja je, da subjektivnih kvalitativnih izkustev, tj. takšnosti, nikoli ne moremo deliti z drugimi, jaz npr. ne morem imeti vaših vizualnih podob, vi pa ne mojih, vaše vizualne podobe pripadajo vam, moje pa meni.

To pa je za fizikalista, ki trdi, da so takšnosti fizične lastnosti, problematično, saj mora razložiti, kako so lahko *mentalni predmeti* izkustva, npr. bolečina, žeja, lakota itd., zasebni, če pa po njegovi teoriji niso nič drugega kot fizične stvari, ki so javne: če so javne fizične stvari, zakaj jih ne more imeti nihče drug razen mene in zakaj ne more obstajati podoba, srbenje ali paslika, ki ne pripada

nikomur. Problem lastništva, ki ga mora fizikalist rešiti, je tako dvojen:

(i) fizičnih stvari ne posedujemo na enak način kot mentalne predmete: moje kolo imate lahko tudi vi, mojo kapo imate lahko tudi vi, moj stol imate lahko tudi vi itd., medtem ko moje bolečine, moje žeje, moje lakote pa ne;

(ii) mentalni predmeti imajo vedno lastnika (so 'od nekoga'), fizične stvari pa lahko obstajajo tudi brez njega: vsaka podoba, srbenje ali paslika vedno nujno nekomu pripada, medtem ko pes, drevo ali otrok ne.

Fizikalist ima kot odgovor na voljo vsaj dve možnosti, obe pa namigujeta na to, da med mentalnimi predmeti izkustva in fizičnimi stvari sveta ni razlik:

(a) trdi lahko, da so tudi nekatere fizične stvari nujno zasebne, npr. moj smeh, moj krik ali moj jok itd., zaradi česar zasebnost ne more biti dokaz, da nekaj ni fizično;

(b) zanika lahko, da so mentalni predmeti nujno zasebni, saj je logično možno, da obstajata dve bitji, ki imata isto bolečino ne samo kvalitativne ampak tudi številčno (Unger, 1990).

(b) Problem subjektivnega vidika

Vrnimo se na primer s čebelo in izkustvo, ki smo ga doživeli ob njenem piku. Zdi se, da je za popolno razumevanje tega specifičnega občutka, ki se pojavi, potrebno vedeti, kako je, če si takšnemu izkustvu podvržen. Vedeti, kako je, ko te piči čebela, pa zahteva, da smo v stanju na to gledati z določenega vidika: ali smo bili kot v našem primeru sami žrtev čebeljega pika in smo imeli podobno fenomenalno izkušnjo ali pa si jo lahko zamislimo na podlagi drugih bolečin, ki smo jih občutili v času našega življenja, ne da bi nas kdajkoli pičila čebela.

Skratka, za to, da bi lahko zavestna stanja v celoti razumeli, moramo nanje pogledati s subjektivnega vidika. Problem za fizikalista je, da fizična stanja, kakršna naj bi bila tudi zavestna stanja, niso takšna, tj. njihovo popolno razumevanje ne vključuje nobenega subjektivnega vidika. Da bi npr. v celoti razumeli, kaj je blisk ali zlato, nobenega od njiju ne rabimo sami izkusiti. Tudi slepec lahko v celoti doume blisk ali zlato: prvi je sprostitev električne napetosti med oblaki, drugo pa element z atomskim številom 79. Zaradi tega fizična stanja niso subjektivna, ampak objektivna (Tye, 1995: 13).[17]

Naloga fizikalista, ki pravi, da so izkustva in občutki fizični, je tako pojasniti, kako lahko na objektiven način, tj. s fizičnimi pojmi opišemo nekaj, kar je izkustveno in od nas zahteva subjektivni vidik. Zateče se lahko k odgovoru, ki pravi, da je za to, da bi vedeli vse o bolečini, dovolj, da vemo, da je to in to možgansko stanje, ne pa, kako jo je izkusiti, sicer pa bomo o tem in njegovih

[17] Zaradi tega npr. naš zombi, ki ni sposoben čutiti, nima nobene možnosti, da bi kadarkoli doumel pojem takšnosti, saj to od njega zahteva vednost o tem, 'kako je biti', ki pa je nekaj subjektivnega, nekaj, kar njemu znana objektivna dejstva ne vključujejo.

drugih možnostih več govorili v zadnjem delu članka.

(iii) Problem mehanizma

Videli smo, da naj bi bila fenomenalna stanja subjektivna, možganska stanja pa objektivna, zato je eno izmed vprašanj za fizikalista (McGinn, 1991), kako lahko sivo-bela snov naših možganov ustvari bogato zavestno izkustvo. Odgovor na to vprašanje zahteva obstoj nekega posebnega mehanizma, ki je odgovoren za produkcijo subjektivnih stanj s strani objektivnih in ki zapolni vrzel, ki jo čutimo med enimi in drugimi. Za njeno ponazoritev vzemimo naslednji miselni eksperiment Predpostavimo, da so znanstveniki razvili napravo, ki jo lahko priključimo na našo glavo ter nam omogoča, da vidimo fizične spremembe v naših možganih, npr. ko premaknete roko, vidite na ekranu proženje nevronov s področja *A*, ko vas nekdo požgečka, vidite na ekranu proženje nevronov s področja *B*, ko vas nekdo udari vidite na ekranu proženje nevronov s področja C itd. Ko se ne zgodi nič od tega, pa omenjeni nevroni mirujejo. Ali se vam ne bi zdelo neverjetno, da električna aktivnost vaših možganov proizvede subjektivni občutek žgečkanja? (Tye, 1995: 15). Problem mehanizma opisujemo tudi kot vprašanje zapolnitve tako imenovane *pojasnjevalne vrzeli*, kako določeno proženje nevronov sploh povzroči občutek in zakaj to občutimo tako in ne drugače? O njej je Huxley leta 1866 zapisal naslednje: »... [K]ako je lahko nekaj tako posebnega, kot so zavestna stanja, rezultat draženja živčnega tkiva, je tako nemogoče dokazati, kot pojav duha, ko mu Aladin ukrade svetilko« (Huxley, 1866: 193).

Potreba po mehanizmu izhaja iz tega, da je to običajen način, kako pojasnjujemo dogodke v svetu, zaradi česar se od nas pričakuje, da tako razložimo tudi nastanek zavesti. Tye (1995), recimo, navede tri dejanske primere iz znanosti, ki to potrjujejo: lomljivost, tekoče stanje in prebavo. Kako se npr. steklo zlomi? Pritisk na krhke vezi med kristali, iz katerih je sestavljeno, povzroči njihovo tresenje in zlom. Zakaj je npr. voda tekoča? Ker molekule v njej nimajo fiksne lokacije, ampak s premikanjem menjavajo svoja mesta. Kako prebavljamo? Encimi poskrbijo za to, da se hrana razgradi na preproste kemične komponente, ki telesu zagotovijo energijo za njegovo delovanje. Vsi primeri kažejo na to, da obstajajo v naravi na nižjih ravneh (nevrofiziološki, biološki, kemični) mehanizmi, s katerimi pojasnjujemo pojav stanj, dogodkov ali procesov na višjih ravneh (psihološki, sociološki ali ekonomski). In če je zavest možganski pojav, mora tudi zanjo na fizični ravni obstajati takšen mehanizem, ki predstavlja povezavo med subjektivnim in objektivnim.

Vprašanje je, ali obstaja? Intuicija nam pravi *ne*, znanost pa ga ne more dokazati. Ne glede na to, kako globoko v kemične procese, ki se odvijajo, ko se prožijo nevroni, lahko prodremo, še vedno se nam zdi, da ostane nekaj, česar s tem ne moremo pojasniti, tj. kako ta niz kemičnih sprememb sploh proizvaja kakršenkoli subjektivni občutek in zakaj ravno ta subjektivni občutek in ne katerega drugega.

»Lahko raziskujemo živčne mehanizme in korelate zavesti in to bo nedvomno obogatilo naše znanje o tem, kako so mentalna stanja odvisna od kemičnih in drugih značilnosti možganov. Vendar tega ne smemo zamenjevati z reševanjem globokega pojmovnega problema, in sicer pojasnitvijo, kako možgani izpeljejo proizvodnjo zavesti. Vemo, *da* to storijo, pa tudi precej podrobnosti o vključenih vzročnih korelacijah in odvisnostih poznamo, ne razumemo pa, *kako* to storijo« (McGinn, 1999: 69).

Možnosti fizikalista sta dve:

(a) lahko zanika, da obstaja kakršenkoli mehanizem, ki zagotovi zvezo med subjektivnim in objektivnim, in trdi, da je preprosto *golo dejstvo*, da nekatera možganska stanja realizirajo nekatera zavestna stanja, ter da tukaj ni nadaljnje razlage tega, *kako* se to zgodi.[18] »Med zavestjo in možgani ne obstaja 'zveza' nič bolj kot med tekočim stanjem vode in molekulo H2O. Če je zavest lastnost višjega reda možganov, potem vprašanja o obstoju zveze med lastnostjo sistema in tem sistemom ne more biti« (Searle, 1992: 105).

(b) lahko sprejme obstoj takšnega mehanizma, hkrati pa trdi, da je to, da bi ga razumeli, onkraj naših kognitivnih zmožnosti. Zakaj pa tudi mi podobno, kot se to dogaja ostalim bitjem v naravi, nečesa ne bi bili sposobni razumeti? »Vemo, da imamo duha in vemo, da so možgani zanj nekako odgovorni, ne vemo pa, kaj je tisto glede možganov, kar povzroči nastanek zavesti. Mehanizem zavesti je misterij« (McGinn, 1999:197). Ker je problem takšnosti, tukaj definiran kot vsota problema lastništva, problema subjektivnega vidika in problema mehanizma, najtežji problem zavesti, ki ga mora fizikalist rešiti, če želi ohraniti svojo ontološko doktrino in ker se omenja kot tisto, kar ljudje največkrat navajajo kot nekaj, kar kakršnemukoli stroju, računalniku, sistemu, robotu ali androidu manjka, se bomo v nadaljevanju osredotočili zgolj nanj, ostale pa pustili za kakšno drugo priložnost.

3 Napad na fizikalizem: netopir in Marija

Kot smo v napovedali v uvodu, je naša strategija za potrditev tega, da lahko fenomenalno zavest pripišemo tudi strojem, najti prepričljiv argument za to, da so takšnosti fizične, saj bi v tem primeru, da bi se izognili šovinizmu vrst, fenomenalno zavest morali pripisati tudi njim. Vendar nam na poti do uspeha stojita dva znana argumenta, ki sta bila prvič predstavljena v 70. in 80. letih 20. stol, in ki dokazujeta ravno nasprotno, tj. da so takšnosti nefizične, s čimer podvomita o fizikalizmu in s tem namigujeta na to, da obstaja del človekovega mentalnega življenja, ki nima materialnega sidra.

Kako je biti netopir?

[18] Podobno je vznik lastnosti višjih ravni iz lastnosti nižjih ravni svojčas zagovarjal *emergentizem*.

Nagel (1974/1990) na primeru netopirja dokazuje, da je problem subjektivnega vidika za fizikalizem nerešljiv, saj so vse funkcionalne analize mentalnega nezdružljive s prisotnostjo takšnosti, tj. s tem, 'kako je biti'. »Če naj zagovarjamo fizikalizem, morajo tudi fenomenološke strukture pridobiti fizikalne sodbe. A ko preiskujemo njihov subjektivni značaj, se zdi, da je takšen rezultat nemogoč. In to zato, ker je vsak subjektivni pojav bistveno povezan z enim gledišče, in se zdi neizogibno, da bo objektivna, fizikalna teorija to gledišče opustila« (Nagel, 1974/1990: 401). Pravi, da nikoli ne moremo izkusiti, 'kako je biti' netopir, tj. kako netopir »vidi« svet, saj nimamo za to na voljo nobenih drugih izkušenj razen lastnih, te pa nam pri tem ne koristijo, ker so posledica našega čutnega aparata, ki se povsem razlikuje od netopirjevega, saj imam mi za obdelavo vizualnih podatkov na volj oko, on pa sonar.

Še več, kljub temu, da lahko netopirjeve možgane, njegov živčni sistem in njegov zaznavni aparat do potankosti razume tudi človek, tj. glede funkcioniranja njegovih možganov vemo vse, da lahko razumemo, kako »vidi« svet, pa tega, 'kako je biti' netopir, ne vemo, četudi bi se nekaj časa obnašali tako kot on in bi dneve preživljati viseči z glavo navzdol, ponoči pa bi na pol slepi lovili mrčes. V tem primeru bi vedeli zgolj, kako je nam biti netopir, nas pa zanima, kako je njemu biti netopir. Tega pa ne moremo vedeti, če ne zasedemo posebnega gledišča, tj. gledišča prve osebe. Res je, da lahko naša fenomenalna stanja poznajo tudi drugi subjekti pripisovanja, vendar le pod pogojem, da so nam dovolj podobni, kar pa za netopirje seveda ne velja.

Nagel zaključi, da »Če oznanimo, da mora fizična teorija duha upoštevati subjektivni značaj izkustva, moramo priznati, da nam nobena od koncepcij, ki so nam na voljo sedaj, ne razlaga, kako je to mogoče« (Nagel, 1974/1990: 407). Razen tega bistveno vprašanje ni, kako zapolniti vrzel med subjektivnim in objektivnim, ampak, ali je razglabljanje o tem, da ima izkustvo objektivni značaj, sploh na mestu. »... [A]li ima smisel spraševati, kakšna so izkustva v *resnici*, v nasprotju s tem, kakšna se mi kažejo?« (Nagel, 1974/1990: 409).

Odgovor v prid fizikalizmu pravi, da se argument sicer zdi prepričljiv, vendar fizikalizma ne spodbije, saj ta ne trdi, da si moramo biti sposobni zamisliti takšnosti, ampak zgolj, da so te fizične.[19] Trditev, da so vsi organizmi, tudi netopirji, fizična bitja, nas namreč ne zavezuje k trditvi, da moramo v primeru, ko vemo vse o njihovi nevrofiziologiji, vedeti tudi, kako je v resnici biti netopir ali neko drugo bitje. Normalno, da imamo ljudje težavo zamisliti si občutke bitja, ki svet v osnovi zaznava povsem drugače od nas, tj. s pomočjo lociranja odmevov, vendar to še ne dokazuje, da je fizikalizem neresničen.

[19] Resnici na ljubo je treba priznati, da Nagel ne misli, da je katerikoli fizikalizem neresničen, ampak samo fizikalizem, kot ga razumemo sedaj oziroma danes: »Napačno bi bilo sklepati, da mora biti fizikalizem v zmoti. Neustreznost fizikalističnih hipotez, ki stavijo na lažno objektivne analize duha, ne dokazuje ničesar. Bliže resnici bi bilo reči, da je fizikalizem stališče, ki ga ne moremo razumeti, ker za zdaj nimamo še nobene koncepcije, kako naj bo resničen« (Nagel, 1974/1990: 407–408).

Zagovornik tega, da so takšnosti nekaj nefizičnega, pa lahko v luči omenjenega svoj argument zaostri tako, da vključi bitja, občutke katerih si lahko zamislimo, in Še dalje vztraja pri tem, da fizikalizem ne drži, kar prikazuje naslednji miselni eksperiment.

Marijina soba

Jackson (1982/1999, 1986) v okviru problema subjektivnega vidika dokazuje,

obstajajo telesne značilnosti, takšnosti, ki jih ne moremo spoznati oziroma opisati zgolj s fizikalnimi količinami, zaradi česar je fizikalizem teorija, ki ji ne uspe pojasniti vseh fenomenov našega sveta. »Povejte mi vse fizično, kar je treba povedati o tem, kaj se dogaja v živih možganih, o vrstah možganskih stanj, o njihovih funkcionalnih vlogah ... toda kljub temu mi ne boste mogli ničesar povedati o neugodju bolečine, o srbenju srbeža, o muki ljubosumja ali pa o značilnih izkušnjah okušanja limone, duhanja vrtnic, poslušanja glasnega ropota ... (Jackson, 1982/1999: 68). Idejo, da fizikalno znanje (znanje ene vrste) samo po sebi še ne zadostuje za fenomenalno znanje (znanje druge vrste), imenujemo *intuicija o znanju* in je tisto, na čemer temelji njegov argument zoper fizikalizem. Ta je danes najbolj znan pod imenom *argument iz znanja*, njegovo ozadje pa tvori

miselni eksperiment z nevrofiziologinjo Marijo, ki je iz nekega razloga zaprta v črno-beli sobi in raziskuje svet iz nje preko črno-belega televizijskega ekrana. Specializira se za vid in sčasoma pridobi o mehanizmu, ki ga uporabljamo za obdelavo vizualnih informacij in o tem, kako tvorimo vidno izkustvo, vse znanje, ki ga je možno pridobiti o teh stvareh s fizikalnega vidika. Ugotovi npr. kateri razpon valovnih dolžin vzdraži našo mrežnico tako, da vidimo »rdeče« in kako osrednji živčni sistem vpliva na krčenje glasilk in izdih zraka iz pljuč, ko rečemo »Paradižnik je rdeč«. Ključno vprašanje, ki ga sedaj Jackson zastavi, je, ali se bo Marija, ko bo zapustila črno-belo sobo in prvič v življenju zagledala rdeč paradižnik, *naučila* kaj novega?

Njegov odgovor je prej ko slej *da*, kar pa pomeni, da obstaja še nekaj, česar fizikalizem ne vključuje, kar ga dela neresničnega. »Zdi se očitno, da se bo naučila nekaj o svetu in naših vizualnih doživetjih sveta. Toda potem moramo reči, da je bilo njeno prejšnje vedenje nepopolno. Vendar pa je v sobi imela *vse* vizualne informacije. *Torej*, obstaja še nekaj več od tega, kar je treba imeti, in zato je fizikalizem zmoten« (Jackson, 1982/1999). *Argument iz znanja (v* njegovi izvirni obliki) v standardnem zapisu različni avtorji povzemajo različno, vsi pa ohranjajo njegovo bistvo, tj. iz intuicije o znanju sklepajo na zmotnost fizikalizma oziroma iz resničnosti epistemološke predpostavke na neresničnost ontološke:

1. Pred svojo izpustitvijo, ima Marija *vso fizikalno znanje*, ki ga je mogoče imeti o zaznavi rdeče barve.

2. Pred svojo izpustitvijo, Marija nima *vsega fizikalnega znanja*, ki ga je mogoče imeti o zaznavi rdeče barve (ker se po izpustitvi o njej nekaj nauči). () 3. Obstajajo nekatere resnice o zaznavi rdeče barve, ki jih fizikalizem ne zajema.

4. Fizikalizem je neresničen in fenomenalne lastnosti ne morejo biti pojasnjene kot fizikalne lastnosti ali z njimi identificirane (Van Gulick, 2004: 369–370).

Ali:

1. Marija ima, pred svojo izpustitvijo, popolno fizikalno znanje o človeškem videnju barv.

2. Obstajajo fizikalne informacije o človeškem videnju barv, ki jih pred svojo izpustitvijo nima.

∴ 3. Vse informacije niso fizikalne informacije.

∴ 4. Fizikalizem je zmoten (Nida-Rümelin, 2010).

Ali:

1. Vsaka fizikalna resnica je takšna, da jo Marija (pred izpustitvijo) pozna.

2. Ne drži, da je vsaka fizikalna resnica takšna, da jo Marija (pred izpustitvijo) pozna.

∴ 3. Obstaja vsaj ena resnica, ki je nefizikalna.

∴ 4. Fizikalizem je neresničen (Stoljar, Nagasawa, 2004: 14).

Če takšen argument, kjer premise izražajo *intuicijo o znanju*, sklep pa *neresničnost fizikalizma*, upravičeno imenujemo argument iz znanja, ga najdemo že npr. leta 1925 pri Broadu,[20] ki dokazuje, da bi tudi v primeru, ko bi bile mehanicistične teorije kemije resnične, še vedno obstajala lastnost amonijaka, tj. njegov vonj, ki ga niti bitje z neomejenim znanjem o njegovi atomski mikrostrukturi ne bi moglo napovedati. »Kljub temu, da bi natanko poznal mikroskopsko zgradbo amonijaka, še vedno niti slučajno ne bi mogel napovedati, da ima substanca s takšno zgradbo, ko jo zavohamo, takšen vonj, kot ga ima amonijak« (Broad, 1925: 71). Ni pa jasno, kako bi bil argument iz znanja tudi Nagelov »kako je biti netopir«, ki se od Jacksonove »Marijine sobe« bistveno razlikuje: Nagel pravi, da nobeno fizikalno znanje o netopirju ni dovolj, da bi vedeli, ‘kako je biti’ netopir, Jackson pa, da kljub vsemu fizikalnemu znanju, ki ga imamo o barvnem izkustvu, še vedno obstaja neka njegova lastnost, ki smo jo prezrli. In ko jo bomo spoznali, še vedno ne bomo vedeli, kako je npr. biti Marija (ni jasno, zakaj Nagel od nas, če smo fizikalisti, sploh zahteva, da bi to morali vedeti), res pa je, da bomo o nje vedeli več, kot smo do sedaj.

[20] *Glej* tudi Feigl (1958).

Kakorkoli, v naši razpravi smo sedaj prišli do točke, ko se moramo, če želimo biti uspešni pri zagovarjanju (možnosti) obstoja zavestnih strojev, spopasti z argumentom iz znanja in (vsaj tako se zdi) obraniti fizikalizem, bolj ali manj uspešne strategije pri tem, pa si bomo ogledali v naslednjem delu.

4 Obramba fizikalizma

Videli smo, da je znotraj problema takšnosti za fizikalizem najtrši oreh problem subjektivnega vidika, ki ga tako rekoč pooseblja argument iz znanja, poenostavljeno povedano pa gre za to, da iz intuicije o znanju sledi neresničnost fizikalizma. Strategije njegove obrambe so različne, vse pa se nanašajo na dve trditvi, ki jih vsebuje naša intuicija o znanju in ki ju miselni eksperiment z Marijo nazorno definira. To sta:

(i) trditev o popolnosti znanja: preden zapusti sobo, pozna Marija vse, kar je fizikalnega;

(ii) trditev o učenju: potem, ko Marija sobo zapusti, se nauči nekaj novega.

Če bi fizikalist uspel pokazati, da je katera izmed njiju neresnična, bi s tem podvomil o naši intuiciji o znanju, s tem pa bi preprečil tudi sklep, da je fizikalizem neresničen, ki v argumentu iz znanja iz nje sledi. Ker je verjetno najlažji način za prikaz takšne fizikalistične strategije tisti, ki ga je predstavil Van Gulick (2004), organiziran pa je okrog vprašanj, ki jih zastavlja argument iz znanja ter odgovorov nanje, si v nadaljevanju oglejmo nekatere izmed njih.

(i) Ali se Marija nauči kaj novega?

Kot pravita Stoljar in Nagasawa (2004), je trenutek, ko se je Jackson iz vnetega zagovornika takšnosti spreobrnil v gorečega fizikalista, pretresel filozofsko skupnost do te mere, da je o tem pod naslovom »Frank Jackson si je premislil« pisal celo »Philosophy News Service«. Njegova dokončna preobrazba v zvezi z argumentom iz znanja se je zgodila leta 1998, ko je v svoji knjigi *Mind, Method, and Conditionals*, v kratkem besedilu »PostScript on Qualia«, na zgornje vprašanje odgovoril z ne in obelodanil, da je zaznavna stran psihologije, kot je določena v našem svetu, načeloma izpeljiva iz njegove fizikalne narave (Jackson, 1998/2004: 418).

Jacksonova zavrnitev argumenta iz znanja sedaj temelji na prepričanju, da je to, da se Marija nauči o naravi duha nekaj, česar prej ni poznala, zaradi česar mora to biti nekaj več od fizičnega, zgolj videz. »Zaznavno izkustvo se nam predstavlja, kot da bi bilo pridobivanje podatkov o intrinzični naravi ... To je, mislim sedaj, izvor močne, a napačne intuicije, da se Marija po izpustitvi o tem, kakšne so stvari, nauči nekaj novega« (Jackson, 1998/2004: 419). V resnici gre zgolj za to, da Marija na takšen način, tj. preko doživljanja takšnosti, zbira relacijska in funkcionalna dejstva o tem, kaj se v njej dogaja. To pomeni, da je narava fenomenalne zavesti reprezentacijska, zaznavno izkustvo pa zgolj hiter in

enostaven način pridobivanja relevantnih relacijskih in funkcionalnih podatkov o svetu in *nič več*. Vidimo, da Jackson pri ugovoru argumentu iz znanja napade drugo trditev intuicije o znanju in preprosto pravi, da se Marija, ko zapusti sobo, ne nauči nobenega novega intrinzičnega dejstva o svojem duhu: gre zgolj za učinkovit mehanizem fenomenalne zavesti pri predstavljanju vzročnih relacij v svetu. V enem stavku: »Jackson namiguje na to, da je ideja o tem, da se Marija, ko pride ven, nauči nekaj novega, iluzija, ki je posledica dejstva, da je nova informacija predstavljena kot informacija, ki se nanaša na intrinzično lastnost, namesto kot informacija, ki opisuje relacijsko lastnost« (Stoljar, Nagasawa, 2004: 18).

Kakorkoli, večina kritikov argumenta iz znanja se z Jacksonovim odgovorom, da se Marija po izpustitvi ne nauči ničesar novega, ne strinja, prepričani so, da pridobi neko novo znanje, ugovarjajo pa temu, da bi to znanje predstavljajo neka nova dejstva o svetu in na takšen način blokirajo izpeljavo sklepa iz premis.

(ii) Ali pridobi zgolj »znanje, kako«?

Lewis je verjetno najbolj znan nasprotnik argumenta iz znanja, ki se sicer strinja s tem, da se Marija po izpustitvi iz sobe nauči nekaj novega, trdi pa, da tisto, kar se nauči, ni novo znanje o dejstvih,[21] ampak zgolj neka nova zmožnost.[22] Vse, kar pridobi, ko npr. prvič vidi rdeč paradižnik, je *znanje, kako* (ne pa *znanje, da)*, tj. spretnost in sposobnost prepoznati ter spomniti se enih mentalnih stanj kot npr. izkustva rdečega, drugih kot izkustva bolečine, tretjih kot izkustva srbenja itd. Marija je, ko vidi rdeč paradižnik, zanesljivo v drugačnem zavestnem stanju, kot prej, ko je o njegovi barvi zgolj brala, saj prej njeno možgansko stanje ni bilo identično z zaznavnim izkustvom rdečega. Zdaj pa ji znanje o tem, kako je videti rdeče, omogoča, da ga prepozna vedno, ko se pojavi in ga na tej osnovi tudi loči od kateregakoli drugega barvnega izkustva. »Tipično je, da ko vidimo ali slišimo nekaj novega, pridobimo neko sposobnost, da se kasneje tega spomnimo in da to prepoznamo kot isto, ko se ponovno pojavi« (Van Gulick, 2004: 375). Ker gre za neko spretnost, ki je Marija prej ni imela – noben, še tako podroben fizikalni opis, ji ni omogočal prepoznati pojava fenomenalnih stanj v njenih možganih »od znotraj« —, takšen odgovor imenujemo *odgovor iz sposobnosti*.

Odgovor iz sposobnosti temelji na tem, da se tega, kako je imeti neko izkustvo, ne naučimo izključno s pomočjo fenomenalnih podatkov – imenujmo to *fenomenalna hipoteza* ampak tudi tako, da smo si sposobni to izkustvo, kadar nas je volja, priklicati v spomin, kar imenujemo *hipoteza o sposobnosti [the ability hypothesis)*. Lewis jo opredeli takole: »Hipoteza o sposobnosti pravi, da vedeti. kakšno je neko izkustvo, ni nič drugega kot posedovanje sposobnosti, kot sc spominjanje, zamišljanje in prepoznavanje. Ni posedovanje nobenih podatkov, niti običajnih niti posebnih. Ni vedeti, da nekatere sposobnosti niso uporabljene.

[21] »Znanje o dejstvih je znanje o resnicah, ne o lastnostih« (Conee, 1994/2004: 202).
[22] *Glej* tudi Nemirow (2007).

Tc ni znanje, da. To je znanje, kako« (Lewis, 1988/2004: 100). Vedeti, kakšno je ne: ko izkustvo, je biti sposoben, da se ga spomniš, da si ga zamisliš in da ga prepoznaš. Marija po izpustitvi torej dejansko pridobi nekaj novega, tj. sposobnost predstavljanja in prepoznavanja čutnega izkustva, ne pridobi pa, ko npr. zagleda rdeč paradižnik, nobenega novega dejstva o svetu. Zaradi tega Lewis zavrača sklep argumenta iz znanja, ki pravi, da je fizikalizem zmoten, saj se nepopolnost Marijinega znanja nanaša izključno na *znanje, kako*, ki ga prej res ni imela, ne pa tudi na *znanje, da*, kar pa ne dokazuje, da je njenemu fizikalnemu znanju z vidika poznavanja dejstev o svetu prej kaj manjkalo. Kakorkoli, ne zdi se sporno, da Marija, ko prvič vidi nekaj rdečega, pridobi praktično spretnost vedeti, kako to je, zaradi česar je vsaj del tega, kar se nauči, *znanje. kako*, vprašanje je samo, ali je to *vse*, kar se nauči, pri čemer pa so epistemološke intuicije, ki jih filozofi imajo, tako različne, da soglasja o tem še zdaleč ni na vidiku[23] (Van Gulick, 2004: 375).

(iii) Ali se samo seznani z nečim?

Druga možnost nasprotnika argumenta iz znanja, ki misli, da se Marija sicer nauči nekaj novega, ni pa to, kar pridobi, znanje o dejstvih, je sklicevanje na to, da se po izpustitvi v prvi osebi zgolj seznani s tem, kako je videti nekaj rdečega.[24] Conee (1994/2004) zato poleg *znanja, da* in *znanja, kako*, loči še *znanje s seznanitvijo*, ki je tretja možnost, kako se naučimo tega, kako je imeti čutno izkustvo, predpostavlja pa, da imamo v nekem smislu *novo znanje o starih dejstvih*. Tako lahko z vidika znanja o tem, kako je biti', poleg hipoteze o sposobnosti in fenomenalne hipoteze govorimo še o *hipotezi o seznanitvi [the acquaintance hypothesis]*, ki pravi, da vedeti nekaj s seznanitvijo ni nič drugega, kot biti s tem v neposrednem čutnem stiku, ki nam omogoča, da se tega zavedamo (Conee, 1994/2004:198).

> In ker je zaznavno izkustvo najbolj neposreden način razumevanja lastnosti, za katerega je bila Marija prej, ko je bila zaprta v črno-beli sobi prikrajšana, to znanje pridobi šele potem, ko jo zapusti. To pa ne pomeni, da se je Marija naučila nekaj novega o dejstvih sveta, ampak zgolj, da se je s tem *znanjem, da*, ki ga je pridobila že prej s pomočjo teoretičnega izpeljevanja, sedaj seznanila na nov način. »Skladno s tem odgovorom je Marija poznala vsa fizikalna dejstva, ni pa vedela, kako je nekaj videti rdeče. To znanje je pridobila preprosto s tem, da je imela pravo vrsto izkustva, ne pa tako, da je pridobila neke nove [nefizikalne] informacije« (Conee, 1994/2004: 203). Njegov argument gre takole:
>
> 1. Takšnosti, npr. *P*, so fizikalne lastnosti izkustva (in izkustvo je fizikalni proces).

[23] Za ugovore *glej* npr. Conee (1994/2004), Gertler (1999), Tye (2000).
[24] *Glej* npr. Churchland (1989/2004), Bigelow, Pargetter (1990/2004), Tye (2009).

2. Marija ve vse o lastnosti *P* (in že pred izpustitvijo ve, da ima neko izkustvo lastnost P).

3. Po izpustitvi se seznani z lastnostjo *P* (saj pride z njo v neposreden čutni stik).

4. Marija je že prej vedela, pod katerimi pogoji imajo normalni spoznavalci izkustvo z lastnostjo *P, "*.

5. Pri seznanitvi z lastnostjo *P* ne pridobi novega *dejstva/podatkov* o svetu, q. *znanja*, *da* (ampak, to lastnost, za katero tako že ve, da je resnična, zgolj izkusi na lastni koži). Copeland (1993) v prid temu, da se Marija po izpustiti vi iz črno-bele sobe zgolj z nečim seznani, ne nauči pa se novih dejstev o svetu, navaja primer z nizozemskim arboristom Van Plankom, ki pozna absolutno vsa dejstva o novozelandskem drevesu kauri, ni ga pa še nikoli v življenju videl. Vprašanje je, ali je bilo njegovo znanje o drevesu kauri pred tem nepopolno? Copeland odgovarja, da v nekem smislu da, v nekem smislu pa ne, in da rabimo za razjasnitev tega semantično distinkcijo, ki jo ponazarja trditev »ne poznam ga, vendar vem veliko o njem« (Copeland, 1993: 177), ki namiguje na to, da obstaja znanje v smislu osebnega poznavanja (izraža jo njen prvi del) in znanje v smislu posedovanja dejstev (izraža jo njen drugi del). Z vidika argumenta iz znanja ima tako Jackson prav, ko pravi, da je bilo Marijino znanje nepopolno, manjkalo ji je znanje v smislu osebnega poznavanja, vendar iz tega še ne sledi, da je fizikalizem neresničen, saj to ne dokazuje, da obstajajo dejstva o svetu, ki nimajo fizikalne narave (nepopolnost posedovanja dejstev).

Kakorkoli, še zdaleč ni jasno, da je to vse, česar se Marija nauči, pa tudi definiranje seznanitve je kočljiva zadeva, tako da ponovno ni pričakovati, da bi med filozofi vladalo soglasje o tem, ali se res zgolj seznani s starimi dejstvi na nov način ali pa po izpustitvi resnično pridobi nove informacije o svetu.[25]

(iv) Ali se nauči novo dejstvo ali gre za staro dejstvo v *novi preobleki?*

Številni fizikalisti menijo, da sklicevanje na trditev o sposobnosti in trditev o seznanitvi ni pravi odgovor na argument iz znanja in da Marija potem, ko zapusti črno-belo sobo, kljub vsemu pridobi novo *znanje, da* oziroma se nauči novo dejstvo o svetu, ki pa ni nič drugega kot drugačen opis tega, kar je poznala že prej, zaradi česar gre bolj za staro dejstvo v novi preobleki, kot pa za nekaj resnično novega. kar fizikalizem še vedno ohranja pri življenju.[26]

Obstajajo sicer različne različice takšnega odgovora, vsem pa je skupno to, da so fizikalni pojmi in fenomenalni pojmi *spoznavno neodvisni* (Nida-Rümelin, 2010), tj. če poznamo fizikalni opis fenomenalnega značaja (tega, 'kako je biti'), to še ne pomeni, da a priori poznamo tudi njegov fenomenalni opis. Zaradi tega je možno, da ve Marija vse, kar je fizikalnega o rdečosti, tj. pozna rdečost pod

[25] Za ugovor *glej* npr. Gertler (1999)
[26] *Glej* npr. Loar (1990/2004), Nida-Rümelin (1995/2004,) Papineau (2002), Byre (2002), Levine (2007).

fizikalnim pojmom, ne da bi vedela karkoli fenomenalnega o njej, tj. ne da bi rdečost poznala pod fenomenalnim pojmom.

Horgan (1984) je bil eden izmed prvih, ki je tako odgovoril na argument iz znanja: ko Marija zapusti sobo in izkusi rdečost, ki je fizikalna lastnost izkustva, se seznani z njeno takšnostjo v prvi osebi, s čimer pridobi *fenomenalni pojem* rdečosti, s pomočjo katerega lahko potem tvori nova prepričanja o njej. Kljub temu, da obstaja očitna podobnost med tem odgovorom in prejšnjim odgovorom s seznanitvijo, pa je med njima tudi razlika: seznanitev s takšnostjo nekega izkustva, npr. rdeče barve, nam tukaj omogoča, da oblikujemo nov pojem rdečosti in pridobimo novo znanje o njej s fenomenalnega vidika. Seveda pa takšen odgovor namiguje na to, da se Marija po izpustitvi resnično nauči nova dejstva: prej je po znala vsa dejstva o rdečosti s fizikalnega vidika oziroma pod fizikalnim opisom, tj. imela je fizikalni pojem rdečosti, zdaj pa spozna še nova dejstva o rdečosti, in sicer s fenomenalnega vidika oziroma pod fenomenalnim opisom, tj. pridobi nov fenomenalni pojem rdečosti, s katerim oblikuje prepričanja in tako pridobiva novo *znanje, da*.

Vendar takšen odgovor ni zagovor argumenta iz znanja, kot bi se lahko nekomu zdelo, saj je tisto, kar se Marija nauči, ko zapusti črno-belo sobo, tj. vsako novo fenomenalno prepričanje o danem izkustvu, ki ga tvori iz prve roke, identično enemu izmed njenih starih fizikalnih prepričanj o tem izkustvu, ki ga je imela iz tretje roke in ima *isto* vsebino (Papineau, 2002), zaradi česar ne drži, da se Marija nauči novo dejstvo, ampak gre zgolj za staro dejstvo v novi preobleki, tako da fizikalizem ne utrpi nobenih posledic. Argument v prid takšnemu stališču, ki ga lahko imenujemo *stališče o novem znanju, a starih dejstvih*, je naslednji:

1. Fenomenalni značaj, tj. fenomenalna rdečost (takšnost), je *fizikalna lastnost* izkustva.

2. Pridobitev znanja o tem, kako je imeti izkustvo določenega fenomenalnega značaja, zahteva pridobitev fenomenalnega pojma o njem.

3. Kaj je za organizem pridobitev in posedovanje fenomenalnega pojma, lahko opišemo izključno v fizikalnih pojmih.

4. Fenomenalne pojme lahko pridobimo in posedujemo samo, če imamo izkustvo danega fenomenalnega značaja.

5. Po izpustitvi pridobi Marija znanje o fenomenalnem značaju, opisano v fenomenalnih pojmih.

6. Dejstva, ki naredijo te nove elemente njenega znanja za resnične, so fizikalna dejstva, opisana v fizikalnih pojmih, ki jih je Marija poznala pred izpustitvijo,.

∴ 7. Marija pridobi novo znanje, a o starih dejstvih.

∴ 8. Fizikalizem je resničen (Nida-Rümelin, 2010).

Z vidika veljavnosti ne gre temu argumentu ničesar očitati, iz navedenih premis sklep vsekakor sledi, vprašanje pa je, če je argument tudi dober. Spomnimo se, da je za fizikalista argument iz znanja sporen, ker v končni fazi zavrača fizikalizem, tj. da je vse, kar obstaja, fizično. To pomeni, da mora fizikalist, če želi ohraniti fizikalizem, na nek način pokazati, da sklep argumenta iz znanja iz premis ne sledi. Videli smo, da vsi poskusi, ki smo si jih do sedaj ogledali, napadajo tisti del trditev o intuiciji, ki pravi, da je Marija po izpustitvi pridobila novo znanje, tj. trditev o učenju. Isto strategijo je zapaziti tudi v zgornjem argumentu, ki naj bi dokazoval, da se Marija nauči zgolj staro dejstvo v novi preobleki, zaradi česar je fizikalizem še vedno resničen. Vendar, če sprejmemo prvo premiso, fizikalizem sploh ni več vprašljiv, saj, če so takšnosti fizikalne lastnosti, ne more biti nič, kar se Marija po izpustitvi nauči, nad fiziko ali več od nje. Ker pa je resničnost fizikalizma tisto, kar je sporno, se zdi, da argument že v prvi premisi predpostavlja tisto, kar bi moral šele dokazati, zaradi česar se »izogiba vprašanju« oziroma je krožen (lat. *petitio*) in tako slab.[27] Razen tega se zdi, da gre za rešitev, ki za zagovor fizikalizma uporablja dva različna načina predstavljanja prepričanj o fenomenalnih stanjih, fizikalni in fenomenalni opis, kar običajno vključuje tudi dve različni vrsti lastnosti, na katere se opisa nanašata, npr. fizikalno in nefizikalno, zato ni čudno, da med filozofi ni soglasja o tem, ali je ustrezna.[28]

4 Sklep

Vprašanje je, kaj nesoglasje glede tega, kako se mora fizikalizem spopasti z argumentom iz znanja, da bi takšnosti bile fizične, pomeni za našo razpravo o tem, ali so stroji lahko zavestni. Ali to, da ni prepričljivega argumenta za to, da je naše subjektivno kvalitativno izkustvo ‘kako je biti’ fizično, na kakršenkoli način predstavlja nevarnost za uspešnost našega projekta, ki bi pokazal, da lahko imajo zavest tudi npr. roboti? Odgovor je ne, ves problem pripisovanja zavesti umetnim sistemom in njegovo rešitev, ki je neodvisna od tega, ali so takšnosti fizične, pa lahko na kratko povzamemo s pomočjo naslednjega primera.

Predpostavimo, da so na Inštitutu Jožef Štefan naredili z interaktivno tehnologij opremljen računalnik, ki je z njeno pomočjo sposoben komunicirati z okoljem ga doživljati na enak način kot človek. Vprašanje je, ali Einstein, ko skozi svoje umetno oko na vrtu opazi rdeč paradižnik, doživi subjektivno izkušnjo rdečosti, nek poseben kvalitativni občutek, ali pa njegovo elektronsko vezje zgolj prepozna tipično binarno zaporedje, ki označuje rdečo barvo? Seveda je možno, bi zakričali nasprotniki zavestnih strojev in se to tudi trudili dokazati, da Einstein kljub temu, da paradižnik vidi, da se zaveda, da ga vidi, da ve, da je rdeč in ne moder, da prepozna njegovo tipično obliko itd., nima nobenega posebnega

[27] Enak očitek velja tudi za prejšnji argument, razvit v prid odgovoru s seznanitvijo.
[28] Za ugovore *glej* npr. McConnell (1994), White (2007), Chalmers (2007).

kvalitativnega izkustva, tj. nobenega ‘kako je občutiti rdeče’, ko je s paradižnikom v »čutni interakciji«.

Toda, ali obstaja kakršnokoli zagotovilo, da je moj občutek, ko zagledam nekaj, kar je rdeče, enak vašemu občutku, ko zagledate nekaj, kar je rdeče oziroma, kako vem, da vi, ko zagledate nekaj, kar je rdeče, sploh karkoli občutite? Res je, da vsi uporabljamo pojem ‘rdeče’, ko npr. opisujemo zrele paradižnike, zdi pa se, da je to tudi vse, kar imamo skupnega, saj so takšnosti subjektivno izkustvo, dostopno zgolj lastniku in neopisljivo v pojmih fizičnega mehanizma. Nikomur ne pade na kraj pameti, da bi drugemu človeku takšnosti odrekel, čeprav nima nobenega razloga za prepričanje, da jih ta ima, ko pa beseda nanese na stroj, smo vsi takoj prepričani, da jih takšen sistem niti slučajno ne more imeti.

Problem takšne drže je, da nimamo pravega razloga niti za odrekanje fenomenalne zavesti računalnikom, saj v primeru, če je ta fizična, ni nobenih ovir za to, da je umetni sistem ne bi mogel imeti, pa tudi naši ne bi rabila biti podobna, če pa je nefizična, ni nobenega razloga za to, da je ob naravnih možganih ne bi mogli proizvesti tudi umetni (Copeland, 1993: 179). Enostavno dilemo, pred katero se z vidika pripisovanja fenomenalne zavesti robotom znajdemo, lahko v standardni obliki zapišemo takole:

1. Takšnosti so fizične ali nefizične.
2. Če so takšnosti fizične, jih lahko ima tudi stroj.
3. Če so takšnosti nefizične, jih lahko ima tudi stroj.
4. Stroj ima lahko takšnosti.

Vidimo, da za govorjenje o zavestnih strojih sploh ne rabimo zavrniti argumenta iz znanja, saj je, če se želimo vzdržati šovinizma vrst, pripisovanje fenomenalne zavesti umetnim sistemom možno bodisi, da so takšnosti fizične bodisi, da so nefizične. Tako smo, mislim, odstranili še eno oviro na poti do tega, da bi na računalnike končno začeli gledati kot na misleča bitja, s čimer ne bi ničesar izgubili, kvečjemu pridobili; če ne drugega vsaj to, da bi ob izpolnjevanju enakih pogojev na različne organizme gledali enako.

MACHINES AND CONSCIOUSNESS: THE PROBLEM OF QUALIA

The article deals with the question whether the phenomenal consciousness, i.e. ‘what it’s like’, is something reserved for humans, or something that even a machine could have, at least in one of possible worlds. It introduces the problem of qualia as being derived from the three of consciousness’ many problems that

are usually associated with the so called *hard problem of consciousness*, i.e. the question, how qualia can be physical. *The knowledge argument* proving that qualia are non-physical is threatening to defeat physicalism, and philosophers disagree about the right way of how to reject it. By the help of the simple dilemma, the article suggests that for establishing whether or not there can also be conscious machines we do not have to agree about how to reject the knowledge argument from the physicalistic point of view for the nature of qualia does not play any role at ascribing phenomenal consciousness to, e.g. robots.

Keywords: phenomenal consciousness, qualia, 'what it's like', the knowledge argument, the inverted spectrum.

Literatura

Alter, T. (2005). »The Knowledge Argument Against Physicalism«. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, http://www.iep.utm.edu/know-arg/.

Berkeley, G. (1710/1976). *Razprava o načelih človeškega razuma*. Ljubljana: Slovenska matica.

Bigelow, J. in Pargetter, R. (1990/2004). »Acquaintance with Qualia«. V Ludlow, P., Nagasawa, Y. in Stoljar, D. (ur.), *There's Something About Mary*. Cambridge: The MIT Press, str. 179–195.

Block, N. (1980). »Troubles with Functionalism«. V Block, N. (ur.), *Readings in Philosophy of Psychology. Zv. 1*. Cambridge: Harvard University Press, str. 268–305.

Block, N. (1983). »Mental Pictures and Cognitive Science«. *Philosophical Review*, 92, str. 499–541.

Block, N. in Fodor, J. (1972/1980). »What psychological States are not«. V Block, N. (ur.), *Readings in Philosophy of Psychology. Zv. 1*. Cambridge: Harvard University Press, str. 237–250.

Block, N. (1990). »Inverted Earth«. *Philosophical Perspectives*, 4, str. 53–79.

Bregant, J. (2013). »Funkcionalizem, računalniki in 'kitajska soba'«. *Analiza*, 1 št. 3., str. 67–95.

Broad, C. D. (1925). *The Mind and its Plače in Nature*. London: Routledge & Kegan Paul.

Byrne, A. (2002). »Something about Mary«. *Grazer Philosophische Studien*, 62, str. 123–140.

Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Chalmers, D. (2007). »Phenomenal Concepts and the Explanatory Gap«. V Alter, T. in Walter, S. (ur.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge. New Essays on Consciousness and Physicalism*. Oxford: Oxford University Press, str. 167–194.

Churchland, P. (2011). *Braintrust*. Princeton: Princeton University Press.

Churchland, P. M. (1989/2004). »Knowing Qualia: A Reply to Jackson«. V

Ludlow, P., Nagasawa, Y. in Stoljar, D. (ur.), *There's Something About Mary*. Cambridge: The MIT Press, str. 163–178.

Conee, E. (1994/2004). »Phenomenal Knowledge«. V Ludlow, P., Nagasawa. Y. in Stoljar, D. (ur.), *There's Something About Mary*. Cambridge: The MIT Press, str. 197–215.

Copeland, J. (1993). *Artificial Intelligence: A Philosophical Introduction*. Oxford: Blackwell.

Davidson, D. (1970/1995). »Mental Events«. V Moser P. K. in Trout, J. D. (ur.), *Contemporary Materialism*. London: Routledge, str. 107 – 121.

Dennett, D. C. (1991/2012). *Pojasnjena zavest*. Ljubljana: Krtina.

Descartes, R. (1637/2007). *Razprava o metodi*. Ljubljana: ZRC SAZU.

Eccles, J. C. (1994). *How the Self Controls Its Brain*. Berlin: Springer.

Feigl, H. (1958). »The Mental and the Physical«. V Feigl, H., Scriven, M. in Maxwell, G., *Minnesota Studies in the Philosophy of Science II: Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*. Minneapolis: University of Minnesota Press, str. 370–497.

Freud, S. (1932). *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Frankfurt: S. Fischer Verlag.

Gertler, B. (1999). »A Defense of the Knowledge Argument«. *Philosophical* Studies, 93, str. 317–336.

Harnad, S. (1995). »Why and How We Are Not Zombies«. *Journal of Consciousness Studies*, 1, str. 164–167.

Heil, J. in Mele, A. (ur.) (1995). *Mental Causation*. Oxford: Clarendon Press.

Horgan, T. (1984). »Jackson on Physical Information and Qualia«. *Philosophical Quarterly*, 32, str. 127–136.

Huxley, T. H. (1866). *Lessons in Elementary Physiology*. London: Macmillan.

Jackson, F. (1982/1999). »Epifenomenalne takšnosti« *Analiza*, 2, str. 86–77.

Jackson, F. (1986). »What Mary Didn't Know«. *Journal of Philosophy*, 83, str. 291–295.

Jackson, F. (1998/2004). »PostScript on Qualia«. V Ludlow, P., Nagasawa, Y. in Stoljar, D. (ur.), *There's Something About Mary*. Cambridge: The MIT Press, str. 417–420.

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

Kim, J. (2001). *Mind in a Physical World*. Cambridge: MIT Press.

Kriegel, U. (ur.) (2013). *Phenomenal Intentionality*. Oxford: Oxford University Press.

Kripke, S. (1972/2000). *Imenovanje in nujnost*. Ljubljana: Krtina.

Levine, J. 1983. »Materialism and qualia: the explanatory gap«. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, str. 354–361.

Levin, J. (2007). »What is a phenomenal concept?«. V Alter, T. in Walter, S. (ur.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge. New Essays on Consciousness and Physicalism*. Oxford: Oxford University Press, str. 87–110.

Lewis, D. (1988/2004). »What Experience Teaches«. V Ludlow, P., Nagasawa, Y. in Stoljar, D. (ur.), *There's Something About Mary*. Cambridge: The MIT Press, str. 77–103.

Loar, B. (1990/2004). »Phenomenal States« (Revised Version). V Ludlow, P., Nagasawa, Y. in Stoljar, D. (ur.), *There's Something About Mary*. Cambridge: The MIT Press, str. 219–239.

Locke, J. (1689/2012). *An Essay Concerning Human Understanding*. Verzija je dosegljiva na www.earlymoderntexts.com.

McConnell, J. (1994). »In Defense of the Knowledge Argument«. *Philosophical Topics*, 22, str. 157–187.

McGinn, C. (1991). *The Problem of Consciousness*. Oxford: Blackwell.

McGinn, C. (1999). *The Mysterious Flame*. New York. Basic Books.

Nagel, T. (1974/1990). »Kako je biti netopir?«. V Hofstadter, D. R. in Dennett, D. C. (ur.), *Oko duha*. Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 399–421.

Nemirow, L. (2007). »So this is what it' s like: a defense of the ability hypothesis«. V Alter, T. in Walter, S. (ur.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge. New Essay on Consciousness and Physicalism*. Oxford: Oxford University Press, str. 32–51.

Nida-Rümelin, M. (1995/2004). »What Mary couldn't know: Belief About Phenomenal States«. V Ludlow, P., Nagasawa, Y. in Stoljar, D. (ur.), *There's Something About Mary*. Cambridge: The MIT Press, str. 241–267.

Nida-Rümelin, M. (2010). »Qualia: The Knowledge Argument«. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/qualia-knowledge/.

Papineau, D. (2002). *Thinking about Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.

Papineau, D. in Selina, H. (2000). *Introducing Consciousness*. Cambridge: Icon Books.

Putnam, H. (1963/1980). »Brains and Behaviour«. V Block, N. (ur.), *Readings in Philosophy of Psychology, Zv. 1*. Cambridge: Harvard University Press, str. 24 – 36.

Putnam, H. (1966/1975). »The mental life of some machines«. V *Mind, Language and Reality*, Cambridge: Cambridge Unviersity Press, str. 408–428.

Searle, J. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: The MIT Press.

Shoemaker, S. (1975). »Functionalism and Qualia«. *Philosophical Studies*, 27, str. 291–315.

Shoemaker, S. (1982). »The Inverted Spectrum«. *Journal of Philosophy*, 79, str. 357–381.

Stoljar, D. in Nagasawa, Y. (2004). »Introduction«. V Ludlow, P., Nagasawa, Y. in Stoljar, D. (ur.), *There's Something About Mary*. Cambridge: The MIT Press, str. 1–36.

Tye, M. (1995). *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge: The MIT Press.

Tye, M. (2000). *Consciousness, Color, and Content*. Cambridge: The MIT Press.

Tye, M. (2006). »Absent Qualia and the Mind-Body Problem«. *Philosophical Review*, 115, str. 139–168.

Tye, M. (2009). *Consciousness Revisited*. Cambridge: The MIT Press.

Unger, P. (1990). *Identity, Consciousness and Value*. Oxford: Oxford University Press.

Van Gulick, R. (2004). »So Many Ways of Saying No to Mary«. V Ludlow, P., Nagasawa, Y. in Stoljar, D. (ur.), *There's Something About Mary*. Cambridge: The MIT Press, str. 365–405.

White, St. L. (2007). »Property Dualism, Phenomenal Concepts, and the Semantic Premise«. V Alter, T. in Walter, S. (ur.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge. New Essays on Consciousness and Physicalism*. Oxford: Oxford University Press, str. 210–248.

Wittgenstein, L. (1953/1977). *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp.

Estetika narave – novi pogledi

Blaž Mazi
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

PREDLOG ZA GLOBOKO ESTETIKO NARAVE[1]

Po vzoru koncepta globoke ekologije oziroma globoke okoljske etike, v kateri je narava postavljena v izhodišče etičnih in filozofskih naporov, članek predlaga v estetiki narave vpeljavo globoke estetike narave. Njena glavna značilnost je zavrnitev estetskega cenjenja, obremenjenega z usedlinami romantike, vrednotenja narave prek podob, fotografij, videoposnetkov in drugih nosilcev. Hkrati predlaga razširitev pojma narave (v estetiki narave) na celotno vesolje, zaradi česar bi morali poleg scenerijsko-krajinske v estetiki narave uvesti tudi pregledno perspektivo. Predlog za globoko estetiko narave vsebuje tudi poziv, da bi morala disciplina upoštevati (neformalno) geološko dobo: antropocen.

Ključne besede: okoljska estetika, estetika narave, globoka ekologija, okoljska etika, globoka estetika narave, Claudeovo zrcalo, vesoljski poleti, romantika, vesolje, pregledna perspektiva, pregledni učinek, antropocen

Uvod

> S člankom »Sodobna estetika in zanemarjanje naravne lepote« je Ronald Hepburn leta 1966 estetsko srenjo vznemiril z zamislijo, da bi ravno toliko pozornosti, kot jo estetika namenja umetnosti, namenili tudi naravi. Nekatere pomembne razlike med naravnimi objekti in umetniškimi objekti ne pomenijo, da so naravni objekti estetsko nepomembni. Ravno razlike zagotavljajo temelj za posebna in dragocena estetska izkustva narave: »To so take vrste izkustva, ki jih umetnost ne more ponuditi v enakem obsegu kot narava oziroma jih v nekaterih primerih sploh ne more ponuditi« (Hepburn, 2006: 7). Hepburn je tako položil temelje zahodne okoljske[2] estetike, a tudi sicer so bila sedemdeseta leta

[1] Zahvaljujem se mentorju prof. dr. Levu Kreftu in prof. dr. Božidarju Kantetu za pomoč. Doktorski študij je delno sofinancirala Evropska unija, in sicer iz Evropskega socialnega sklada. Sofinanciranje se izvaja v okviru Operativnega programa razvoja človeških virov za obdobje 2007–2013, 1. razvojne prioritete Spodbujanje podjetništva in prilagodljivosti; prednostne usmeritve 1. 3: Štipendijske sheme.

[2] Estetika narave je poddisciplina okoljske estetike, zato izraza *estetika narave* in *estetika naravnih okolij* ne pomenita istega kot *okoljska estetika* oziroma *estetika okolja*. Okolje je širši pojem, ki zajema urbane

dvajsetega stoletja v Severni Ameriki in Evropi čas protikulturnega vrenja in med izrazi upora se je poleg hipijevskega in okoljevarstvenega znašlo tudi intelektualno »vračanje k naravi«. Narava je nekoč že ponudila zatočišče viharnim razpoloženjem protikulture nekega drugega časa: romantiki. V osemnajstem stoletju se je pojavilo zavedanje, da »se je treba upreti pohodu mehanicizacije z estetskim pristopom k naravi« (Hadot, 2006: 213), ki je rabila tudi kot paradigma estetskega izkustva. Oživitev estetskih sentimentov in doživljanj naravnih okolij je bila tako obrat k domnevno pristnemu ter neomadeževanemu, dediščina romantičnih pogledov na *svet* pa živi tudi v današnjih okoljskih gibanjih. »Težavno ni to, da bi bile takšne zapuščine nejasne, ampak da jih je *preveč«*, ugotavlja Morton (2009: 82). Ena od takšnih zapuščin je tudi slikovna posredovanost doživljanja in dojemanja narave, naravnih prizorov in naravnih lepot.

Čeprav se je estetika narave v zadnjih petih desetletjih na vso moč trudila osvoboditi paradigme estetike umetnosti, iznajti lastne estetske pristope, vzorce in modele ter pokazati, kako je drugačna od estetskega cenjenja umetniških del, se ni nikoli osvobodila, kot to vidim sam, »zmote« izvirne geste. Govorimo o samem načinu, kako so krajinski slikarji osemnajstega stoletja upodabljali naravne prizore. Proti njim so bili obrnjeni s hrbtom in jih opazovali v potemnjenem, konveksnem zrcalcu, približno tako velikem, da so ga lahko držali v dlani, medtem ko so z drugo roko vlekli poteze na platnu. Estetika narave je bila že v samem začetku dejansko estetika *upodobitev* narave. Razvijala se je predvsem kot kritika naravnih prizorov, hkrati se tudi veliko kasneje kot disciplina ni zavedala, da slikarsko platno, fotografija ali upodobitve v katerem od drugih medijev niso narava *sama*. Če je bilo osemnajsto stoletje zaznamovano s krajinskim slikarstvom, je dvajseto in enaindvajseto stoletje zaznamovano s fotografijami, videoposnetki in milijoni digitalnih pikslov, ki nam prikazujejo »naravo«.

V članku predlagam, da bi okoljska estetika in estetika narave po vzoru okoljske etike, v kateri je nekaj časa odmeval koncept *globoke ekologije*, za določeno obdobje vpeljala pojem *globoke estetike narave*. Manj kot desetletje po Hepburnovem članku je namreč razprava o globoki ekologiji (Naess, 1973) že pomagala razvijati misel, kaj naj bi bila pravzaprav »prava« ekologija. Pristop *plitke ekologije* in plitke okoljske etike zagovarja tehnološko čiščenje zraka in vode, enakomerno razporeditev onesnaženja in zakonsko dovoljene ravni onesnaževanja. Globoka ekologija po drugi strani na onesnaženje gleda zgolj in izključno s stališča biosfere. Ljudje se moramo preleviti v ekosfero in misliti namesto nje, »ne samo glede na vpliv, ki ga ima za nas in na nas, ampak na življenje nasploh« (Naess, 1993: 441). Razmisleku o *globoki estetiki* se je izmed kanoničnih piscev s področja okoljske estetike morda še najbolj približal Arnold

prostore, arhitekturne interierje, navidezno resničnost in hibridna okolja naravnega in spremenjenega s strani človeka. Kjer izrecno ne pišem o širšem pojmu okolja (ali zgoraj naštetih), imam v mislih vedno naravo in naravna okolja.

Berleant (1992). Zavrnil je estetski pojem brezinteresnosti, saj naj bi ta po njegovem mnenju temeljil na zmotni analizi estetskega izkustva, kar naj bi bilo še posebej očitno v primeru naravnih okolij.

V primeru, da bi ločnica med plitko in globoko estetiko narave obstajala, bi plitka estetika narave dovoljevala estetsko cenjenje in vrednotenje narave prek podob, fotografij, videoposnetkov in drugih nosilcev. Globoka estetika narave bi zapovedovala neposredno izkustvo naravnih okolij, živali, rastlin in krajev. Pozivala bi k telesnemu odhodu v naravo. V plitki estetiki narave je vedno na delu posredovanost, naravno okolje si, kot bomo videli spodaj, »zamišljamo« in predstavljamo s pomočjo generičnih podob narave. V plitki estetiki naravo, okolje, rastline in živali estetsko cenimo prek nosilcev analognih in digitalnih medijev, kar je danes splošno prevladujoča oblika estetskih pristopov do narave.

V članku oblikujem predlog za globoko estetiko narave, ker želim pokazati, da tako imenovana »plitka« estetika narave v resnici ni estetika narave, temveč še vedno estetika po vzoru estetskih modelov v umetnosti, saj so njena snov v resnici podobe. S takšnim stališčem želim opozoriti na razliko med cenjenjem *upodobitev* narave in cenjenjem narave *same*. Hkrati je z dobo vesoljskih poletov v sedemdesetih letih nastopila tudi doba novih perspektiv. Scenerijsko-krajinskemu modelu se je pridružila tudi *pregledna* perspektiva Zemlje in njenega širšega okolja v vesolju. Zato skušam pokazati, da je v estetiki narave nastopil čas za razširitev pojma narave na celotno vesolje, kar prinese zanimive posledice: v vesolju je namreč po drugi strani mogoča samo posredovana, plitka estetika narave sestavljenih teleskopskih podob, zaradi česar plitke estetike ne moremo zavreči. Na koncu opozorim tudi na to, da se je v desetletjih po Hepburnovem članku razvila razprava o domnevni novi geološki dobi: antropocenu. Z njo pa se je precej spremenil tudi predmet same estetike narave. Je to še narava ali pa morda nikoli ni bila?

Ustoličenje

Pred 18. stoletjem je bil razmislek o naravi kot nečem lepem in navdihujočem odstoten, »ideja o naravi kot paradigmi lepega praktično ni obstajala« (Parsons, 2008: 7). »Stari se niso zavedali sile piktoresknega, ki izhaja iz perspektive,« je razmišljal William Gilpin o tem, da je vsaka reč postavljena pred pogled očesa in dodal: »Raffaello je daleč od tega, da bi vedel, kako uporabiti to veščino« (Gilpin, 1792: 40). Pojem piktoresknega, »estetske kategorije, ki je postala priljubljena šele v zadnji tretjini 18. stoletja v Angliji, je povezan z vrtovi, s prepričanjem, da nas vrtovi spominjajo na slike ali da vrtove vidimo v okviru slik« (Kante, 2009: 127). Krajinsko slikarstvo 18. stoletja je bilo tako vplivno, da so status parka ali neokrnjene divjine podeljevali le tistim področjem, ki jih je seveda slikovito – naslikal priznan umetnik in za katere so lahko dejali, da jih gledamo kot v uokvirjeni sliki. Piktoreskno ni bilo samo slikarstvo, temveč tudi krajinsko pesništvo, vrtovi in naravne scene razgledov.

Medtem ko je Kant dokončeval *Kritiko razsodne moči* in v dojemanju narave razgalil pojem sublimnega, so se, opozarja Kante, na velikih potovanjih »angleški popotniki prvič srečevali z novimi vrstami naravnih krajin – z Alpami in rimskim podeželjem ter krajinskim slikarstvom francoskih in italijanskih mojstrov«. Takšne odprave, na katerih so mladi Angleži sklenili svoje izobraževanje s popotovanjem na celino, so imele pomemben vpliv na razvoj piktoresknega. Vodiči so turiste in popotnike spodbujali h kultivaciji estetskih odzivov na doživete krajine. Nemalokrat so po njihovih priporočilih, od kod so najboljši razgledi, popotniki sami skicirali lastne impresije. V drugi polovici 18. stoletja in prvi polovici 19. stoletja so premožnejši potovali v lepe kraje in si ogledovali dosežke lokalnih krajinskih arhitektov. »Popotnik torej pride do tega, da vidi naravno krajino skozi očala naslikane pokrajine« (Kante, 2009: 129). In to dobesedno.

Popotniki in slikarji so namreč nosili s seboj uokvirjeno Claudovo zrcalce, poimenovano po priljubljenem krajinskem slikarju Claudeu Lorrainu,[3] ki je v osemnajstem stoletju predstavljal sinonim za estetiko krajine. S takšnim zrcalcem so se obrnili proč od krajinskega prizora in si ga »ogledovali, kakor bi bil videti na sliki« (Carlson, 2009: 27). Zrcalce je bilo rahlo potemnjeno, s čimer je zmanjšalo odboj svetlobe in ker je bilo tudi konveksno, je prostrani pogled na krajino skrčilo v velikost majhne risbe. Poleg zrcalc v različnih velikostih in odtenkih so se v žepih telovnikov znašla tudi stekla različnih barv v obliki naočnikov. Z opazovanjem krajine skozi različna zrcalca in stekelca si je lahko nekdo pobarval pokrajino, kakor je želel. Raba takšnega pripomočka je uporabniku pomagal zgostiti piktoreskne značilnosti v krajini. »Za piktoresknega turista in amaterskega umetnika je [zrcalo] odsevalo resnični svet, a hkrati skrbno zbiralo podobe znotraj ovalnega ali pravokotnega okvirja in jih barvalo v odtenek svoje lastne površine. Bilo je hkrati objektivno in kognitivno ter zasebno in kreativno dejanje, saj se je uporabnik s hrbtom obrnil proti krajini in se umaknil v lastne refleksije« (Hunt, 1997: 178). Piktoreskno je bilo univerzalen način videnja. Da se je narava torej lahko znašla na platnu ali skici, je morala biti že »ukročena« v okvir ročnega zrcala.

Okoljsko estetiko in z njo estetiko narave Jonathan Maskit razdeli na tri obdobja: »zlate čase« 18. stoletja, »leta pozabe« v devetnajstem in prvi polovici dvajsetega stoletja ter obdobje »ustoličenja« s Hepburnovim člankom o zanemarjanju naravne lepote (Maskit v Drenthen in Keulartz, 2014: 41). Leta pozabe nastopijo po koncu mode krajinskega slikarstva v 18. stoletju, ko filozofsko zanimanje za naravo skoraj povsem zamre.[4] Nato po premoru nastopi nenavadna revolucija.

[3] Claudeovo zrcalce je v preglednih tekstih o estetiki narave omenjeno mimogrede, zgolj kot bežna kurioziteta. Nihče od vidnejših avtorjev v estetiki narave mu ni posvetil več kot nekaj vrstic. Redki pojasnijo, da Lorrain takšnega zrcalca sploh ni nikoli uporabljal. Arnaud Maillet je napravi v delu »The Claude Glass: Use and Meaning of the Black Mirror in Western Art« posvetil izčrpno študijo. Med obsežno raziskavo ni našel dokaza, da bi Claude dejansko slikal z zrcalom (Maillet, 2009: 35), a nesporno je, da je večina slikarjev krajino upodabljala tako, da si jo je ogledovala v tovrstnem zrcalcu.

[4] »Razen nekaj izjem se filozofi z estetiko narave v prvi polovici dvajsetega stoletja niso resno ukvarjali«, opozori Carlson (2009: 7), ki sicer izpostavi avtorje, kot so Thoreau, Muir, Santayana (1955), Dewey in drugi.

Maskit izrecno opozarja, da ne smemo in ne moremo govoriti o »ponovnem rojstvu« okoljske estetike, saj v 18. stoletju, kot rečeno, estetike narave *ni bilo* (Maskit v Drenthen in Keulartz, 2014: 42). Ločnica med estetiko narave in estetiko umetnosti še ni zares obstajala.

»Ustoličenje« estetike narave se zgodi v sedemdesetih letih, ko se akademski svet nenadoma začne zanimati za naravo, tako v etičnem kot v estetskem smislu. 24. decembra 1968 je posadka odprave Apollo 8 v Lunini orbiti posnela fotografijo planeta Zemlje z naslovom »Earthrise«. To nikakor ni bila prva fotografija Zemlje iz vesolja, bila pa je prva fotografija vzhajajoče Zemlje iz Lunine orbite. V posebni izdaji revije Life (2003) o stotih fotografijah, ki so spremenile svet, je znameniti fotograf narave Galen Rowell označil »Earthrise« za najvplivnejšo okoljsko fotografijo vseh časov. Na eni kasnejših odprav je posadka Apolla 17 leta 1972 posnela domnevno največkrat reproducirano fotografijo v zgodovini človeštva z naslovom »Modra frnikola« ali »Blue Marble«. V trenutku, ko so zapustili Zemljino orbito in se namestili v tirnico proti Luni, je Sonce za njihovimi hrbti v celoti osvetlilo Zemljo. To je še vedno ena redkih fotografij cele Zemlje, ki jih je iz takšne oddaljenosti posnel človek. »Modra frnikola« je postala simbol protikulturnih gibanj in okoljevarstvenikov.

Obdobji rabe Claudeovega zrcalca in vesoljskih poletov sta navidez povsem nepovezani, a delita pomembno podobnost: vznik estetske obravnave narave. Med enim in drugim je estetika narave skoraj povsem zamrla, a od fotografij Zemlje iz vesolja in pristanka na Luni do danes, ko je fotografiran vsak kotiček Zemljinega površja, so bile napisane praktično vse sodobne razprave o lepoti in estetskem odnosu do naravnega sveta. V osemnajstem stoletju je moral slikar oditi v neznano, da se je lahko nekaj prizorov iz Alp znašlo na platnu v muzeju ali nad kaminom. Ljudje takšnih prizorov, kot so gorske verige v Alpah, niso uživali v množičnih medijih. Dejansko so bili neznani, novi in posebni. Porajali so vprašanja in prebujali domišljijo. Več kot 125 let so v neznano odhajali tudi fotografi združenja *National Geographic*, ki so s pomočjo znamenite revije ljudem po svetu posredovali podobe neznanega življenja neznanih kultur in predelov sveta. V sedemdesetih letih dvajsetega stoletja v neznano niso odšli slikarji, ampak astronavti. Ljudem na Zemlji so omogočili novo perspektivo sebe in *narave*. Za kakšno perspektivo gre, lahko bolje razumemo s pomočjo koncepta »okoljskega zamišljanja«,[5] ki ga Irene J. Klaver postavi ob bok principom v delu *Zamišljene skupnosti* Benedicta Andersona. Narod Anderson definira kot »zamišljeno politično skupnost«. Zamišljena je zaradi tega, ker tudi pripadniki najmanjših narodov ne bodo nikoli poznali vseh ostalih sodržavljanov, jih srečali, ali vedeli vse o njih – a vsi imajo in živijo z nekakšno podobo skupnosti.

Prva desetletja estetike narave so našla zatočišče v analitični filozofiji. Izjema je Theodor W. Adorno, ki je v *Ästhetische Theorie* naravni lepoti posvetil izčrpno poglavje. Na izjemne sorodnosti med Hepburnom in Adornom, ki, čeprav sta njuni besedili o naravi izšli v razmaku nekaj let, sicer nista imela povezav in stikov, opozarja Marta Tafalla (2011) v zanimivem članku »Rehabilitating the Aesthetics of Nature: Hepburn and Adorno«.

[5] Angleški izraz »imagination« sem zavoljo vzporednic z Andersonovim delom *Zamišljene skupnosti* (2007) poslovenil v tem primeru v »zamišljanje«.

Vzdržujejo jo s pomočjo množičnih medijev, ki jim zagotavljajo občutek, da so del skupnosti in skupnega dogajanja, ko v intimi lastnega doma sami sledijo dogajanju »skupnosti«. Klaverjeva želi razširiti teorije kulturnega in družbenega zamišljanja z okoljskim zamišljanjem (Klaver v Drenthen in Keulartz, 2014: 143). Fotografija vzhajajoče Zemlje iz Lunine orbite je zanjo simbol človeške skupnosti: »Začela je součinkovati s podobo nacionalne države, v nekaterih primerih jo celo presega, a večinoma deluje na ravni naroda« (Klaver v Drenthen in Keulartz, 2014: 144). Če smo si bili ljudje sposobni zamišljati skupnost naroda, smo si po odmevnih vesoljskih podobah sposobni zamišljati naše (globalno) okolje planeta. S pomočjo okoljskih podob si zamišljamo širše okolje na Zemlji in v vesolju, v katerega v resnici nikoli ne odpotujemo ali odletimo. Takšno posredovano doživljanje širšega okolja je značilnost plitke estetike narave. Doživljamo jo na zaslonu računalnika ali televizije, v revijah in družabnih omrežjih. Tako posredovana narava je imaginarna, povsem zamišljena. Vemo, da smo del našega osončja in znamo si predstavljati, da v Kaliforniji rastejo tisočletne sekvoje, a nič od tega (morda) nismo zares doživeli in videli.

Um in/ali telo

Po nekaj desetletjih razprav o estetskem cenjenju in vrednotenju narave sodobne pozicije[6] v estetiki narave delimo večinoma v dva tabora: *kognitivnega* in *nekognitivnega* (Carlson in Berleant, 2004: 16) oziroma *narativnega* in *ambientalnega* (Foster, 1998). Znotraj različnih taborov najdemo različne obravnave estetskih vprašanj o naravi. Kognitivno-narativni pristop poudarja *znanje* o estetskem objektu, saj naj bi ravno to pomembno vplivalo na sam proces estetskega cenjenja. Takšni pristopi na splošno zavračajo estetske modele po vzoru umetnosti, kot je denimo *scenerijsko-piktoreskna* obravnava naravnih prizorov. Med predstavniki kognitivnega pristopa najbolj izstopa Allen Carlson, ki je z *naravnookoljskim*[7] modelom v dojemanju narave pripisal odločilno vlogo znanstvenim kategorijam. Naravo je po Carlsonovemu mnenju treba ceniti kot okolje, ne pa kot razgled ali perspektivo. Naravno okolje moramo ceniti »zaradi njemu lastnih pogojev« in lastnosti, ki jih ima narava sama. Te lastnosti lahko zares prikaže samo naravoslovje, torej znanost. Kadar denimo estetsko cenimo umetnost, imamo na voljo zgodovino umetnosti in umetnostno kritiko. Zaradi

[6] V estetiki narave obstaja množica estetskih modelov, vzorcev in pristopov. Med avtorji najprej (kronološko) izstopata (Sepänmaa, 1986) in (Berleant, 1992). Posebej velja omeniti okoljsko izdajo »Journal of Aesthetics and Art Criticism« (1998). Obsežno navedbo virov zadnjih desetletij najdemo v uvodu zbornika »The Aesthetics of Natural Environments« (Carlson in Berleant, 2004). Pomembno mesto zavzema tudi zbornik »Nature, aesthetics, and environmentalism: From Beauty to Duty« (Carlson in Lintott, 2008). Jasno obravnavo problemskih sklopov najdemo tudi pri Parsonsu (2008). V slovenskem jeziku je pionirsko delo s tega področja Kantetova »Estetika narave« (2009). Svojevrsten pregled področja je pripravil Carlson (2009). Z estetiko narave je v »Ecology Without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics« obračunal Morton (2009). Med pisanjem članka je izšel tudi zbornik z zadnjimi pogledi in ugotovitvami »kanonskih« avtorjev z naslovom »Environmental Aesthetics: Crossing Divides and Breaking Ground«, ki sta ga uredila Drenthen in Keulartz (2014).

[7] Pri poimenovanju estetskih »vzorcev« in »modelov« zaradi odsotnosti razprav na tem področju v slovenskem jeziku dosledno sledim jezikovnim rešitvam, ki jih je v knjigi »Estetika narave« vpeljal dr. Božidar Kante. Tudi v drugih primerih, na katere v članku nisem posebej opozoril, skušam zavoljo enotnosti čim bolj upoštevati termine, ki jih je na področju estetike narave prenesel v slovenski jezik.

tega bi morale pri cenjenju narave enakovredno vlogo odigrati naravna zgodovina in znanstvene resnice (Carlson, 1981: 25). Carlson je z naravnookoljskim modelom vpeljal model, ki je doživel največ odzivov[8].

Kante sicer utemeljeno opozarja, da na splošno ne obstaja *ustrezno* estetsko vrednotenje narave. Natanko določenih estetskih kvalitet in vrednosti, kot jih najdemo pri umetniških delih, v naravi ne moremo zaslediti. Najpomembnejše estetske razsežnosti naravnih predmetov, objektov in okolij so odvisne od »posamezne časovne rezine v predmetovi naravni zgodovini, čutnega načina, načina zaznavanja, zaznavnega vidika itn.« (Kante, 2009: 50), zato je pri njihovem motrenju dovoljena določena svoboda. »Tako kot je estetsko cenjenje umetnosti cenjenje umetnosti *kot umetnosti*, tako je estetsko cenjenje narave estetsko cenjenje narave *kot narave«* (Carlson in Berleant, 2004: 21). Cenjenje narave mora upoštevati, da je ne moremo ceniti kot intencionalno ustvarjenega predmeta niti kot umetniškega dela.

Nasproti kognitivnim pristopom stoji vrsta nekognitivnih (nekonceptualnih oziroma ambientalnih) odzivov na naravo. Izraza *nekognitivni* ne smemo razumeti, kot da so v igri emotivni odzivi. Poudarek je na pristopih, ki za temelj odzivov ne jemljejo naravoslovne vednosti ali kulturne tradicije, temveč nekaj povsem drugega. Najbolj znan nekognitivni »odziv« na naravo je bila predlagana *estetika potopitve*[9] oziroma zavzetosti Arnolda Berleanta, ki izzove teorijo brezinteresnosti, saj naj bi ta z objektvizirajočim motrenjem objekta iztrgala tako predmet kot opazovalca iz okolja, v katerega sodita in v *katerem* se estetsko cenjenje sploh lahko zgodi. Estetika potopitve izrecno poudarja veččutno zaznavo narave in položaj človeka v njej ter izpodbija dihotomijo med subjektom in objektom. Opazovalec mora kar se da zmanjšati razdaljo med seboj in naravo ter se potopiti vanjo. Še več, podobno stališče Berleant zagovarja tudi za estetski pristop k umetnosti: »Brezmejnost naravnega sveta nas ne samo obkroža, temveč nas asimilira. Ne samo, da smo nezmožni zaznave absolutnih mej v naravi, temveč se tudi nismo zmožni odmakniti od naravnega sveta, da bi ga lahko merili in presojali s popolno objektivnostjo ... Med zaznavo okolja od znotraj, takega, kot je, ne opazovati *ga*, ampak biti v njem, postane narava nekaj povsem drugega. Spremenjena je v realnost, v kateri živimo kot udeleženci, ne opazovalci« (Berleant, 1992: 169–170). Zavračanje dihotomije subjekta in objekta je seveda problematično. Takšno razmerje je bistveno za estetiko in če ga zavrnemo, zavrnemo tudi estetiko samo. Povsem nekaj drugega pa je, če poudarimo, da je za estetiko narave pomembna telesna izkušnja naravnega okolja. Veččutno doživljanje umetniških del je izjema, doživljanje naravnih okolij pa pravilo. Sonce in veter čutimo s celim telesom, hkrati slišimo zvoke in iz trenutka v trenutek »uokvirjamo« drugačne razglede.

[8] V zadnjih letih smo lahko pri Carlsonu zasledili tudi stališče, ki v estetiki narave na nek način zagovarja soobstoj kognitivnih in nekognitivnih pristopov oziroma, če nekoliko špekuliramo, pluralizem. Najdemo celo razmislek, da »nam ni treba izbirati med njimi, saj, čeprav imajo različne poudarke, ni potrebe, da so v teoretskem konfliktu« (Carlson, 2010:306).

[9] Pri prevodu izraza »aesthetics of engagement« bi lahko uporabili tudi izraz *zavzetost* ali *prevzetost*.

Claudeovo zrcalce in očala

Kljub razvoju različnih pristopov, modelov in vzorcev za cenjenje narave, disciplina ni zares obračunala z izvornim pristopom krajinskega slikarstva, ki se vleče do današnjih veličastnih fotografskih upodobitev naravnih prizorov. V razpravi Arnauda Mailleta o zgodovini črnega zrcala v zahodni umetnosti postane jasno, da je Claudeovo zrcalce »neločljivo od celotnega področja angleške estetike osemnajstega stoletja« (Maillet, 2009: 137). Veliko o drugi polovici osemnajstega stoletja pove že besedišče. Poleg lovcev, ki so zasledovali plen, so se pojavili tudi *lovci na podobe* (2009: 167), ki so dobesedno zalezovali veličastne naravne prizore in razglede: »Bi morali predvidevati, da lovec bolj uživa v zasledovanju običajne živali kot človek izbranega okusa v iskanju lepot narave?« se sprašuje Gilpin (1792: 48). Občudovanje razgleda je bilo podobno današnjemu fotografiranju. Razgled je bil *portret* naravnega prizora. Ujet v portret je bil trofeja, ki si jo lahko pokazal drugim, ki takšnega prizora niso mogli videti v živo. Piktoresken način gledanja je bil tisti, ki ga je bilo mogoče *upodobiti*, spremeniti v podobo, takrat v krajinsko sliko. »Izbira prizorov, ki jih je bilo mogoče ilustrirati na platnu je problem, ki seže preko piktoresknega gibanja, saj se tiče celotnega krajinskega slikarstva ... Pravzaprav se zgodi obrat, saj je do takrat krajina pogojevala sliko; potem pa z modo piktoresknega in krajinskega slikarstva začne krajino pogojevati slika in s tem naš pogled na naravo« (Maillet, 2009: 138–139). Splošno priporočilo časa je terjalo, da naravo občudujemo v somraku. Dnevna svetloba ima namreč surov, antiestetski učinek, Claudeovo zrcalce pa je zaradi potemnjene površine zmožno zajeziti poplavo naravne svetlobe, kar je v bistvu zadnja ovira na poti k spektakularnim upodobitvam v naravi, kot jih razume slikarstvo. Učinkovito je odstranilo preobilje detajlov in nepravilnosti v krajini in poudarilo ideal lepote. Claudeovo zrcalo ne poskuša reproducirati narave na sliki, marveč je skušal z njim umetnik sliko projicirati na naravo.

Po letu 1820 se je pomen piktoresknega razgubil – bolj kot estetsko cenjenje narave po vzoru kakšnega od znanih krajinskih slikarjev je piktoreskno predstavljajo estetsko cenjenje prizorov. »In ko pohodnik ni premogel slikarjevega pogleda, niti veliko denarja, se je lahko zanesel, da mu je Claudeovo zrcalce neposredno in natančno omogočilo pogled, ki bi ga ustvaril slikar« (Maillet, 2009: 141). To je bila demokratična razsežnost te naprave: estetski užitki za vse in po relativno nizki ceni. Claudeova zrcalca in Caludeova očala s stekli različnih barv so pohodnikom in krajinskim turistom v naravi omogočala razglede, na katere bi morali sicer čakati oziroma so jim bili povsem nedosegljivi. Očala z modrim ali sivim steklom so sredi popoldneva v krajini pričarala svetlobo, ki jo sicer ponoči ustvari Luna. Rumena očala so bila namenjena »ustvarjanju« sončnih vzhodov in zahodov, saj so prizor hitro spremenila v rdečkast somrak, ne da bi pri tem »škodo« utrpele jutranje meglice... Profesionalni fotograf naravnih prizorov in fenomenov Sean Arbabi

omenja *zlato* ali *magično uro* pol ure pred in po sončnem zahodu ali vzhodu. Zlata oziroma magična je zaradi »čudovitih kvalitet svetlobe ... Pojavijo se barve, ki jih ob drugih delih dneva ne vidimo, pojavijo se barvni toni, ki se pri ljudeh dotaknejo čustev ... Včasih je takšne barve težko videti z golim očesom, a jih fotoaparat v skorajšnji temi živo zabeleži« (Arbabi, 2011: 113).

Podobno je v estetiki narave še danes. Claudeovo zrcalce in krajinske slike je nadomestila fotografija. Lovce na podobe v Claudeovih zrcalih so nadomestili lovci z digitalnimi aparati, ki si trofeje lahko nemudoma ogledajo na majhnem zaslonu iz tekočih kristalov. Z razmahom digitalne fotografije so si naravni prizori izborili mesto v popularni kulturi. Čeprav velika večina ljudi narave ne opazuje v naravnem okolju, smo preplavljeni z množico fotografij naravnih prizorov – in z njimi s prav posebno vrsto »naravnega« kiča.

Sredi devetnajstega stoletja je raba Claudeovega zrcalca zamrla. Krivo je bilo temnenja barv in oviranja svetlobe, kar je bil v neoklasicističnem smislu zločin. Različna očala so bila še sprejemljiva, saj so »omogočala neposreden pogled na naravo, medtem ko je Claudeovo zrcalce poleg obrnjene podobe prikazovalo drugorazredno naravo, saj se je moral uporabnik k njej obrniti s hrbtom« (Maillet, 2009: 150). Narava v zrcalu je fiktivna in nepopolna, a namen zrcala ni bil imitacija, temveč *idealizacija*. Domnevati, da med zrcalcem in krajinsko sliko obstaja identiteta, bi bilo napačno: »Odsev je *ekvivalent* slike: opisan je kot, a *ni* slika« (2009: 159). Krajinski slikar je lahko na nepopolno realnost z njim položil tančico popolne harmonije.

Pregledni učinek in hiperobjekti

Kot lahko ugotovimo, je glavni medij estetike narave še danes podoba. Odročne naravne prizore so ljudem prinašali in predstavljali slikarji, popotniki in raziskovalci. V dvajsetem stoletju ni nič drugače. Prve podobe Zemlje iz vesolja so na planet poslali sateliti, kmalu zatem pa ljudje. Človeštvo lahko perspektive v vesolju doživlja samo s pomočjo podobo. Med aprilom 1961 in majem 1963 je deset ljudi prvič videlo Zemljo iz vesolja. Po Juriju Gagarinu na odpravi Vostok 1 so sledili drugi Američani in Sovjeti, nekaj od prvih desetih poletov je trajalo celo več dni. Združene države so vse sile usmerile v osvajanje Lune, Sovjetska zveza je napore vložila v trajanje orbitalnih poletov. Oboji so v vesolju preživljali čedalje več časa: »Daljše misije v orbiti in potovanja do Lune in nazaj so vesoljskim popotnikom omogočila veliko več časa za obdelavo vtisov, ki so jih jim posredovali čuti« (White, 1998: 34). Treba je upoštevati, da je človek prvič zapustil zibelko znanega sveta in se v mediju breztežnosti odpravil v neznano. Trideset astronavtov in kozmonavtov različnih generacij v delu Franka Whitea *The Overview Effect* poroča o doživetjih in občutjih, ki jih je White poimenoval *pregledni učinek [overview effect]*. Gre za pretresljivo in čustveno doživljanje razgleda na celotno Zemljo iz vesolja. Večinoma se vesoljski popotniki strinjajo, da doživetje preglednega učinka vsebuje spoznanje, kako Zemlja lebdi v

neskončno velikem medzvezdnem prostoru in da je, obdana s tankim zaščitnim slojem ozračja, izjemno krhka in ranljiva: »Prebivalci vesoljskih naselbin bodo vedno imeli pregled! Lahko bodo videli, kako je vse povezano in da je to, kar se zdi ljudem na Zemlji 'svet', v resnici majhen planet v vesolju in da je 'sedanjost' za nekoga iz takšne perspektive zamejeno gledišče. Ljudje, živeči v vesolju, bodo nemudoma sprejeli filozofske uvide, za katere so Zemljani potrebovali tisoče let, da so jih ubesedili« (White, 1998: 4).

Srečamo se z zanimivim paradoksom. Če lahko na Zemlji, v krajini, zahtevam globoke estetike narave ustrežemo z Berleantovo estetiko potopitve, je to v vesolju nemogoče. V vesolju so astronavti ločeni od okolja z vesoljskim plovilom ali skafandrom, ostali pa lahko vesoljske prizore doživljamo samo prek podob. Možnost pogleda v vesolje in iz vesolja nazaj na planet je omogočila, da je scenerijsko-krajinska perspektiva narave na ravni plošči, ki sega do obzorja dobila povsem novo razsežnost. Razdrobljene krajine različnih kultur, tradicij, mitologij in zgodovin so se združile v *celovito* estetsko enoto – planet Zemlja. V estetiki narave je to obrat iz perspektive popotnika-raziskovalca v perspektivo objektiva, ki iz vesolja posreduje podobe *pogledov*, ki jih sami ne moremo opazovati. *Narava* v tem smislu ne more biti več samo krajina, gozd, oceani in ostalo površje Zemlje. *Naravno* v smislu zanimanja estetike narave je tudi celotno vesolje samo. Kot ugotavlja Kante poglabljanje v literaturo pokaže, »da ni neke enotne in splošno veljavne definicije narave – čeprav je v marsikaterem pogledu pojem narave osvetljen zgolj negativno oziroma v primerjavi s pojmi, kot sta umetno in artefaktično« (Kante, 2009: 9). Predlagam, da bi pojem narave v estetiki narave razširili na celotno vesolje. Položaj, ko za naravo, ki sproža estetske odzive, velja samo narava na Zemlji in zvezde, vidne s površja planeta, je neploden in predstavlja eno večjih pomanjkljivosti sodobne estetike narave. Dozdajšnji diskurz o *artefaktičnem* ima vsekakor smisel v »mikrokozmosu« neposredne danosti narave v krajini, morda ima smisel tudi nekaj sto kilometrov nad Zemljinim površjem, kjer se gnetejo v številnih nizkih, srednjih in visokih orbitah tisočeri sateliti. Morda ima smisel na Luni, kjer so astronavti pustili stopinje in zapičili ameriško zastavo. Morda tudi na Marsu, po katerem križarita Nasini rovki. Vpliv, če mu sploh lahko tako rečemo, človeka v vesolju sega do mesta, kamor je v medzvezdnemu prostoru uspelo prileteti vesoljski sondi Voyager, preostalo vesolje je v tem pogledu »neomadeževano«.

Dlje od tu ima diskurz o artefaktičnem smisel samo še na ravni podob. Kaj mislim s tem? Slikovite podobe, ki nastajajo s pomočjo vesoljskih teleskopov, kot je Hubble, zbirajo svetlobo milijarde let v preteklost in niso hipni posnetki, temveč (več)stokratne ekspozicije majhnih koščkov vesoljnega neba, ki je za prosto oko povsem črno. Takšna podoba, ki jo omogoča tehnologija in jo sicer s prostim očesom »v naravi« ne bi nikoli mogli uzreti, je artefakt. Prepričan sem, da je razprava o *naravnem* in *umetnem* plodna samo na tej ravni, ali kot trezno ugotavlja Parsons: »Čeprav se veliko reči pripeti zaradi naše prisotnosti, se jih veliko ne ... Naravni pojavi, kot so žuželke in rastline ter naravni dogodki, kot je

padanje dežja in paritveno obnašanje ptic, so vsepovsod okoli nas, tudi sredi največjih mest naše civilizacije« (Parsons, 2008: 3). To *je* en način gledanja na razmerje narava-kultura-artefakt, obstaja tudi obraten pristop: »Kadar začutiš dežne kaplje, v nekem smislu izkušaš podnebje. Še posebej izkušaš spremembo podnebja, ki jo sicer poznamo pod imenom globalno segrevanje, a nikoli neposredno ne izkusiš globalnega segrevanja kot takega,« predstavi Timothy Morton v knjigi *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World* koncept *hiperobjektov* (Morton, 2013:48).

Hiperobjekti postavijo na glavo tradicionalno dojemanje objektov in s tem zamajejo razmerje subjekta in objekta. To so objekti, ki jih ljudje preprosto ne zmoremo zajeti s pogledom in se izmikajo upodobitveni moči uma. Razporejeni so skozi prostor in razvlečeni skozi čas v enotah, ki so tuje človeškemu dojemanju. Hiperobjekt je lahko oljni madež v Mehiškem zalivu ali yellowstonski narodni park. Hiperobjekt je lahko biosfera ali sončni sistem. Hiperobjekt je lahko seštevek vseh jedrskih materialov na Zemlji, ali pa samo ves plutonij ali uran. Lahko je zelo trajen proizvod človeka, kot je denimo ves stiropor. Hiper so hiperobjekti v odnosu do drugih entitet ne glede na to, ali so proizvedeni s strani človeka ali ne. Lahko bi pomislili na sublimnost kantovskega neskončnega, a bi se zmotili: »Hiperobjekti niso večni. Kar ponujajo, je *zelo velika končnost«* (Morton, 2013: 60). Globalno segrevanje je *viskozno*. Kamorkoli gremo, je vedno že tu, se nas oklepa in nas ne spusti iz primeža. Razpolovni čas plutonija 239 je več kot štiriindvajset tisoč let, kar je skoraj toliko kot vidna človeška zgodovina. V domnevni dobi *antropocena*,[10] ko smo v dvesto letih iz Zemlje načrpali ogljikovodike in jih spustili v ozračje, estetika narave ne more biti takšna kot v romantiki: »Razmišljanje o stvareh kot Naravi je razmišljanje o njih kot o bolj ali manj statični, metastabilni kontinuiteti, zamejeni s časom in prostorom. Klasična podoba Narave je romantična ali piktoreskna slika krajine. Tukaj je, tamle čez – na steni galerije« (Morton, 2013:72).

Ob vsem naštetem je zanimivo, da ima estetika narave nekakšno »notranjo« zakonitost. Ko je človeštvo pristalo na Marsu, so med prvimi prispelimi podobami *tamkajšnje* narave prispele podobe pokrajine. Krajinska perspektiva je normalna, saj je naš prvi odziv na naravo. Celo pri fotografijah vesolja oko skuša najti pokrajino. Zdi se povsem ustrezna. Zdi se *naravna*. »Okus« za krajino morda pri ljudeh vztraja še iz pleistocena. Leta 1993 sta ruska umetnika Komar in Melamid izvedla nenavaden poskus z naslovom »The Most Wanted Paintings«

[10] Za pričujoče besedilo je bolj kot vprašanja o domnevnem pojavu nove geološke dobe pomembno dejstvo, da ljudje vplivamo in spreminjamo naravna okolja na globalni ravni: denimo znanstveni konsenz o naraščanju globalne temperature in človeškem vplivu na pospešeno izumiranje živalskih vrst »Narave« v strogem diskurzu o artefaktičnem in naravnem ter v luči zahteve o odsotnosti človekovega vpliva skorajda več ne moremo najti (Weisman, 2009), a ob vročici, ki jo povzroča razprava o antropocenu, je na mestu trezno opozorilo Neda Hettingerja na nevarnost, da bi lahko antropocen postal priročen protiugovor za okoljevarstvene politike. Osredotočenost na »dobo človeka« je po njegovem mnenju dokaz nadutosti in »udejanja graje vredno nezmožnost cenjenja vloge, ki jo nečloveška narava še vedno opravlja na Zemlji ter [kaže na] arogantno precenjen položaj človeka in njegove avtoritete« (Hettinger, 2014: 179). Zaradi sprijaznjenosti z antropocenom bi lahko po njegovem mnenju preveč podcenjevali pomembnost ohranjanja narave, njenega obnavljanja, pogozdovanja in dopuščanja »divjih« predelov ter na drugi strani preveč spodbujali geoinženiring.

in »The Least Wanted Paintings«. Najela sta agencijo za raziskave javnega mnenja, da je v desetih državah v Aziji, Afriki, Evropi in obeh Amerikah izvedla raziskavo o umetniških preferencah. Najbolj priljubljena barva je bila modra, takoj na drugem mestu pa je bila zelena (Kreft, 2007: 94). Sodelujoči so pokazali največ zanimanja za realistično slikarstvo. S pomočjo statistike sta Komar in Melamid ustvarila najbolj zaželen vzorec[11] slike za vsako državo: »Njun namen je bil očitno ironičen, saj so slike humorno združevale popolnoma nezdružljive elemente«, pojasnjuje Kreft (2007: 94), a opozarja na resno plat projekta: čeprav so bile slike ustvarjene za različne kulture, so si bile presenetljivo podobne: »Videti so bile kot običajna evropska krajinska koledarska umetnost, tako fotografska kot slikarska. Prav koledarska industrija je prepoznala zahteve trga in odkrila pleistocenski okus za scene na prostem. Kot rezultat evolucije, vpisan v naš estetski čut, je to okus za 'savano', varno in hranljivo okolje za pregovorne lovce in nabiralce« (2007: 94).

Zaključek: predlog za globoko estetiko

V slogu v uvodu omenjenega gibanja za globoko okoljsko etiko bom nanizal nekaj poudarkov za *globoko* estetiko narave. Ker se *je* estetika narave poskušala osvoboditi estetskih modelov umetnosti – statičnega motrenja varovanih in nespremenljivih umetniških objektov v varnem zavetju galerije, muzeja ali razstave – tega cilja brez refleksije, da je v veliko primerih estetika upodobitev narave na fotografijah, videoposnetkih in drugih nosilcih, ne bo dosegla. Če želi biti *nova* in posebna estetika, se mora globoka estetika narave odpovedati motrenju *podob* narave in naravnih prizorov. Kako naj bi potekalo primerno estetsko cenjenje narave same, za kar nam v prvi vrsti gre, je treba še raziskati. Torej, če je globokega ekologa vodil »odpor do modernosti« (Ferry, 1998: 107), mora globokega estetika voditi odpor do romantike, ki tako močno zaznamuje estetiko narave še danes.

Predlog za globoko estetiko podpira Carlsonov naravnookoljski model, hkrati pa je od izida Hepburnovega članka minilo več desetletij in naše znanje ter kategorialni aparat o »naravi« sta se spremenila. Spremembe, ki jih skuša ob rabi pojma narava upoštevati globoka estetika, so najbolje vidne ob pojmu narave/divjine. Pred pojavom človeka na Zemlji bi ji lahko rekli *predantropocenska* divjina, ki si jo lahko zamislimo kot zares nedotaknjeno naravo. V antropocenu in dobi hiperobjektov ni več niti divjine niti narave. Predelom Zemljinega površja pravimo tako, a so v resnici okolja, onesnažena s strani človeka. Tretji primer so območja, na katerih okoljski inženirji poustvarijo naravne procese in iz naravnih materialov v kratkem času zgradijo okolja, kot *je* naravni rezervat za ptice Škocjanski zatok, ki so videti »naravna«, a gre v resnici za *ponarejeno* naravo. Četrti primer predstavlja krajinske parke in vrtove, kar bi globoka estetika narave poimenovala *upodobljena* narava. Morda se na prvi

[11] Na voljo na http://awp.diaart.org/km/painting.html (pridobljeno 21.9.2014)

pogled zdi, da se globoka estetika ujame v še globljo romantično past, na katero skuša opozoriti v izhodišču, a ni tako. Globoka estetika narave se zaveda, da je njen predmet nekaj drugega od prizorov, ki si jih lahko ogledujemo na podobah analognih in digitalnih medijev.

V določeni meri je bilo nepopustljivo stališče globoke ekologije, ki je prezirala plitko okoljsko etiko, zgrešeno. Zamisel, da obstaja nedotaknjena, samolastna in samouravnajoča se biosfera, se je napajala iz romantične iluzije o naravi in potrebe po radikalnosti. Tudi v estetiki narave je, kot smo lahko videli, v vesolju mogoča samo plitka estetika podob. Na fotografijah vesolja lahko vidimo samo vtise svetlobnih sledi objektov, ki morda ne obstajajo več. Če hočemo zares opazovati vesolje, potrebujemo različne teleskope, računalnike in računalniške programe. V primerjavi z globoko estetiko narave na Zemlji, ki je telesna, veččutna in (če upoštevamo Berleantovo argumentacijo) polna interesa, opazujemo fotografije pokrajine na Marsu z veliko mero brezinteresnosti. Zaradi oddaljenosti iz našega »področja vplivanja« jo doživljamo ločeno, skoraj *nerealno*. Estetika narave, ki jo želimo iz Zemlje razširiti na celotno vesolje, ima prihodnost samo kot preplet plitke in globoke estetike. Podobno velja tudi v primeru, če se iz makro ravni spustimo na raven mikroskopskih podob. Na koncu nam ostane vprašanje, zakaj bi se sploh trudili za globoko estetiko narave in ali je njen skriti namen spoznavanje »prave« narave? Morda najpomembnejša drža globoke estetike narave je ravno spoznanje, da je naš pojem prave »Narave« mrtev. Šele, ko ga bomo prenehali opazovati z romantičnimi očali in v zrcalu romantične popolnosti, lahko v estetiki narave pričnemo razvijati plodne estetske pristope. Globoka estetika narave se ne more začeti s podobo in končati v naravi. Biti mora ravno obratno.

PROPOSAL FOR A DEEP AESTHETICS OF NATURE

Following the example of the deep ecology debate in the field of environmental ethics the paper proposes the concept of deep aesthetics of nature in aesthetics of nature. Basic trait of deep aesthetics of nature is rejection of romantic heritage, aesthetic appreciation via image, photography, video and other media. The concept of nature (in the aesthetics of nature) needs to include the entire universe as such. The inclusion of universe in the subject of aesthetic appreciation reveals a new, overview perspective which is entirely different than the landscape perspective. The paper also urges the aesthetics of nature to take into account

new (informal) geological period: anthropocene.

Keywords: environmental aesthetics, aesthetics of nature, deep ecology, environmental ethics, deep aesthetics of nature, Claude glass, space exploration, romanticism, universe, overview perspective, overview effect, anthropocene

Literatura

Anderson, B. (2007). *Zamišljene skupnosti: o izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Arbabi, S. (2011). *The Complete Guide to Nature Photography*. New York: Amphoto Books.

Armstrong, S. in Botzler, R. (1993) (ur.). *Environmental Ethics*. McGraw Hill.

Berleant, A. (1992). *The Aesthetics of Environment*. Philadelphia: Temple University Press.

Carlson, A. (1981). »Nature, Aesthetic Judgment, And Objectivity«. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 40, str. 15–27.

Carlson, A. (2009). *Nature and Landscape: An Introduction to Environmental Aesthetics*. New York: Columbia University Press.

Carlson, A. in Berleant, A. (2004). *The Aesthetics of Natural Environments*. Broadview Press.

Carlson, A. (2010). »Contemporary Environmental Aesthetics and the Requirements *of* Environmetalism«. *Environmental Values*, 19, št. 3, str. 289–314. Drenthen, M. in Keulartz, J. (2014). *Environmental Aesthetics: Crossing Divides and Breaking Ground*. Fordham University Press.

Ferry, L. (1998). *Novi ekološki red: drevo, žival in človek*. Ljubljana: Krtina.

Foster, C. (1998). »The Narrative and the Ambient in Environmental Aesthetics«. *Journal of Aesthetics and Art Criticism, 56*, št. 2, str. 127–137.

Gilpin, W. (1792). *Three Essays: on Picturesque Beauty*. London: Blamire.

Hadot, P. (2006). *The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature*. Cambridge Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.

Hepburn, R. W. (2006). »Sodobna estetika in zanemarjanje naravne lepote«. *Analiza*, 10, št. 3. str. 45–65.

Hettinger, N. (2014). »Valuing Naturalness in the 'Anthropocene': Now More than Ever«. V Wuerthner, G., Crist, E. in Butler, T. (ur), *Keeping the Wild: Against the Domestication of Earth*. Washington, D.C.: Island Press, str. 174–

179.

Hunt, J. D. (1997). *Gardens and the Picturesque: Studies in the History of Landscape Architecture*. Mass.: The MIT Press.

Kante, B. (2009). *Estetika narave*. Ljubljana: Sophia.

Klaver, I. J. (2014). »Landscapes of the Environmental Imagination: Ranging from NASA and Cuyahoga Images to Kiefer and O 'Keeffe Paintings«. V

Drenthen, M. in Keulartz, J. (ur.), *Environmental Aesthetics: Crossing Divides and Breaking Ground*. Fordham University Press, str. 135–157. Kreft, L. (2007). »The Second Modernity of Naturalist Aesthetics«. *Filozofski vestnik*, 28, št. 2, str. 83–98.

Life, E. (2003). *Life: 100 Photographs That Changed the World*. Time Home Entertainment.

Maillet, A. in Fort, J. (2009). *The Claude Glass: Use and Meaning of the Black Mirror in Western Art*. New York: Zone Books.

Maskit, J. (2014). »On Universalism and Cultural Historicism in Environmental Aesthetics«. V Drenthen, M. in Keulartz, J. (ur.), *Environmental Aesthetics: Crossing Divides and Breaking Ground*. Fordham University Press, str. 41–61.

Morton, T. (2009). *Ecology without nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.

Morton, T. (2013). *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Naess, A. (1973). »The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary«. *Inquiry*, 16, št 1. str. 95–100.

Naess, A. (1993). »The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Perspectives«. V Armstrong, S. in Botzler, R. (ur.), *Environmental Ethics*. McGraw Hill, str. 437–448.

Parsons, G. (2008). *Aesthetics and Nature*. London: Continuum Press.

Santayana, G. (1955). *The sense of beauty: Being the Outline of Aesthetic Tehory*. New York: Dover Publications.

Sepänmaa, Y. (1986). *The Beauty of Environment*. Helsinki: Annales Academiae Scientiarum Fennicae.

Tafalla, M. (2011). »Rehabilitating the Aesthetics of Nature: Hepburn and Adorno«. *Environmental Ethics*, 33, št. 1, str. 45–56.

Weisman, A. (2009). *Svet brez nas*. Ljubljana: Modrijan.

White, F. (1998). *The Overview Effect: Space Exploration and Human Evolution*. Reston: AIAA. Wuerthner, G. Crist, E. in Butler, T. (2014) (ur.). *Keeping the*

Wild: Against the Domestication of Earth. Washington, D.C.: Island Press,

Iz indijske filozofije

Tina Košir Mazi
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

DHVANI (»NAKAZANI POMEN«) V KONTEKSTU SREDNJEVEŠKE INDIJSKE POETIKE, FILOZOFIJE JEZIKA IN ONTOLOGIJE MONISTIČNEGA KAŠMIRSKEGA ŠIVAIZMA[1]

Dhvani (»nakazani pomen«) je eden osrednjih pojmov indijske poetike. Z delom *Dhvanyāloka* (Osvetlitev nakazanega pomena) ga je v 9. stol. vpeljal Ānandavardhana, dokončno pa stoletje pozneje v komentarju (*Locana*) utemeljil Abhinavagupta. Zagovorniki teorije *dhvanija* so bistvo poetičnega jezika videli v njegovem samopreseganju: poetični jezik z jezikovnimi sredstvi »nakazuje« neubesedljivo in tako poraja estetsko izkustvo. Pričujoči prispevek osvetljuje širši teoretski kontekst, ki po mnenju avtorice omogoča takšno razumevanje jezika. Bhartṛharijev lingvistični monizem poudarja inherentno jezikovno naravo zavesti na kozmični in individualni ravni, različne ravni govorice (*vāk*) pa ponazarjajo odnos med ontološko enostjo in pojavno mnogoterostjo. Utpaladeva in Abhinavagupta sta Bhartṛharijeve zamisli vključila v svojo formulacijo ontologije monističnega kašmirskega šivaizma: ravni govorice v njuni filozofiji ustrezajo ontološkim ravnem. Osrednja teza članka je, da je prav zaradi globlje teoretske refleksije Abhinavaguptov zagovor *dhvanija* konsistentnejši od Ānandavardhanovega. Še več, v Abhinavaguptovi reformulaciji je »nakazovanje« mogoče razumeti kot proces, analogen odnosu med imanentnim in

[1] Pričujoči prispevek je nastal na podlagi raziskovalnega dela, ki sem ga opravila v okviru doktorskega študija filozofije na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani v letih 2012–2014 pod mentorstvom red. prof. dr. Maje Milčinski. Vse morebitne napake ali zmote, ki jih članek lahko vsebuje, so seveda moje. Doktorski študij je delno sofinancirala Evropska unija, in sicer iz Evropskega socialnega sklada. Sofinanciranje se izvaja v okviru Operativnega programa razvoja človeških virov za obdobje 2007- 2013, 1. razvojne prioritete Spodbujanje podjetništva in prilagodljivosti; prednostne usmeritve 1.3: Štipendijske sheme.

transcendentnim.

Ključne besede: *dhvani*, kašmirski šivaizem, indijska filozofija, indijska estetika, monizem.

Uvod

Pojem *dhvani* (nakazani pomen[2]) velja za enega najpomembnejših in tudi najinventivnejših pojmov v staroindijski poetiki.[3] Neločljivo je povezan s srednjeveškim kašmirskim teoretikom Ānandavardhano (9. stol.), ki je z delom, danes poznanim pod naslovom *Dhvanyāloka* (Osvetlitev nakazanega pomena), *dhvani* tako rekoč ustoličil kot »dušo poezije«. Bistvo njegove teorije je, da ima poetični jezik poleg primarnega, dobesednega pomena in sekundarnega, metaforičnega pomena, še tretjo raven, tako imenovani nakazani pomen (*dhvani*), ki se od prvih dveh bistveno razlikuje. *Dhvani* naj bi označeval tisto neujemljivo bistvo poetičnosti, ki uhaja vsakršni analizi, pa vendar ni mogoče spregledati, da je v primeru poezije vedno na delu. *Dhvani* je presežek pomena, ki je odločilen, da rabo jezika prepoznamo kot poetično. Ni pa nujno, da ga vedno prepoznamo – s pojmom *dhvani* se staroindijska literarna teorija preusmeri na preučevanje recepcije, saj nakazani pomen kot naslovnika predvideva »tenkočutnega bralca« (*sahṛdaya*).

Dhvani je bil ob svojem nastanku kontroverzen pojem, ki je naletel na številne ugovore. Že sama *Dhvanyāloka* se tako začenja polemično kot odgovor nasprotnikom. Najbolj bistven očitek, ki si ga teoretiki *dhvanija* prizadevajo ovreči, je, da za razlago poetičnosti ni potrebno uvesti nikakršne nove semantične funkcije, saj je ta povsem razložljiva tudi z analizo sekundarnega, metaforičnega pomena. Da bi ubranili *dhvani*, so morali njegovi zagovorniki povezati poetiko ne le s filozofijo jezika, pač pa tudi z ontologijo in epistemologijo. Pri tem je bil najbolj prepričljiv Abhinavagupta (pribl. 950–1020), eden največjih indijskih filozofov vseh časov, ki je v svojem komentarju *Dhvanyālokalocana (Oko osvetlitve nakazanega pomena)* teorijo *dhvanija* poglobil in konsistentno utemeljil do te mere, da je postala splošno sprejeti temelj klasične indijske literarne teorije.

Abhinavaguptov teoretski doprinos je nespregledljivo zaznamovalo njegovo eruditstvo, ki ni bilo v okviru njegovega časa, prostora in kulture nič manj izjemno, kot bi bilo kadarkoli in kjerkoli drugod. Abhinavagupta se je posvečal tako teoriji gledališča (*nāṭyaśāstra*) kot poezije *(alaṃkāraśāstra* ali *kāvyaśāstra)*, hkrati pa je bil tudi vodilni filozof monističnega kašmirskega šivaizma in dejavni mistik. Za pravilno razumevanje izhodišč, ki zaznamujejo tudi Abhinavaguptovo estetiko, je nujno poznati vsaj osnovne značilnosti ontologije in filozofije jezika,

[2] Pri prevajanju pojma *dhvani* kot »nakazanega pomena« sledim slovenskemu prevodu Vlaste Pacheiner-Klander (1982).

[3] Izraz »staroindijska poetika« uporabljam v smislu, kot ga je opredelila in utemeljila Vlasta Pacheiner-Klander (1982: 5–11).

kijih zagovarja *pratyabhijñā* šola monističnega kašmirskega šivaizma. *Pratyabhijñā* je najbolj filozofska smer monističnega kašmirskega šivaizma, filozofsko-religijske tradicije, ki se je razvila v Kašmirju med 9. in 14. stoletjem. Teološko podstat monističnega kašmirskega šivaizma tvorijo šivaistične *āgame* in *tantre*, ezoterična besedila, ki sicer veljajo za razodeta, a niso del ortodoksne brahmanske tradicije, ne priznavajo avtoritete *Ved*, kastnega sistema in pravil družbene ter obredne čistosti. Monistični kašmirski šivaizem črpa predvsem iz monističnih *Bhairava tanter*: te zagovarjajo ontološko enost vrhovnega božanskega principa (Šive oz. Bhairave) in vsega kozmosa, ki ga razumejo kot manifestacijo božanske moči (Šakti). Na tej skupni osnovi gradijo različne struje monističnega kašmirskega šivaizma, ki razvijejo avtonomno tekstualno tradicijo. Kanonične tekste monističnega kašmirskega šivaizma podpisujejo konkretni, zgodovinski avtorji, kar jih bistveno loči od predhodne tradicije. Za začetnika *pratyabhijñe* (šole »prepoznanja«) velja Somānanda, a bistvene filozofske značilnosti šole sta vpeljala in utemeljila šele Utpaladeva in Abhinavagupta. *Pratyabhijño* sta zasnovala v dialektičnem razmerju do budistične epistemološke šole, ki je s svojim analitičnim pristopom temeljito dekonstruirala predpostavke hindujskih šol na čelu s predstavo o večnem, neminljivem in nespremenljivem sebstvu (*ātmanu*) kot spoznavnem in dejavnem subjektu.

Na tem mestu žal ni mogoče predstaviti kompleksne argumentacije *pratyabhijñe*, zato se uvodoma zgolj strnjeno seznanimo z osnovnimi značilnostmi ontologije, kakršno zagovarja. Vrhovni ontološki princip (Šiva) je absolutna Zavest (*cit*), ki ima dva vidika, pasivnega in aktivnega. Pasivni vidik absolutne Zavesti je tista podstat, ki omogoča kakršnokoli pojavljanje in se zato imenuje luč (*prakāśa*), aktivni pa je samozavedanje Zavesti (*vimarśa*). Glede na odnos med *prakāśa* in *vimarśo* se vzpostavijo tri osnovne ontološke ravni. Na ravni enosti (*abheda*) se absolutna Zavest v celoti zaveda zgolj same sebe kot absolutnega Subjekta. To stanje intenzivnega samozavedanja absolutne Zavesti pa ni pasivno, ampak je samozavedanje Zavesti absolutna Moč (Šakti), potencial vse kozmične manifestacije. Ta Moč je po naravi ustvarjalna, zato se na stopnji razlike-v-enosti (*bhedābheda*) vzpostavi kot objekt – Zavest se odloči, da bo samo sebe motrila kot ločen Objekt, vendar pa se na tej stopnji hkrati še povsem zaveda tudi sebe kot Subjekta. Na stopnji razlike (*bheda*) pa Zavest »pozabi«, da je absolutni Subjekt, ki ustvarja in izkuša kozmos in se v celoti zaveda zgolj notranje raznolikega Objekta. Zavest se zdaj samoizkuša kot kozmos, ki je prizorišče interakcij med navidezno posamičnimi subjekti in objekti. Ti pa v resnici niso nič drugega kot absolutna Zavest, ki se je samoomejila po lastni volji. Ker pa je Zavest nedeljiva, je v vsakem pojavu dejansko prisotna v celoti. Človek kot omejeni posamični subjekt lahko tako s pozornim motrenjem lastne zavesti to prepozna (*pratyabhijñā*) kot identično univerzalni absolutni Zavesti.

Nastajanje kozmosa kot vedno jasnejšega pojava v absolutni Zavesti je primerljivo z nastajanjem misli v individualni zavesti. Kot je mišljenje v osnovi jezikovno, je mogoče tudi ontološke ravni povezati z jezikovnimi. Tu se Utpaladeva in Abhinavagupta bistveno navezujeta na učenje Bhartṛharija, osrednjega predstavnika tako imenovane slovnične šole (*vyākaraṇa*), vendar pa

njegovi troslojni strukturi dodajata še eno raven. V *pratyabhijñi* ima govorica *(vāk* ali *vāc)* tako štiri sloje – zavest kot čisto potencialnost izraza (*parā vāk*, »nadgovorica«), predpojmovno naperjenost zavesti, ki se kot nekakšno razpoloženje zgošča v misel (*paśyantī*, »govorica zrenja«), notranji monolog, ki poteka v zavesti samega subjekta (*madhyamā vāk*, »vmesna govorica«) in končno pozunanjeno govorico, ki rabi intersubjektivni komunikaciji *vaikharī vāk*, »artikulirana govorica«).

V okviru monističnega kašmirskega šivaizma je o telosu kozmične kreacije mogoče govoriti le na ravni estetskega – Zavest kot absolutni Subjekt se misli kot lastni estetski Objekt, pri čemer doživlja tako radost ustvarjalca kot gledalca kozmične predstave. Ena osnovnih primer, ki jih uporablja monistični kašmirski šivaizem, da bi obrazložil svojo vizijo absolutne Zavesti v odnosu do kozmosa, je podoba umetnika, ki ustvarja iz čiste ustvarjalne radosti. Razumeti tako nastanek kot recepcijo umetnine, ki je zmožna generirati poetični presežek pomena in tako prerašča svojo neposredno vsebino, se zato zdi ključno ne le zavoljo teorije umetnosti, pač pa tudi za vzpostavitev velike teorije vsega, kar je bil cilj srednjeveških indijskih filozofij.

Osrednje vprašanje pričujočega prispevka je zato, v kolikšni meri pojem *dhvani* v Abhinavaguptovi interpretaciji presega literarnoteoretski okvir, v katerem ga je razvil Ānandavardhana. Lahko *dhvani* nakazuje ponazoritev razmerja med imanenco in transcendenco v okviru monistične ontologije? Je mogoče reči, da pojavnost *nakazuje* nemanifestno, ki jo presega, na enak (ali vsaj analogen) način kot poetični jezik nakazuje pomen, ki je predmet estetskega izkustva?

Ānandavardhanova *Dhvanyāloka*

Če bi bilo treba v okviru staroindijske poetike kakšno posamično delo razglasiti za najbolj revolucionarno, takšno, ki je povsem preusmerilo tok in pozornost na svojem področju, bi Ānandavardhanova *Dhvayāloka* bržkone pometla s konkurenco – gre namreč za delo, ki je v indijski teoretski poetiki povzročilo naravnost paradigmatski preobrat Veda o poeziji (*kāvyaśāstra*) se je namreč dotlej osredotočala izključno na kategorizacijo formalnih prvin pesniškega jezika, *alaṃkār* (»okraskov«), ki ustrezajo figuram in tropom v evropski literarni teoriji. Teoretiki poezije so tekmovali, kdo bo natančneje identificiral, analiziral in klasificiral *alaṃkāre*, zato se je za poetiko uveljavil izraz *alaṃkāraśāstra* (»veda o poetični okrašenosti jezika«). Predpostavka *alaṃkāraśāstre* je bila, da so prav formalne pesniške prvine tisto, kar sproža estetsko ugodje in po čemer se poetični jezik bistveno razlikuje od nepoetičnega, poezijo pa je zato mogoče razumeti in vrednotiti formalistično in partikularistično. Največji paradigmatski preboj Ānandavardhane se kaže že v njegovem izhodišču, ki je povsem nasprotno poglavitnemu aksiomu dotedanje *alaṃkāraśāstre*. McCrea (2008: 25) v svojem odmevnem delu *The Teleology of Poetics in Medieval Kashmir* (Teleologija poetike v srednjeveškem Kašmirju) razlaga: »Ānandavardhana povsem preobrne partikularistično razumevanje literarne lepote. Zanj formalni gradniki poetičnega dela ne delujejo neodvisno; nasprotno, so del hierarhično urejene in funkcionalno

poenotene celote«.

Šele celota namreč generira estetsko ugodje, ki ga po Ānandavardhani ne gre pripisati »okrašenosti« jezika, pač pa estetskemu občutju, *rasi*. V kompleksno teorijo *rase* se na tem mestu žal ne moremo poglobiti, zato se je dotaknimo zgolj na kratko. Korenini v najstarejšem delu indijske teoretske estetike, *Nāṭyaśāstri* (Vedi o dramski umetnosti), kjer označuje estetsko ugodje, ki nastane na podlagi v drami predstavljenega čustva. *Nāṭya*, dramska predstava, ki je vključevala ples, glasbo, bogato kostumografijo in scenografijo ter seveda uprizoritev dramskega besedila, je v srednjeveški Indiji veljala za vrhovno obliko umetnosti, »celostno umetnino«. *Nāṭya* je nagovarjala vse gledalčeve čute, zato je veljalo, da lahko sproži občutja, podobna tistim v resničnem življenju, pa vendar tudi bistveno različna, saj ob dobri dramski predstavi gledalec tudi ob tistem, kar bi mu bilo sicer neprijetno (npr. strah, žalost ali gnus), doživi estetski užitek. Do Ānandavardhane sta bili vedi o dramski umetnosti na eni in pesništvu na drugi strani ločeni, Ānandavardhana pa ju je prepletel tako, da je v poetiko prenesel pojem *rase*, kot bi bilo to nekaj samoumevnega. Gerow (1977: 251–252) razlog za združitev do tedaj nezdružljivih *nāṭyaśāstre* in *alaṃkāraśāstre* vidi tudi v specifičnih družbeno-političnih okoliščinah. Po zatonu mogočne in stabilne vladavine dinastije Gupta, ki je velikodušno podpirala vse oblike umetnosti, je sanskrtska drama izgubila pomemben del občinstva (izobražene in kultivirane dvorjane in meščane), pa tudi pokrovitelje. »Drame so še naprej pisali, a predvidevamo, da so jih redko uprizarjali – preprosto povedano to pomeni, da je bila drama prikrajšana za svojo odločilno značilnost in zreducirana na status pisne umetnine. Pisanje dramatike, prikrajšano za medij, v katerem drama oživi, je vedno bolj prihajalo pod vpliv poetičnih stilov, v katerih dominirajo bogate metafore, težak jezik in neuprizorljive (nedramatične) zgodbe« (Gerow, 1977: 251). Drama se je, skratka, približala poeziji. Teorija poezije pa je naredila korak v drugo smer in začela črpati iz teorije drame. Ānandavardhana poezijo in dramatiko obravnava povsem enakovredno in njegova teorija vključuje oboje.

Kaj je *dhvani*?

Prvi poskus definicije *dhvanija* v *Dhvayāloki* (v nadaljevanju *DĀ*) je negativni.

definicija: izrek 1.4 *dhvani* opredeljuje kot tisto, kar je mogoče najti »v delih velikih pesnikov. Je tisto, kar se zdi drugačno od znanih elementov [poezije], kakor ženska očarljivost [ki je nekaj drugega kot posamezni deli njenega telesa]« (v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 78). Iz te opredelitve bi bilo mogoče sklepati, daje *dhvani* primerljiv z estetskim ugodjem nasploh, tudi če ta ni posledica doživljanja umetniškega dela. Občutka lepote tudi sicer ne vzbudi kak posamični del objekta lepote, temveč je lepota presežni vtis celote. Golo jezikovno znanje zato ni dovolj, da bi se razkril *dhvani*; »Če bi šlo za dobesedni pomen, bi ga bilo mogoče dojeti s poznavanjem označenih pomenov in besed, ki jih posredujejo. A ta pomen je onkraj dometa tistih, ki so se trudili zgolj z definicijam besed in niso posvetili pozornosti preučevanju poetičnega pomena [...]« (v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 122). A čeprav razumevanje jezika

v dobesednem smislu za razumevanje *dhvanija* ni zadostni pogoj, je seveda vendarle nujni pogoj (*DĀ*, 1.1 0K): »Prav kakor pomen stavka dojamemo tako, da razumemo pomen besed, tako je treba najprej razumeti dobesedni pomen, da bi dojeli *dhvani«* (v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 127). In prav kakor na dobesedne pomene posameznih besed »pozabimo«, ko jih povežemo in razumemo pomen stavka, nadaljuje Ānandavardhana (*DĀ*, 1.11 in 1.12), tako tudi »pozabimo« dobesedni pomen, ko se nam posveti, kakšen je nakazani (*dhvani*). Glede na to, kakšen je odnos med dobesednim in nakazanim pomenom, Ānandavardhana loči dva tipa poetičnega izraza: takšnega, pri katerem dobesedni pomen sploh nima smisla in je namen zgolj v nakazanem pomenu, in pa takšnega, pri katerem je sicer smiseln tudi dobesedni pomen, ki je bil prav tako del pesnikove namere, a je vendarle podrejen nakazanemu.

Najmočnejši argument nasprotnikov proti *dhvaniju* je gotovo, da se nakazani pomen pravzaprav ne razlikuje od tako imenovanega prenesenega pomena (*lakṣaṇā*). Ānandavardhana jim ugovarja, da bi bilo opredeliti *dhvani* kot preneseni pomen »hkrati preširoko in preozko« (*DĀ*, 1.14 v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 178). Preširoko zato, ker je mogoče jezik uporabljati v prenesenem pomenu, ne da bi imel zato že presežno estetsko vrednost – preneseni pomen je lahko konvencionalen, klišejski ali kako drugače nelep. Preozko pa, ker je *dhvani* tisto, kar presega celo preneseni pomen, tudi kadar ima ta estetsko funkcijo. Preneseni pomen je mogoče analizirati in razložiti, nakazanega pa ne – *dhvani* je tisto, kar presega vsakršno interpretacijo in analizo. Udejanja se zgolj ob neposrednem doživetju poezije in ne more biti posredovan drugače kot z umetniškim delom, natanko takšnim, kot je.

Če odnos med nakazanim in dobesednim pomenom ocenimo s stališča zaporedja, po Ānandavardhani ugotovimo, da se lahko *dhvani* pojavi bodisi po tem, ko smo že razumeli in premleli dobesedni pomen, ali pa hkrati z dobesednim pomenom. V tem drugem primeru se pojavlja tako v posamičnih fonemih in besedah kot v stavkih in delu kot celoti (*DĀ*, 3.2 v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 389). To še posebej velja za najpomembnejšo od treh vrst *dhvanija*, ki jih identificira Ānandavardhana, *rasa dhvani*. Temu tipu *dhvanija* je v *DĀ* posvečenega največ prostora in tudi najtehtnejša analiza, zato se mu bomo v nadaljevanju temeljiteje posvetili. Drugi dve vrsti *dhvanija* je dovolj omeniti zgolj mimogrede: to sta *vastu dhvani* in *alaṃkāra dhvani*. *Vastu dhvani* nakazuje pomen, ki je drugačen od dobesednega, vendar vsebuje določeno vsebinsko, pripovedno informacijo. *Vastu dhvani* je tako prisoten v skrivnih ljubezenskih namigih, šifriranih sporočili, ezoteričnih učenjih ipd. Sporočilo je oblikovano tako, da je pravi pomen razviden le naslovniku. *Alaṃkāra dhvani* pa nakazuje literarno figuro, recimo primero (*rūpaka*), kadar je ta izražena zgolj posredno.

O *dhvaniju* pa lahko govorimo predvsem v primeru *rasa dhvanija*, nakazovanja estetskega občutja, *rase*. *Rasa dhvani* ni vezan izključno na pomensko plat jezika, pač pa tudi na zvočno – že sami zvoki, v primeru jezika torej posamični fonemi, imajo moč vzbuditi določeno *raso*. Še več, moč povzročiti *raso* ni vezana zgolj na jezik, pač pa lahko pomen razkrivajo tudi geste, kar je seveda posebej pomembno pri uprizoritvenih umetnostih. *Rasa dhvani* ni strogo vezan

na besede in vendar imajo tudi besede moč, da ga ustvarijo. To je po Ānandavardhani še dokaz več, da gre za svojstveno semantično raven: »[...] tako zaradi razlike v objektu kot zaradi razlike v naravi, sta moč besede, da označuje svoj pomen in njena moč povzročiti, da razumemo nek drug pomen, med seboj različni« (*DĀ*, 3.33e v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 555).

Te razlike pa ne gre pripisati (zgolj) razliki med primarnim in prenesenim (sekundarnim) pomenom. Sekundarni (preneseni) pomen je po Ānandavardhani namreč precej bliže primarnemu (dobesednemu), kot se sprva zdi. Sekundarni pomen se namreč ravna po nareku konvencij, s pomočjo katerih ga prepoznamo in zato se v prenesenem pomenu pomen dobesedno »prenese«, pri čemer dobesedni pomen prepoznamo kot neveljaven. Nakazani pomen (*dhvani*) pa po drugi strani soobstaja skupaj s primarnim – ko se nam razkrije *dhvani*, to v ničemer ne ogrozi pomenske vrednosti primarnega (ali sekundarnega, če se je pomen prenesel nanj) pomena, saj gre za povsem različni semantični ravni (*DĀ*, 3.33h v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990:562–563). *Dhvani* sporoča nekaj drugega kot dobesedni pomen in ravno zato dobesednega pomena ne razveljavi.

V čem pa je torej razlika med »močjo besede, da označuje svoj pomen« in njeno »močjo povzročiti, da razumemo nek drug pomen«? »Moč označevanja je bistvo vsake posamične besede, s katero je povezana od trenutka, ko besedo prvič razumemo, kajti besede brez nje nikoli ne moremo poznati. Nakazovalnost pa ni vezana na besedo, temveč je akcidentalna, saj je to, da jo razumemo, pogojeno s kontekstom, v odsotnosti teh pogojev pa je ne razumemo« (*DĀ*, 3.331 v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 577). J

Kot ugotavlja D. P. Chattopadhyaya (2007: 55–56), gre pri *dhvaniju* pravzaprav za proces: »Izkaže se, da beseda *dhvani* pomeni kompleksen poetični proces in njen prevod kot nakazovanje včasih ne uspe izraziti bogastva njenih pomenov«. Ānandavardhana (*DĀ*, 3.33n v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 585) verjame, da je *dhvani* prikazal dovolj nazorno, da o njem sploh ni mogoče dvomiti: »Le kdo lahko zanika moč nakazovanja, ki pripada označujočim besedam, neoznačujočim zvokom, kot so tisti v skladbah, nebesednim gestam in podobnemu, saj izkušnja vsakogar dokazuje, da (*dhvani*) obstaja?«. In vendar so se našli mnogi kritiki *Dhvayāloke*, ki se jim njegova formulacija *dhvanija* ni zdela dovolj prepričljiva. V odgovor jim je Abhinavagupta spisal *Locano*, vpliven komentar in zagovor *Dhvayāloke*.

Dhvani v Abhinavaguptovi *Locani*

Čeprav je *Dhvanyālokalocana* (v nadaljevanju *DĀL)* komentar Ānandavardhanove *Dhvayāloke*, je bil Abhinavaguptov prispevek k razvoju in razumevanju teorije *dhvanija* izjemen. V knjigi *The* Dhvanyāloka *and its Critics (Dhvanyāloka* in njeni kritiki), ki se ukvarja z zgodovinsko recepcijo *DĀ*, Krishnamoorthy ugotavlja, da je Abhinavagupta »veliko več kot zgolj komentator, ki razlaga težavne dele besedila; je izvirni mislec, ki vso teorijo predstavlja v popolnejši in razumljivejši obliki« (Krishnamoorthy, 1968: 217). Sodobni raziskovalci področja se strinjajo, da je Abhinavaguptov prispevek »več

kot obramba, je kreativna reformulacija *dhvani* šole« (Chattopadhyaya, 2007: 58). McCrea (2008: 365) razmišlja, »da bi Abhinavagupto lahko imeli za boljšega zagovornika Ānandavardhanove teorije, kot je bil sam Ānandavardhana. V tem je vsaj kanček resnice; vsekakor je v svoji obrambi *dhvanija* bolj samozavesten kot Ānandavardhana in [...] je pripravljen pripeljati implikacije Ānandavardhanovega teleološkega, na *raso* osredotočenega modela literarne estetike, do njihovih logičnih zaključkov, tudi kjer se je sam Ānandavardhana obotavljal, da bi to storil«.

Eden ključnih Abhinavaguptovih posegov v Ānandavardhanov nauk je osredotočenje na *rasadhvani* kot edino obliko nakazanega pomena, o kateri je vredno razpravljati v okviru poetike. Ne zanika sicer, da sta tudi *vastudhvani* in *alaṃkāradhvani* obliki nakazanega pomena, vendar nimata posebne estetske vrednosti in nista vezani izključno na poetični jezik, pač pa ju uporabljamo tudi v vsakdanjem jeziku in bi ju lahko brez večje škode nadomestili tudi tako, da bi se izrazili dobesedno.

Abhinavagupta ponuja tudi mnogo jasnejšo definicijo nakazanega pomena v odnosu do drugih semantičnih ravni – za razliko od Ānandavardhane razločuje štiri in ne le tri. *Abhidhā*, izraz, ki v sanskrtu na splošno označuje »dobesedni pomen«, Abhinavagupta uporablja zgolj v smislu dobesednega pomena posamičnih besed. Ko je pred nami besedilo, se razumevanje prične tako, da najprej razumemo smisel posamičnih besed. Pomeni posamičnih besed pa so univerzalije, saj posamične besede označujejo le abstraktno, določneje pa šele v širšem kontekstu. Kontekstualno razumevanje omogoči druga semantična raven, ki jo Abhinavagupta imenuje *tātparya-śakti* (»moč posredovati celovit pomen«). Gre za enovit stavčni pomen, ki abstraktnost posamičnih besed konkretizira in natančneje določi. Stavčni pomen primarno poskušamo razumeti dobesedno, če pa razumevanje naleti na »oviro«, če dobesedni pomen stavka ni smiseln, kognicija »predela« pomen ene ali več besed v stavku v preneseni pomen (*lakṣaṇā*). Abhinavagupta kot primer navede stavek »Deček je lev« (*siṃho māṇavakaḥ*). Ker dobesedno razumevanje ni mogoče, saj si ni mogoče zamisliti (realno obstoječega) označenca, ki bi bil hkrati deček in lev, si pomen razlagamo figurativno in vemo, da hoče stavek povedati, da ima deček lastnosti, ki jih sicer pripisujemo levu, kot so pogum, mogočnost, ponos ipd. Šele po vseh teh treh fazah besednega razumevanja nastopi tako imenovano nakazovanje *(vyañjanā* ali *dhvanana)*. Odnos med vsemi štirimi semantičnimi funkcijami Abhinavagupta definira takole: »Moč označevanja je zatorej moč, ki jo ureja konvencija, posredovati dobesedni pomen [posamičnih besed]; moč stavčne operacije je moč posredovati smisel [celote], brez te moči pa ni mogoče razumeti dobesednega smisla; moč sekundarnega pomena je moč razkriti smisel, pri čemer sodelujejo taki faktorji, kot *je* oviranje primarnega pomena; nakazovalna moč pa je moč nakazovati, moč, ki izvira iz človekovega razumevanja objektov, kot jih razkrivajo prve tri moči in pri kateri pomaga poslušalčeva domišljija, podkrepljena s predhodnim razumevanjem [prvih treh semantičnih ravni]« (*DĀL* 1.4b v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 88).

Bhartṛharijeva filozofija jezika

Preden nadaljujemo s poskusom povezave teorije *dhvanija* s filozofijo jezika, ki je v monističnem kašmirskem šivaizmu neposredno povezana z ontologijo, moramo stopiti korak nazaj k Bhartṛhariju, avtorju, ki ga kot pomemben navdih priznavata tako Ānandavardhana kot Abhinavagupta. Bhartṛhari je živel v 5. in 6. stoletju in bil eden vodilnih predstavnikov tako imenovane šole »slovničarjev« (*vyākaraṇa*).[4] Ukvarjanje z jezikom v staroindijski kulturi ni bila majhna ali obrobna reč. Brahmanska tradicija je temeljila na veri v moč *Ved*, ki so bolj kot sveti spisi sveti zvok.[5] Zvočna esenca *Ved* naj bi bila matrica kozmosa, zato je razumeti I jezik, razumeti zakone Govorice (*vāk*), pomenilo razumeti kozmične zakone. j Slovnica je v staroindijski kulturi veljala za mater vseh znanosti in tako zasedala I mesto, ki ga je imela v starogrški kulturi (in kulturah, ki izvirajo iz starogrške) I matematika. »Prvi med učenimi možmi so slovničarji, kajti vse znanosti slonijo na slovnici«, pritrjuje tudi Ānandavardhana (*DĀ* 1.131 v Ingalls, Masson in I Patwardhan, 1990: 169). Slovnica, ki je zanimala staroindijske slovničarje, ni I zgolj slovnica kakšnega določenega jezika, v njihovem primeru sanskrta, šlo jim je za precej več kot to, želeli so razumeti in razložiti »pravo naravo in možnosti jezika, tudi njegovo vlogo pri doseganju [duhovne] osvoboditve« (Coward in Ra- I ja, 1990: 5).

»Indijski slovničarji so vedno poskušali povezati povsem tehnična pravila in pojme s splošno strukturo univerzuma, z zamislijo o izvoru sveta in njegovi naravi« (Isayeva, 1995: 70). Tradiciji staroindijskih slovničarjev je s pomočjo ohranjenih zapisov mogoče slediti do približno 5. stol. pr. n. št., ko sta delovala Pāṇini in Yāska, bolj filozofsko naravnana pa je postala z delom Patañjalija iz 2. stol. pr. n. št. Najbolj znano delo že omenjenega Bhartṛharija je *Vākyapadīya* (O besedi in stavku).

Vākyapadīya se poleg povsem slovnične problematike ukvarja tudi z metafizičnimi vprašanji, od katerih je eno ključnih odnos med enostjo in mnogoterostjo. V ontologiji vedānte, na katero se navezuje tudi slovnična šola, je primarni ontološki princip – absolut Brahman, ki je enovit, nespremenljiv in večen. Ključni izziv je seveda razložiti, kako se iz te primarne Enosti poraja pojavna mnogoterost, slovnična šola pa vidi odgovor v preučevanju narave jezika/govorice (*vāk*). »Nekaj mora biti v naravi besede, v naravi govorice in samega jezika, kar razloži Brahmanovo nenavadno sposobnost, da je hkrati eno in mnogo, da je tako enovit kot tudi neskončno razdeljen« (Isayeva, 1995: 84). Govorica, ki nosi odgovor na to veliko vprašanje pa seveda ni (le) vsakodnevni jezik kot orodje sporazumevanja med ljudmi, pač pa božanska Govorica,[6]

[4] *Vyākaraṇa* sicer dobesedno pomeni »lingvistična analiza« (Coward in Raja, 1990: 4).

[5] Vedska kultura je izrazito temeljila na ustnem izročilu in pisanje celo omalovaževala kot nečisto, zato Vede vse do druge polovice 1. tisočletja n. št. sploh niso bile zapisane. »Zapisano besedilo je dejansko veljalo za popačeno realizacijo popolne zvočne esence« (Lo Turco, 2013: 85).

[6] Kar je morda posebej zanimivo in nenavadno. Če na jezik gledamo s perspektive, kot smo je vajeni v evropski tradiciji, je, da se staroindijski slovničarji enako zavzeto posvečajo tako jeziku kot orodju sporazumevanja med ljudmi kot tudi njegovemu božanskemu vidiku. »Indijski filozofi jezika so se, tako se zdi, uspešno ognili dvema redukcionističnima napakama večine zahodne moderne lingvistične spekulacije. Niso zreducirali jezika na nivo zgolj človeške konvencije, ki ima zgolj znanstvene ali faktične referente; vendar tudi niso zapadli napaki metafizičnega redukcionizma, ki tako podcenjuje pomene človeških besed, da jezik konča kot

»govorica, ki poraja tako univerzum kot tudi običajen človeški jezik« (Isayeva, 1995: 84). Na najvišji ontološki ravni je po prepričanju slovnične šole Govorica (vāk) sam Brahman kot čista, absolutna potencialnost, primarna bit, ki šele omogoča vsakršno pojavljanje, seme (*bīja*) pojavnosti.

Z epistemološkega vidika je zanimiv odnos med jezikom in zavestjo, kot ga razume slovnična šola. Po Bhartṛhariju je vsaka kognicija jezikovna, nejezikovno spoznavanje sploh ni mogoče, saj ima vsakršna vednost nujno (bolj ali manj jasno) obliko govorice. »Pomen in kognicija se po tem razumevanju manifestirata skupaj kot izraza enega globokega duhovnega impulza vedeti in komunicirati. Zavest (*caitanya*) je identična govorici (vāc)« (Coward in Raja, 1990: 51). To velja tako na ravni človeške zavesti kot na kozmični, celo ontološki ravni. Narava absoluta, Brahmana, je namreč prav zavest *(caitanya* ali *cit* V indijskih filozofijah se pojem »zavest« ne nanaša primarno na individualno zavest, ampak na univerzalni princip. »Problem* cit *zastavlja vprašanje vzhodno-zahodnega razumevanja ali nerazumevanja besede 'zavest': Zahodna filozofija in psihologija jo definitivno razumeta kot individualno zavest. Indijska filozofija definitivno razume* cit *kot univerzalno – ni mogoče govoriti o* cit *določene osebe, čeprav oseba poseduje, je udeležena pri* cit *(odvisno od filozofskega sistema, dualističnega, nedualističnega itd.)« (Fürlinger, 2009: 40). Univerzalna, absolutna Zavest je tako izenačena z najvišjo Govorico kot* Śabda Brahman, *»Brahman Beseda«. Ta čista, enovita, absolutna potencialnost pomena je nadčasna. Da bi se v tej hkratni soprisotnosti vsega karkoli manifestiralo kot (do)ločeno, mora nastopiti nekaj, kar to omogoča – in po Bhartṛhariju je to čas (*kāla*), ki mu je posvečen pomemben del* Vākyapadīye. *Posebej zanimiva je Bhartṛharijeva svojstvena obravnava narave časa – ta po njegovo ni samostojna substanca, kot v nekaterih sočasnih šolah (npr.* nyāya-vaiśeṣika), *pač pa je moč* (śakti) Śabda Brahmana, *ki preprečuje, da bi bilo vse hkrati soprisotno in tako omogoča, da se sploh karkoli zgodi. V tem smislu je čas ustvarjalna moč* Śabda Brahmana, *ki v absolutno enost vnese navidezno sekvenčnost in tako omogoči, da se Eno pojavlja kot mnogotero. Čas povzroči, da se pojavi pojavijo, vztrajajo in izginjajo. Čas je vzrok vseh premen, ki pa jih sam po sebi presega.*

Na najvišji ontološki ravni je čas zgolj potencialna moč *Śabda Brahmana*. Nadčasno raven govorice je Bhartṛhari poimenoval *paśyantī vāk*, »govorica zrenja«. To je raven govorice, ki jo lahko človek umeva le v samopreseganju, v mistični viziji. To je govorica, ki so jo slišali vedski vidci Je pomen kot razkrita prisotnost absoluta, ki jo mistik vidi-sliši. Kot taka je beseda brez glasu in vizija onkraj podobe, hkrati pa zibelka vseh besed in podob. Kljub svoji transcendentni naravi pa *paśyantī vāk* vsebuje določen notranji impulz (*pratibhā*), in sicer željo po razkrivanju, po manifestaciji, izrazu, komunikaciji.

Da bi bila ta sploh možna, postane čas dejavni faktor in v sočasno soprisotnost vsega vnese sekvenco. Čas je dejaven na način, da nekaterim pojavom omogoča oz. dovoljuje (*abhyanujñā*), drugim pa preprečuje (*pratibandha*) pojavljanje. S časom zaznamovana govorica, ki pa še ni pozunanjena, je *madhyamā vāk*,

obskurni misticizem« (Coward in Raja, 1990: 33–34).

»vmesna govorica«. Na individualni ravni je ta govorica tok zavesti, ki ga doživljamo kot notranji samogovor.

Ko »vmesni govorici« dovedemo dovolj življenjskega diha (*prāṇe*), se pozunanji kot *vaikharī vāk*, »izrečena govorica«. Na kozmični ravni je *vaikharī* pojavni svet. »Pojavna mnogoterost se dokončno razvije, ko čas izpusti na plan vse sekundarne vzročno-posledične relacije, ki so čakale kot shranjene spominske sledi (*saṃskāra*) ali 'semenska stanja' v vseh vesoljnih ciklih. Na tej tretji ali *vaikharī* ravni v polnosti izkusimo moč časa kot sekvence v običajnih vzročno-posledičnih odnosih« (Coward in Raja, 1990: 41),

Skozi različne ravni Govorice pa se vendarle izraža izvorna enost, ki je vpisan i tudi v samo naravo vsakdanjega jezika. Ta se zrcali v odnosu med jezikovnim enotami (*śabda*) in njihovim pomenom (*artha*), kar je ena najpomembnejših tem *vyākaraṇe*. Sanskrtski izraz *śabda* se sicer običajno prevaja kot »beseda«, vendar je v okviru slovnične šole eno ključnih vprašanj prav dvom, ali je beseda osnovni element pomena oziroma prepričanje, da ni. Kandidati za nosilce pomena so bili v staroindijskih razpravah o jeziku fonem (*varṇa*), beseda (*pada*) in stavek (*vākya*), in prav stavek je tisto, na kar stavi Bhartṛhari. »Tisti, ki dobro poznajo jezik, mislijo in govorijo v stavčnih enotah ter tudi slišijo cele stavke. Le tisti, ki jezika ne poznajo dovolj dobro, slišijo besede, foneme ali delčke zvoka in se morajo truditi, da dojamejo povezan stavčni pomen« (Coward in Raja, 1990: 6). Na manjše enote je stavek mogoče razcepiti tudi v dobro stavčne analize, ki lahko posreduje pomembne uvide, vendar se je po Bhartṛhariju treba ves čas zavedati, da so v naravni govorici nosilci pomena celotni izreki (vākya). Ta teza je tudi osnova najslovitejšega Bhartṛharijevega prispevka k indijski filozofiji jezika (ali kar filozofiji nasploh), teorije o *sphoṭi*. Na najosnovnejši ravni *sphoṭa* označuje razumevanje stavčne enote, ki se v celoti pojavi v hipnem preblisku *(pratibhā). Sphoṭa* je po naravi enovita in je ni mogoče razcepiti. »Kakor je pomen enovit, integralen in nedeljiv, mora biti tudi simbol, ki ga označuje, enovit in nedeljiv. Ta pojem se imenuje *sphoṭa* – stavek, pojmovan kot integralen simbol, v katerem so njegovi navidezni deli zanj nerelevantni kot deli. Ni nekaj, kar bi hipotetično privzeli, da bi razložili obnašanje jezika; je dejansko izkušeno in spoznano v percepciji« (Coward in Raja, 1990: 11).

In čeprav je izrečena govorica sekvenčna, dojetje pomena po Bhartṛhariju ni. Ob vsakem jezikovnem aktu govorica prehaja skozi vse nivoje. Ko želimo nekaj povedati, se nam tisto, kar želimo sporočiti, najprej utrne kot impulz, preblisk na nadverbalni ravni »govorice zrenja« (*paśyantī vāk*), nato nas prešine kot misel v obliki notranje, »vmesne govorice« (*madhyamā vāk*), šele nato jo, če se tako odločimo, tudi dejansko ubesedimo kot »izrečeno govorico« (*vaikharī vāk*). Jezikovna recepcija poteka v obratni smeri. Ne da bi se tega zavedali, pomen dojamemo, »uzremo« na ravni »govorice zrenja«, s te ravni pa ga kot aktivni govorci tudi izvorno produciramo.

Osnovna narava govorice je po Bhartṛhariju torej prehajanje iz enovitega notranjega impulza v mnogoterost zunanjega izraza, ki ga sestavljajo navidezno samostojne enote. Vendar pa prav enovit temelj omogoča odnose med enotami.

»Temeljni princip po Bhartṛhariju je, da vsakršna razlika predpostavlja enotnost (*abhedapūrvako hi bhedaḥ*). Kjer obstaja razlika ali deli, mora kot temelj obstajati identiteta, sicer en del ne bi mogel biti v relaciji z drugim in bi vsak sestavljal svet zase« (Coward in Raja, 1990: 59). Bhartṛharijev lingvistični monizem se prepleta z ontološkim monizmom, zato so ga v pomembni meri posvojili tudi misleci monističnega kašmirskega šivaizma.

Filozofija jezika v monističnem kašmirskem šivaizmu

Monistični kašmirski šivaizem se je kot filozofija vzpostavil s *pratyabhijño* (Šolo »prepoznanja«), ki sta jo Utpaladeva in Abhinavagupta razvila v dialektičnem razmerju do argumentativno močne in v tistem času izjemno cenjene budistične logično-epistemološke šole, katere vodilni predstavniki so bili Dignāga, Dharmakīrti in Dharmottara. »Budistični logiki in *pratyabhijñā* začenjajo s predpostavk, ki se zdijo in tudi so povsem nepomirljive: na eni strani neosebni svet dogodkov in na drugi svet, čigar še tako dozdevno inertne kotičke prežema in oživlja dinamizem Jaza (*Šive* ali Zavesti)« (Torella, 1992: 328). Poglavitni cilj *pratyabhijñe* je bil neprepričane prepričati, da je edino logično za ontološki temelj predpostaviti boga kot absolutni Subjekt vsakršne vednosti (*jñāna*) in delovanja (*kriyā*). Ost budistične logično-epistemološke šole je bila namreč usmerjena prav na področji vednosti in delovanja, ki sta po njenem učenju povsem razložljivi tudi brez predpostavke enovitega in nespremenljivega substrata sebstva (*ātmana*).

V svojem osrednjem delu *Īśvarapratyabhijñākārikā* (Izreki o prepoznanju boga; v nadaljevanju *IPK*) po kratkem uvodu Utpaladeva najprej predstavi argumente »prvega nasprotnika« (*pūrvapakṣina*), abstraktnega predstavnika budistične logike, ki jih bo v nadaljevanju spodbijal. Najpomembnejši budistični argument, ki je tesno povezan tudi s filozofijo jezika, stoji na samem začetku: »Ena vrsta zaznave je tista, v kateri se pojavlja specifična pojavna resničnost (*svalakṣaṇa*), druga pa tista, ki se ji reče mentalna razlaga (*vikalpa*) in je neločljivo povezana z diskurzom (*sābhilāpam*) ter se pojavlja v mnogih oblikah. Za nobeno od teh dveh ni treba predpostaviti stabilnega zaznavajočega subjekta, ker se v njiju ne pojavlja. Izraz ‘jaz’ ima za referenta telo itd.« (Utpaladeva v Torella, 2002: 90). V lastnem komentarju (*vṛttiju*) Utpaladeva to pozicijo razloži še natančneje: »Ena vrsta zaznave, ki je neposredna zaznava jasno manifestirane (*sphuṭāvabhāsa*) specifične pojavnosti, se imenuje ‘izvzeta iz mentalne razlage’ *(nirvikalpakam)’*, druga vrsta zaznave pa je po drugi strani prežeta z besedo, pojavlja se v različnih oblikah spomina, dvoma, domišljije itd. in se imenuje ‘reprezentacija, mentalna razlaga’ *(vikalpa^*. Niti za eno niti za drugo ni sprejemljivo domnevati, da *je* odvisna od kakšne druge entitete kot same vednosti v obliki zavesti, kajti te druge entitete ne zaznavamo (*tasyānupaladheḥ*). Kdo, torej, je trajno sebstvo? Celo na osnovi pojma ‘jaz’, ki je nerazdružljivo povezan z diskurzom, ne moremo zatrditi obstoja subjekta zaznave, ki presega tisto, kar so enostavno zaznane pojavnosti, namreč telo itd.« (Utpaladeva v Torella, 2002: 90). Enega temeljnih pojmov hindujskih šol, sebstvo (*ātman*), ki naj bi bil trajni, neumrljivi in nespremenljivi substrat, subjekt izkustva, ki se ohranja skozi mnoga življenja, čeprav si

preoblači psiho

žično oblačilo (telo, življenjsko energijo in mentalno vsebino) in ki je po učenju *vedānte* v ontološkem smislu enak *brahmanu* kot trajni kozmični podstati, budistična epistemologija izpodbija kot zgolj domnevni pojem, mentalno in verbalno interpretacijo resničnosti, ki pa ne ustreza neposredni zaznavi. Kar je mogoče zaznati neposredno in zatorej edino sprejeti kot epistemološko veljavno, so zgolj drobci pojavne resničnosti (*svalakṣaṇa*), ki jih v spoznavnem procesu mentalni aparat interpretira in tako tvori mentalne vsebine. Tudi te je seveda mogoče zaznavati in opazovati (npr. kot spomin), da bi razumeli te procese, pa ni treba predpostaviti zaznavajočega subjekta, saj v spoznavnem procesu, če ga opazujemo natančno, tega dejansko ne moremo ujeti na delu.

Prvi ugovor zagovornikov *ātmana* je, da je brez predpostavke zaznavajočega subjekta nemogoče razložiti spomin, na kar budisti odgovarjajo, da sam *ātman* te težave ne reši, saj v sedanjosti zaznava ne obstaja več, spomin pa ima le preko zaznave dostop do v preteklosti zaznanih objektov. Spomin je mogoče razložiti s pomočjo latentnih vtisov (*saṃskāra*), ki so jih pustile pretekle zaznave, predpostavka transcendentnega *ātmana*, ki se ga ti vtisi sploh ne dotikajo, pa je pri tem povsem odveč. »Subjekt spomina je torej zgolj mentalni konstrukt (*kalpitaḥ*), kot je bilo že ugotovljeno za subjekt zaznave« (Utpaladeva v Torella, 2002: 92). Budistični sklep se zatorej glasi: »Različne stvari se pojavljajo v povezavi s prisotnostjo nekaterih drugih reči: to je vse, kar izkušamo, in nič drugega. Ni druge relacije (*saṃbandhaḥ*) kot je relacija vzroka in učinka« (Utpaladeva v Torella, 2002:95).

Formulacijo svojega odgovora na budistični izziv Utpaladeva pričenja s strinjanjem – sprejema veljavnost ugotovitev budistične epistemologije, kolikor se tičejo pojmovanja *ātmana* v tradicionalnem smislu. In vendar, sprašuje, so budisti zares razložili spomin? Zaznava sama namreč ne more biti predmet druge zaznave (to je bilo v tedanjih razpravah splošno sprejeto), zatorej dejstvo, da se spomin poraja na podlagi latentnih vtisov implicira, da je spomin podoben preteklim zaznavam, ne pa da jih zaznava. »Delovanje človeškega sveta – ki je osnovano natanko na poenotenju (*anusaṃdhāna*) zaznav, ki so same po sebi ločene druga od druge in nimajo moči, da bi se medsebojno spoznavale – bi bilo uničeno, če ne bi bilo Maheśvare, ki jih vse vsebuje v sebi v neskončno oblikah, ki je eden, čigar esenca je zavest in ki ima moči vednosti, spomina in razlikovanja,« drzno sklene Utpaladeva (v Torella, 2002: 103). Podstat, ki omogoča celotno pojavnost, je torej *Maheśvara*, »Veliki Gospod«, absolutni Subjekt kot absolutna Zavest, ki v sebi odigrava igro kozmične mnogoterosti.

Temu ključnemu momentu Utpaladevove misli Abhinavagupta v obsežnem komentarju *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* (Razlaga prepoznanja boga; v nadaljevanju *IPV)* nameni precej prostora. »Seveda nihče ne zanika, da zavest (*saṃvid*) sije,« začenja (Abhinavagupta v Iyer, Pandey in Dwivedi, 1986: 37). Filozofi *pratyabhijñe* namreč privzemajo ontološko in epistemološko prvenstvo zavesti (*cit, saṃvid*) pred bitjo (*sat*), zato tako kot budisti zavest označujejo s prispodobami luči in zanjo pravijo, da »sije« in ne, da »je«. Zavest »osvetljuje«

vse pojave, ki jih zato, ker jih zaznavamo v zavesti, imenujemo za bivajoče. »A če naj bo ta zavest omejena nase,« nadaljuje Abhinavagupta (*ravno tam*), »kako naj povzroči, da se objekti manifestirajo? Vendar Če priznamo, da tudi objekti v bistvu sijejo, potem se zato, ker so tudi oni omejeni nase, izgubi razlika med tistim, ki zaznava, in zaznanim«. Na eni strani imamo torej zavest, ki »sije«, to je osvetljuje pojave, in na drugi objekte, ki se pojavljajo – a kako naj bi se pojavljali, če ne bi tudi sami »sijali«, kar ne pomeni nič drugega kot to, da se pojavljajo v zavesti. Zato dejansko ni razlike med subjektom zaznave in objekti, vse pojavljanje se dogaja v zavesti. Tovrstni idealizem ni v horizontu indijske misli nič novega, saj gre za nauk budistične *vijñānavāde*. To takoj priznava tudi Abhinavagupta, vendar s hkratno kritiko omenjene šole: »Tako morajo tudi budisti, ki bi radi predstavili zavest (vijñāno) kot osvetljevalko objekta, priznati, da je sam objekt vključen v zavesti *(saṃvid). A* če bi se to, kar manifestira objekt, vsak trenutek spreminjalo, kot trdijo budisti, spomin ne bi bil mogoč. Zatorej je zavest (*saṃvid*) zgolj ena in kot taka vsebuje celoto objektivnega sveta« (*ravno tam*).

Vzrok, da se svet ne kaže kot nerazločljiva gmota enovite Zavesti, temveč se manifestira kot mnogoteri pojavi, pa gre po Utpaladevi in Abhinavagupti iskati v »močeh« (*śakti*) Absoluta samega, ki jih na tem mestu opredelita kot moč vednosti, moč spomina in moč razlikovanja. Moč vednosti oz. spoznavna moč, razlaga Abhinavagupta (*IPK* 1–3.7 v Iyer, Pandey in Dwivedi, 1986: 37), je na ravni absoluta v tem, da Zavest manifestira nekatere objekte kot ločene od same sebe. Absolut svojo lastno zavest »pozunanji«, se pravi, osredotoči na del sebe kot objekt. Ta objektivizacija Zavesti ima za posledico, da se določen del zavesti zdi »zunanji« – in sicer Zavesti sami kot Subjektu. S »spoznavno močjo« Zavest samo sebe dojema kot objekt lastnega zrenja. Vendar pa je samozavedanje Zavesti dvojno – po eni strani »pozunanjeno«, ko Zavest ustvarja/spoznava svojo vsebino kot objekt, po drugi strani pa še vedno »ponotranjeno«, saj se Zavest hkrati zaveda sebe kot Subjekta. »In to ponotranjeno samozavedanje se zaveda tega, da se je pozunanjilo v odnosu do določenega objekta, zato se imenuje moč spominjanja. Tisto, kar neposredno zaznava nov objekt, je identično z univerzalnim samo-osvetljujočim se principom. [...] Dejansko zato ni ničesar novega, pa naj bo neposredno zaznano ali pomnjeno« (Abhinavagupta, *IPV* 1–3.7 v Iyer, Pandey in Dwivedi, 1986: 38). Tretja moč Absoluta je v sebi ustvarjati navidezno (*ābhāsa*) ločene objekte, kar je »moč razlikovanja«, sposobnost ustvarjanja razlik. »Vse posvetno delovanje je odvisno od te trojice moči. Zahvaljujoč trojici moči Veličastnega se pojavljajo omejeni subjekti zaznave, Caitra in Maitra[7]' itn., ki imajo naravne omejitve, kar se tiče neposredne zaznave, pomnjenja in vednosti. V resnici pa On neposredno 7?- znava, pomni in spoznava skozi različne omejene subjekte« (*ravno tam*).

Ta razlaga nastanka pojavne mnogoterosti iz prvobitne ontološke enosti ne spominja po naključju na Bhartṛharijevo, kjer je bil, spomnimo, čas tista »ustvarja

[7] staroindijski lastni imeni

moč« Brahmana, s katero ta povzroči, da se pojavi pojavljajo ločeno in v zaporedju. Da *pratyabhijñā* Bhartṛhariju veliko dolguje, je nespregledljivo in še posebej zanimivo glede na to, da je bil Utpaladevov predhodnik in učitelj Somānanda v svojem delu *Śivadṛṣṭi* (Zrenje Šive) do Bhartṛharijeve filozofije jedko kritičen. Raffaele Torella, eden vodilnih sodobnih raziskovalce *pratyabhijñe*, vidi razlog v tem, da je bilo Somānandovo delo še relativno »ezoterično« in namenjeno vzpostavitvi monističnega šivaizma kot prepoznavne in samostojne misli znotraj arene podobno mislečih, zato se je posebej postavil po robu prav tem, torej po eni strani predstavnikom dualističnega šivaizma in po drugi sledilcem Bhartṛharijeve monistične slovnične šole. Nasprotno pa je imel Utpaladeva – in za njim Abhinavagupta – širše ambicije. Svoje delo, kot poudarja v uvodnih verzih *IPK*, je deklarativno namenil »vsem ljudem«, glede na zahtevnost besedila pa je jasno, da nagovarja izobraženske elito svojega časa. Največji izziv in tako rekoč stvar prestiža je bilo za nasprotnika izbrati visoko cenjeno budistično logično-epistemološko šolo, Bhartṛhari pa se v tej novi konstelaciji izkaže za naravnega zaveznika. »Vsepreženajočnost jezika je epistemološka verzija vsepreženajočnosti Šive in hkrati kliče po integraciji v duhovno dinamično šivaistično vesolje. (...) Vrhovna Zavest je vrhovna Beseda, *paśyantī* postane moč vrhovnega Gospoda. Na ta način je prej zaničevani Bhartṛhari povzdignjen v samo jedro *pratyabhijñe«* (Torella, 2008: 521).

Elementi Bhartṛharijeve misli, ki jih Utpaladeva in Abhinavagupta integrirata v monizem *pratyabhijñe*, so prepričanje, da je zavest vedno že inherentno jezikovna, da relacije med mnogoterimi pojavi ne bi bile mogoče brez enotnega ontološkega (in epistemološkega) substrata ter teorija o ravneh jezika. V tem ozira je pomembna inovacija *pratyabhijñe* štirislojna struktura Govorice (za razliko od Bhartṛharijeve troslojne). Nad *paśyantī* (»govorico zrenja«) je v shemi monističnega kašmirskega šivaizma še ena raven, in sicer vrhovna Govorica (*parā vāk*).

Bistvena novost Utpaladevove *pratyabhijñe* glede na predhodno šivaistično izročilo in misel Somānande je vpeljava dveh vidikov absolutne Zavesti: ta je po eni strani »luč« (*prakāśa*), ki »pasivno« osvetljuje in je podlaga pojavov, po drugi pa »samozavedanje«, »refleksija« (*vimarśa"*), »dinamični«, aktivni vidik, ki pojave poraja tako, da se samozaveda kot subjekt ali objekt(i). In prav ta dvojna narava Zavesti je njena inherentna jezikovnost, saj Utpaladeva in Abhinavagupta *vimarśo* izenačita z »vrhovno govorico« (*parā vāk*): »Zavest ima v svojem bistvu naravo refleksivnega samozavedanja (*pratyavamarśa'*); to je vrhovna Govorica (*parā vāk*), ki svobodno vznika. Je svoboda v absolutnem smislu, suverenost (*aišvaryam*) vrhovnega Sebstva« (Utpaladeva, *IPK 1–5.13* v Torella, 2002: 120). Abhinavagupta obrazloži: »Samozavedanje po svoji bistveni naravi ni nič drugega kot notranja govorica. Ta govorica je neodvisna od označujočih znakov in je v bistvu neprekinjeno samoizkušanje, prosto objektivnih relacij: je kot notranje prikimavanje [...]. Je ozadje drugih določnih predstav, kot so 'to je kozarec', 'jaz sem Caitra' itd. Imenuje se *'parā'* zaradi svoje popolnosti. Je *'vāk*, ker se nanaša na vesolje kot notranji zvok v neposrednih zaznavah. Zavest, ki počiva v sebi in je popolnoma neodvisna, se

nenehno manifestira kot ‘Jaz’« *(IPV 1–5.13* v Iyer, Pandey in Dwivedi, 1986: 73).

Tudi preostale tri sloje Govorice, ki jih sicer prevzameta od Bhartṛharija, Utpaladeva in Abhinavagupta integrirata v ontološko shemo *pratyabhijñe*. *Paśyantī vāk* (»govorico zrenja«) tako povežeta z drugo ontološko ravnjo, ki jo imenujeta *parāpara*, na kateri absolutni Subjekt v sebi ustvari Objekt in se samega sebe zaveda hkrati kot Subjekt in Objekt, kot »jaz« in »to«. Na nižji (*apara*) ravni pa je dominantno objektno samozavedanje Zavesti, ki se manifestira kot kozmos mnogoterih objektov, zato tudi mnogoterih besed, pojmov in jezikov, ki vsi spadajo v domeno »nižjih« govoric, *madhyamā* in *vaikharī vāk*.

Diskurzivnost, ki jo budisti obtožijo ponarejanja resničnosti in ustvarjanja varljivih *vikalp*, je torej zgolj površina ledene gore Govorice, kot jo razume *pratyabhijñā*, najnižja govorica, jezik, ki opisuje in tudi soustvarja navidezni svet mnogoterosti. A temelji govorice in temelji zavesti so globlji ter segajo onkraj domene časa, brez katerega ni »nižje«, po naravi sekvenčne govorice, pa tudi onkraj omejitev, razlik in ločnic, brez katerih sicer ni mogoče tvoriti pojmov. Sobivanje Enega z mnogim *pratyabhijñā* razlaga kot ustvarjalni notranji dialog Zavesti s samo seboj. V kozmosu, ki ni nič drugega kot Govorica, ima tudi najbolj neposredno izkustvo, na katerega mentalni aparat še ni prilepil pojmov, naravo »notranjega zvoka«. Sleherno izkustvo je dinamično, je vibriranje zavesti, saj je vsako porajanje izraz vesoljne »Govorice«. Kakor ni mogoče izstopiti iz vseprežemajoče Zavesti, po prepričanju *pratyabhijñe* tudi ni mogoče izstopiti iz Govorice. Namesto da bi se poskušali iztrgati iz krempljev jezika kot ovire pri neposrednem izkušanju resničnosti kot take, je pot »prepoznavanja« (*pratyabhijñā*) globljih vidikov obstoja (lahko) obratna: slediti jeziku in njegovemu odmevu do točke, s katere je mogoče uzreti njegovo ozadje.

Ravni govorice v *Dhvanyāloki* in *Locani*

Če se po tem dolgem ovinku vrnemo nazaj k Ānandavardhanovi *Dhvanyāloki* in Abhinavaguptovi *Locani*, se seveda zastavlja vprašanje: kaj ima *dhvani* z vsem tem? Menim, da veliko, čeprav to ni razvidno na prvi pogled, saj povezava ni neposredna.

Ānandavardhana ravni govorice v *DĀ* namreč sploh ne omenja, čeprav se na številnih mestih sklicuje na nauke slovnične šole in celo zapiše: »Kar se tiče učenjakov, ki so natančno opredelili naravo Brahmana, kot se pojavlja v govorici [sc. slovničarji], pa smo izraz *dhvani* posvojili iz njihove filozofije« (*DĀ* 3.33m v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 582). Na kak način je ta »posvojitev« potekala, razlaga v *DĀ* 1.131, kjer pravi: »Prvi med učenimi možmi so slovničarji, kajti vse znanosti slonijo na slovnici; in z *dhvani* so poimenovali slišne zvoke govorice. Na enak način so drugi modri možje, ki so poznali bistvo poezije, sledili zgledu slovničarjev in ime *dhvani* nadeli tisti besedni entiteti, ki je preplet označevalcev in označencev in ki se imenuje ‘pesem’. To so storili zaradi podobnosti [z akustičnim *dhvanijem*], saj izraža [nakazane pomene, kakor slišni

zvoki izražajo besede]« (v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990:169). Pri različnih avtorjih slovnične šole ima *dhvani* sicer različne pomenske odtenke, običajno pa se prevaja kar kot »zven«. Abhinavagupta v komentarju najprej razloži, da je med zvoki, ki jih slišimo in tistimi, ki so bili dejansko izgovorjeni, razlika – slišani zvoki, ki se imenujejo *dhvani*, so nekakšen »odmev« izgovorjenih zvokov (*nāda*). »Na enak način je bil nakazani pomen imenovan *dhvani*, saj je zanj pogosto značilen nekakšen odmev, podoben odzvanjanju zvonca« (*DĀL* 1.131 v Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 170). V nadaljevanju obsežnega komentarja Abhinavagupta opredeli štiri rabe pojma *dhvani* v poetiki, kjer se lahko nanaša na samo besedo, njen pomen, celotno pesem ali funkcijo nakazovanja. A v vseh primerih je bistveno, da *dhvani* označuje odnos med izrazom in izraženim, v čemer je podobnost med slovnično in poetsko tradicijo.

V prispevku »*Dhvani* in Bhartṛhari and *Dhvanyāloka*, I.13 with *Locana*« (*Dhvani* pri Bhartṛhariju in v *Dhvanyāloki*, 1.13 z *Locano)* je Anna Radicchi (2013) analizirala odnos med Bhartṛharijevo izvirno mislijo ter interpretacijama Ānandavardhane in Abhinavagupte v navedenem odlomku. Izpeljanke iz glagolskega korena *vy-añj* (iz katerega izvira Ānandavardhanov termin za operacijo nakazovanja) Bhartṛhari uporablja za opredelitev odnosa med *dhvani* in *sphoṭo*. *Dhvani* razkriva *sphoṭo*: v tej relaciji je *dhvani* tisti, ki izraža (*vyañjaka*), sinonim zanj pa je osvetljevalec (*prakāśaka*), medtem ko je *sphoṭa* tisto, kar je razkrito, izraženo (*vyaṅgya*), osvetljeno (*prakāśya*).

N DĀ 1.131 Ānandavardhana izvede izjemno zanimiv manever: pesem (ki ji v tem primeru pripiše poimenovanje *dhvani)*, definira kot *'vācya-vācaka-sammiśra* ' preplet označencev (*vācya*) in označevalcev* (vācaka)«, *kar je korak naprej od izvirnega izreka* (kārike) DĀ *1.13, ki naj bi ga Ānandavardhana v tem delu sicer razlagal, kjer* dhvani *definira kot tisto pesem, ki nakazuje nakazani pomen z bese- 'lami oz. jezikovnimi enotami (*śabda*) ali njihovim pomenom (*artha*), pri čemer sledi klasični Bhāmahovi opredelitvi poezije kot »prepletu zvena in pomena« (*śabdārthau sahitau kāvyam, *citirano po Radicchi, 2013: 374*). Skupaj z analogijo, ki sledi, imamo torej tri zanimive dvojice: zven besede (*śabda*) in pomen besede (*artha*); označevalec (*vācaka*) in označenec (*vācya*); izraz (*vyañjaka*) in izraženo (*vyaṅgya*). Tako bi lahko sklepali, da se zdi, da operacija nakazovanja (*vyañjanā*) zgolj na višji ravni ponovi tisto, kar se že zgodi na poti od zvena do pomena. Tako zaključi tudi Abhinavagupta: »Abhinavagupta interpretira, da je* dhvani *tako* vācya *kot tudi* vācaka: v *njima odzvanja (*dhvanati*) tisti neizraženi pomen, ki je natanko* dhvani. *Iz mešanice* vācya *in* vācaka *izhaja* (dhvanyate) vyaṅgya, *pomen, na katerega se namiguje, in tudi ta je* dhvani. *To mešanico ustvarja dinamika vseh medsebojno delujočih elementov v besedilu« (Radicchi, 2013:379).*

Od Bhartṛharija do Abhinavagupte se pomen *dhvanija* sicer močno spremeni – najprej že z Ānandavardhano: *»Vyañjakatva*, ki je skupna dvema izkustvoma, razumevanju besed pri Bhartṛhariju in razumevanju poezije pri Ānandavardhani, je v bistvu zgolj formalna povezava, ki se ne dotika idej, poudarjena pa je zgolj zato, da se novo teorijo umesti pod starodavno avtoriteto. Termin *dhvani* pri

Bhartṛhariju in Ānandavardhani pomeni dve povsem različni stvari« (Radicchi, 2013: 376). Abhinavagupta gre pri svoji interpretaciji še dlje in se tako še bolj oddalji od Bhartṛharijevega izvornega pomena.

Sodba Radicchijeve, da gre pri prenosu termina *dhvani* v Ānandavardhanovo poetiko le za formalno in nominalno sklicevanje na že uveljavljeno in cenjeno avtoriteto, je po mojem mnenju prestroga. Morda ali celo zelo verjetno gre tudi za to, težko pa zatrdimo, da zgolj in samo za to. Osebno se mi zdi, da gre v večji meri za poklon Bhartṛhariju kot viru navdiha. Ānandavardhana in Abhinavagupta tudi poudarjata, da ne gre za neposreden prenos, pač pa za analogijo. Ta analogija pa se mi zdi globoko smiselna in vsebinska.

V vseh opozicijah, pa naj gre za luciden epistemološki uvid v razliko med zvokom kot fizičnim pojavom (*nāda*) in zaznavo zvoka *(dhvani* ali pa za skrivnosten odnos med zvenom in pomenom, označevalcem in označencem, izrazom in izraženim oziroma tistim, kar nakazuje in tistim, kar je nakazano, gre za vprašanje relacij med dvema entitetama, ki vsekakor nista enaki, ne moreta pa tudi biti povsem različni, če naj ena vodi k drugi. Zdi se mi, da lahko povsem utemeljeno trdimo, da gre za vprašanje različnih ravni, ki pa so očitno povezane, saj v procesih sporočanja in/ali razumevanja med njimi nekaj prehaja.

Nadalje menim, da Ānandavardhanova *Dhvanyāloka* kljub nesporni inovativnosti v določenih pogledih ostane na pol poti (tudi) zaradi manjše teoretske refleksije o naravi govorice in zavesti, kot jo je bil sposoben Abhinavagupta. Še več, verjamem, da bi bilo smiselno Abhinavaguptov bistveni prispevek h koherentnejši in konsistentnejši teoriji *dhvanija*, in sicer razglasitev *rasadhvanija* (nakazovanja *rase')* za edini pravi *dhvani*, razumeti prav v luči uglaševanja estetske teorije s teorijo o ravneh govorice in zatorej tudi ontologijo monističnega kašmirskega šivaizma.

Če si s tega stališča ogledamo, kaj se dogaja ob recepciji pesmi, se nam namreč izriše povsem konsistentna podoba. V kulturi ustnega izročila, kjer nam pesem nekdo pove (in je ne preberemo), se vse prične z ravnjo »izgovorjene govorice« (*vaikharī*), ki zaobjema fizični zvok (*nāda*) govorčevega govora. Ko zvok zaznamo *(dhvani v* Bhartṛharijevem smislu) ga v percepciji ponotranjimo, tako pa postane del naše notranje, »vmesne govorice« (*madhyamā*), mentalnega toka, v okviru katerega v spoznavnem procesu razberemo dobesedni pomen, če ta ni smiseln, pa sekundarnega. Takšen pomen, ki je stvar jezikovne konvencije, pa je, če naj bo poezija vredna svojega imena, zastavljen tako, da preseže samega sebe in kot v nekakšnem odmevu razpre višjo, nadjezikovno raven, »govorico zrenja« (*paśyantī*), na kateri se manifestira estetsko občutje *rase*. V *Abhinavabhāratī*, komentarju *Nāṭyaśāstre*, Abhinavagupta za vrhovno *raso*, ki presega in porojeva vse druge, razglasi *Santa raso*, občutje miru, ki jo definira kot »samo naravo sebstva« (v Gerow, 1994: 201), sebstvo (*ātman*) pa je po monističnem kašmirskem šivaizmu na najvišji ravni absolutni Subjekt. *Santa rasa* kot najvišja med *rasami* je tako postavljena na raven vrhovne Govorice (*parā vāk*). Pri tem je treba poudariti, da estetsko izkustvo ni izenačeno z vrhovnim spoznanjem (*pratyabhijño*), saj je odvisno od zunanjega stimulansa (umetniškega dela) in je

za razliko od trajnega razsvetljenja le hipno. Pa vendar je v ozadju obeh na delu enak mehanizem, ki povzroči, da se zavest z običajne osredotočenosti na objekte preusmeri nase in v najvišji obliki estetskega izkustva okusi samo sebe kot subjekt.

Vprašanje je, zakaj tako neposredne povezave *dhvanija* s teorijo o ravneh govorice ne najdemo v Abhinavaguptovi *Locani*. Čeprav ravni govorice v komentarju Ānandavardhanovega besedila ne omenja, pa imajo v *Locani* vendarle pomembno mesto – vsako od štirih poglavij Abhinavagupta zaključi z lastnim, od Ānandavardhanove predloge neodvisnim avtorskim dodatkom: pesmijo, posvečeno eni od ravni govorice. Na tem mestu se žal ne moremo izčrpno posvetiti tem malim umetninam, ki so same po sebi sijajni primerki sanskrtskega pesništva in bi si vsekakor zaslužile samostojno obravnavo. Zato omenimo zgolj nekaj bistvenih poudarkov.

Ob koncu prvega poglavja *Locane* se Abhinavagupta pokloni *para śakti*, »vrhovni (božji) moči« s pesmijo, ki je vrhunski primer *dhvanija* in zato trd prevajalski oreh oz. celo neprevedljiva. Je namreč dosledno dvoumna, zato Ingalls (Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 199) navaja dva prevoda v angleščino. Prva različica je hvalnica »božji blaženi *śakti* razumevanja, ki prebiva v sebi in z močjo, ki se prebudi v njej, v hipu prebudi vesolje«, v drugi pa »blažen pesniški navdih, ki prebiva v njem [pesniku] in ki z močjo razkrivanja v hipu razkrije vesolje« (*ravno tam*). Pesniški navdih je na prefinjen način postavljen ob bok božanski ustvarjalni oči, porajanje razkrivanju in pesem vesolju ... Na koncu drugega poglavja najdemo pesem, posvečeno *paśyantī*: »Jaz, Abhinavagupta, častim moč zrenja *(paśyantī śakti) Boga,/* ki s svojim zrenjem sveta/ te prostrane predstave videza/ povzroči, da se svet zdi Njemu drugo« (Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 366). Tretje poglavje se zaključuje: »Poklanjam se posredujoči (*madhyamā*) moči, veliki boginji Šivi ljubi, ki daje jasnost prej pripravljenim razlikam« (Ingalls, 1990: 674). Na koncu četrtega pa beremo: »Hvalim četrto moč, ki omogoča, da se izjasnjena mnogoterost reči pojavlja v zunanjem svetu, moč, ki nam kaže objekte zaznave« (Ingalls, Masson in Patwardhan, 1990: 725).

S temi končnimi verzi Abhinavagupta uokviri svoj komentar, delujejo pa na več ravneh. Po eni strani so pomensko mnogoplastni primeri *dhvanija*, s katerimi se Abhinavagupta izkaže tudi kot pesnik in ne le teoretik. So prikaz delovanja *dhvanija* v praksi. So Abhinavaguptov avtorski podpis, s katerim uvede teorijo ravni govorice/zavesti, ne da bi jo podtaknil samemu Ānandavardhani. Uokvirjajo *Dhvanyāloko* z *Locano* in nakazujejo, da je teorijo *dhvanija* mogoče gledati skozi oko (*locana*) ravni govorice. Hkrati pa tega ne zapovedujejo. So dvoumna pika na i. Zdi se, da z njimi Abhinavagupta iz celotnega dela naredi nekakšen metadhvani: poetika presega samo sebe in nakazuje razpiranje v ontologijo. Vendar je takšno branje zgolj možno in ne edino veljavno. Kakor namreč nakazani pomen v ničemer ne »ukinja« dobesednega in sekundarnega pomena, saj delujeta na različnih ravneh, tako tudi poskus razumevanja teorije *dhvanija* na ozadju ontologije *pratyabhijñe* v ničemer ne posega v povsem legitimno branje teorije *dhvanija* kot

zgolj literarne teorije.

DHVANI (»SUGGESTED MEANING«) IN THE CONTEXT OF MEDIEVAL INDIAN POETICS, PHILOSOPHY OF LANGUAGE AND THE ONTOLOGY OF NON-DUAL KASHMIR ŚAIVISM

Dhvani (»suggested meaning«) is one of the central concepts of Indian poetics. It was introduced in the 9th Century in the *Dhvanyāloka* by Ānandavardhana and firmly established about a century later through Abhinavagupta's commentary (*Locana*). Proponents of the *dhvani* theory understood the essence of poetic language to be its ability of self-transcendence: through linguistic tools, the poetic language »suggests« what is beyond words and thus gives birth to an aesthetic experience. The paper enlightens a wider theoretical context, which according to the author's opinion enables such understanding of language. In Bhartṛhari's linguistic monism, the inherently linguistic nature of consciousness on the cosmic as well as individual scale is emphasised, hence the several layers of speech (*vāk*) illustrate the relation between ontological unity and phenomenal multiplicity. Utpaladeva and Abhinavagupta included Bhartṛhari's ideas into their formulation of the ontology of non-dual Kashmir Śaivism: in their philosophy, the layers of speech correspond to the ontological layers. The central thesis of the paper is that Abhinavagupta's defence of *dhvani* is more consistent than Ānandavardhana's due to his deeper theoretical reflexion. Furthermore, in Abhinavagupta's reformulation, »suggestion« can be understood as a process analogous to the relation between the immanent and the transcendent.

Keywords: *dhvani*, Kashmir Śaivism, Indian philosophy, Indian aesthetics, monism.

Literatura

Chattopadhyaya, D. (2007). »Ancient and Medieval Concepts and Theories of Art in India«. *Contemporary Philosophy: A New Survey. Vol. 9. Aesthetics and Philosophy of Art*, str. 41–66.

Coward, H. in Raja, K. (ur.) (1990). *Encyclopedia of Indian Philosophies, Volume V, The Philosophy of the Grammarians*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Fürlinger, E. (2009). *The Touch of Shakti. A Study in Non-dualistic Trika Saivism of Kashmir*. Delhi: D.K. Printworld.

Gerow, E. (1977). *Indian Poetics*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Gerow, E. (1994). »Abhinavagupta's Aesthetics as a Speculative Paradigm«. *Journal of the American Oriental Society*, 114, str. 186–208.

Goudriaan, T. (ur.) (1992). *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honour of André Padoux*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.

Ingalls, D. H. H. (ur. in prev.), Masson, J. M. (prev.) in Patwardhan, M. V. (prev.) (1990). *The Dhvanyāloka of Ānandavardhana with the Locana of Abhinavagupta*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Isayeva, N. V. (1995). *From early Vedanta to Kashmir Shaivism: Gaudapada, Bhartrhari, and Abhinavagupta*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.

Iyer, K., Pandey, K. C. in Dwivedi, R. C. (prev.) (1986). *Īśvara-pratyabhijñā-vimarśinī of Abhinavagupta: Doctrine of divine recognition*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Kaul, M. in Aklujkar, A. (ur.) (2008). *Linguistic Traditions of Kashmir, Essays in Memory of Pandit Dinanath Yaksh*. Jommu: D. K. Printworld.

Krishnamoorthy, K. (1968). *The Dhvanyāloka and its Critics*. Mysore: Kavyalaya Publishers.

Lo Turco, B. (2013). »Propagation of Written Culture in Brahmanical India«. *Scripta, An International Journal of Codiology and Palaeography*, 6, str. 85–95.

McCrea, L. (2008). *The Teleology of Poetics in Medieval Kashmir*. Cambridge, Massachusets: Harvard University Press.

Pacheiner-Klander, V. (1982). *Staroindijska poetika*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Radicchi, A. (2013). »Dhvani in Bhartṛhari and Dhvanyāloka, I.13 with Locana.« V Rastogi, N. (ur.), *Abhinavā. Perspectives on Abhinavagupta. Studies in Memory of K. C. Pandey on His Centenary*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, str. 361–383.

Rastogi, N. (ur.) (2013). *Abhinavā. Perspectives on Abhinavagupta. Studies in*

Memory of K. C. Pandey on His Centenary. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.

Torella, R. (ur. in prev.) (2002). *Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti. Critical edition and annotated translation*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Torella, R. (1992). »The Pratyabhijñā and the Logical-Epistemological School of Buddhism«. V Goudriaan, T. (ur.), *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honour of André Padoux*, Albany, N.Y.: State University of New York Press, str. 327–345.

Torella, R. (2008). »From an Adversary to the Main Ally: the Place of Bhartṛhari in the Kashmirian Shaiva Advaita«. V Kaul, M. in Aklujkar, A. (ur.), *Linguistic Traditions of Kashmir, Essays in Memory of Pandit Dinanath Yaksh*, Jommu: D. K. Printworld, str. 508–524.

Wittgenstein in skepticizem

Špela Vidmar
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

O *GOTOVOSTI* IN EPISTEMOLOGIJA

V članku obravnavam Wittgensteinovo glavno delo s področja epistemologije – *O gotovosti*. V prvem poglavju se ukvarjam z njegovo analizo pojma vednosti, v drugem pa z analizo pojma dvoma. Po Wittgensteinu vednost in dvom obstajata le znotraj jezikovnih iger: vednost imamo, kadar lahko za to navedemo neke razloge; kar pa ne drži v primeru naših »gotovosti«; dvom je lahko le tam, kjer je gotovost v nekaj drugega. Zaključim s trditvijo, da je Wittgensteinova obravnava teh pojmov primarno gramatična in ne epistemološka.

Ključne besede: Wittgenstein, jezikovna igra, vednost, gotovost, dvom.

Wittgenstein se je z epistemološkimi vprašanji najbolj intenzivno ukvarjal v zadnjem letu in pol svojega življenja. Sredi leta 1949 je na povabilo Normana Malcolma odpotoval v Združene Države Amerike, kjer se je v pogovorih z njim ponovno začel zanimati za G. E. Moorov esej »Obramba zdravega razuma«. Izvršitelji Wittgensteinove literarne zapuščine so celoto tega, kar je napisal na to temo od tega časa do njegove smrti (zadnji zapis je datiran le dva dni pred njegovo smrtjo), izdali v delu z naslovom *O gotovosti*[1] (OG). *O gotovosti* se začne z obravnavo Moorove slavne izjave »Vem, da imam roke« iz njegovega predavanja »Dokaz zunanjega sveta«[2]. V »Obrambi zdravega razuma« Moore navede še vrsto drugih podobnih trditev, na primer: da obstaja živo telo, »ki je moje telo«; da je bilo to telo rojeno v določenem času v preteklosti; da je bilo od njegovega rojstva stalno na površini Zemlje oziroma ne daleč stran od nje; da je Zemlja obstajala že dolgo pred njegovim rojstvom in druge. Še en slaven primer izhaja iz Moorovih pogovorov z Malcolmom – ko sta skupaj sedela na vrtu, je Moore pokazal na drevo pred sabo in znova in znova ponavljal: »Vem, da je to drevo«. Wittgensteina so sicer te Moorove »očitne resnice« zanimale že dolgo časa pred obiskom Malcolma, saj je Mooru nekoč celo priznal, da meni, da je to njegovo najboljše delo, s čimer se je Moore strinjal, a strnjeno se jih je lotil šele tedaj.

Moore in vednost: »Ta človek ni nor, ampak filozof«

V čem je poanta Moorovih trditev in zakaj so zanimive? Moore je v svojih delih

[1] Delo je prevedeno v slovenščino: Wittgenstein, L. (2004)
[2] V slovenskem prevodu je izšel izbor: Moore, G. E. (2007).

skušal dokazati, da lahko vemo tudi neke stvari, ki niso matematični ali logični stavki ali stavki o naših neposrednih čutnih vtisih. Hotel je dokazati, da obstaja zunanji svet in s tem zavrniti skeptične pomisleke. To je skušal doseči z že omenjeno izjavo »Vem, da imam roke«. V predavalnici je dvignil roki, pomigal z njima ter dejal: »Tu je ena roka in tu je druga«. Nato je vprašal občinstvo, ali se strinja, da on ve, da ima dve roki. Občinstvo se je z njim strinjalo, zato je Moore izpeljal sklep, da torej tudi ve, da obstaja zunanji svet, saj sta roki del zunanjega sveta. (Moore, 2007: 6)

Wittgenstein že s prvim stavkom *O gotovosti* zavrne Moorov dokaz, ko z besedami skeptika/idealista reče: »Če veš, da *je tu ena roka*, ti bomo priznali vse ostalo« (§ 1). Problem je očiten. Takoj se nam zastavi vprašanje, kako Moore ve, da ima dve roki. Skeptik ni nič bolj prepričan sedaj, ko je roki videl, kot prej, ko jih še ni. Njegovo vprašanje bi se, na primer, glasilo: »S kakšno pravico ne dvomim o obstoju svojih rok?« (§ 24). In Moore ne more odgovoriti, da on to pač ve. Če je po eni strani res opozoril na nesmiselnost takšnega dvoma (vsi v občinstvu so mu zlahka pritrdili, da ima to vednost), pa ga nikakor ni odpravil, le premaknil ga je za en korak. Moore se je skušal rešiti dvoma tako, da je privzel neke trditve za očitno resnične, a s tem se je ujel v eno zanko Agrippove trileme. Agrippa je bil grški filozof, predstavnika skrajnega skepticizma, ki je podal tri argumente za nemožnost gotovega vedenja: vse naše vedenje naj bi temeljilo ali na domnevah ali naj bi bilo krožno ali pa naj bi vodilo v neskončni regres. V resnici je Moore sam zanikal prvo možnost – izjavo »Vem, da imam roke« bi lahko postavil kot neizpodbitno resnico, a jo je šel sam dalje utemeljevati s tem, da je roke na ogled postavil sebi in drugim. Verjetno je že sam zaslutil, da izjava »Vem, da ...« zahteva možnost odgovora na vprašanje »Kako to veš?« In v dokaz svojemu vedenju je postavil vid. A skeptik s tem ne more biti zadovoljen, vprašanje je, kako vemo, da nas vid ne vara? Z besedami Wittgensteina, ki takoj v drugem paragrafu nadaljuje: »Če se meni – ali vsem – tako *zdi*, to še ne pomeni, da tako tudi *je*«. A takoj nato tudi priznava Mooru: »Vendar se lahko vprašamo, ali lahko upravičeno dvomimo o tem«.

Wittgensteinov pravi ugovor Moorovemu načinu dokazovanja pa nastopi v tretjem, četrtem in petem paragrafu, kjer vpelje svoj znani pojem jezikovnih iger. V *Filozofskih raziskavah* (PI) je Wittgenstein do konca razvil idejo, da je pomen besed njihova raba. Besede imajo pomen le v nekem kontekstu – v njihovem vsakdanjem kontekstu. Če pa jih uporabljamo izven tega konteksta, izgubijo svoj pomen. Pri tem ima Wittgenstein v mislih predvsem filozofske razprave, kjer se takšne menjave kontekstov največkrat dogajajo: »Kajti filozofski problemi nastanejo, ko jezik *praznuje*« (PI: § 38). In v OG, § 467: »S filozofom sediva na vrtu; večkrat zapored reče 'Vem, daje to drevo', pri čemer kaže na drevo v najini bližini. Tretji se nama pridruži, naju sliši, jaz pa mu rečem: 'Ta človek ni nor; samo filozofirava'«.

V tretjem paragrafu torej Wittgenstein pravi, da če nam nekdo reče: »Ne vem, ali je tu roka«, mu lahko odgovorimo: »Pobližje si jo oglej«. Možnost, da se

prepričamo, je del te jezikovne igre, je ena izmed njenih bistvenih značilnosti. Medtem ko se niti ne zavedamo, kako nejasen je smisel stavka »Vem, da sem človeško bitje«, dokler ne premislimo njegove negacije.

> Še najbolj ustrezno bi ga lahko formulirali takole: »Vem, da imam človeške organe.« (Npr. možgane, ki jih navsezadnje še nihče ni videl.) Kako pa je s stavkom »Vem, da imam možgane«? Lahko dvomim o njem? Nimam argumentov, na podlagi katerih bi lahko *dvomil!* »Vse govori temu v prid in nič proti temu.« Vendar si lahko predstavljamo, da bi se ob operaciji moja lobanja izkazala za prazno. (§ 4)

> Ali se lahko neki stavek naknadno izkaže za napačen, je odvisno od določil, ki jih sprejemam kot veljavne za ta stavek. (§ 5)

V 23. paragrafu Wittgenstein tako opiše primer, kjer bi Moorova izjava bila smiselna – na primer, ko bi nekoga vprašali, ali ima dve roki, ker ne bi vedeli, ali so mu jih morda amputirali. Če bi drugi zatrdil, da ve, da jih ima, bi to za nas pomenilo, da se je imel priložnost prepričati o tem, da torej nista morda prekriti z odejo ali v povojih. Iz tega primera je razvidno, da trditve oblike »To vem ...« običaj | uporabljamo, kadar lahko za to navedemo neke razloge. To je, kot že rečeno, ugotovil tudi Moore, a ni uvidel, da kadar je nekaj popolnoma očitno, nekaj s čimer ‘ se vsi strinjali in si sploh ne bi znali predstavljati, kako bi lahko bilo drugače, takrat, trdi Wittgenstein, ne moremo reči, da to vemo. Drugače rečeno – ko za nekaj rečemo, da to vemo, je v trditev vključena tudi možnost, da tega ne bi vedeli; torej – nečesa, kar vemo, lahko tudi ne vemo. Bi si lahko v Moorovem primeru zamislili situacijo, da ne bi vedeli, da ima dve roki? Teh problemov se Wittgenstein dotakne že v *Filozofskih raziskavah* (II, xi, str. 221):

> Mogoče si je predstavljati primer, v katerem bi *lahko* izvedel, da imam dve roki. Vendar običajno tega *ne morem*. »A vse, kar je potrebno storiti, je, da jih dvigneš pred oči.« – Če sem *zdaj* v dvomih, ali imam dve roki, mi tudi očem ni treba verjeti. (Lahko bi tudi vprašal prijatelja.)

> S tem je povezano dejstvo, da, na primer, ima stavek »Zemlja obstaja milijone let« bolj jasen smisel kot »Zemlja obstaja zadnjih pet minut«. Kajti kogarkoli, ki bi trdil slednje, bi vprašal: »Na kakšna opažanja se ta stavek nanaša; in kakšna opažanja bi štela nasproti temu?« – medtem ko vem, h kakšnim idejam in opažanjem spada prvi stavek.

Wittgensteinova metoda v *O gotovosti* je kot tudi drugje analiza »problematičnih« pojmov. Tako tukaj vzame pod drobnogled pojem vedenja oziroma izjavo oblike »Jaz vem ...« in opiše različne vsakdanje okoliščine, v katerih se pojavljata: Vem, da je Jones v sobi, ker sem ga malo pred tem videl iti tja. Vem, da imam dve roki, ker sem imel po operaciji čas preveriti in mi jih niso amputirali. V odgovor slepemu človeku – vem, da je to moja roka ali vem, da je to drevo in ne odrski pripomoček. Otrok drugemu otroku – vem, kako se imenuje ta barva. A to niso Moorovi primeri. Wittgenstein se vpraša (§ 462), zakaj Moore

v dokaz svojega znanja ne navede nekega dejstva, na primer, da v takšnem in takšnem delu Anglije leži vas s tem in tem imenom, ki bi bilo znano njemu in ne *vsem* nam. Odgovor je seveda ta, da je Moore v upanju, da bi dokončno premagal skeptika, naštel tiste resnice, ki so se mu zdele najbolj očitne. Vem, da imam roke in noge. Vem, da sem človek. Vem, da imam možgane. Vem, da imam dva biološka starša. Vem, da je 2 x 2 = 4. Vem, da voda zavre pri 100° C. Vem, da je Zemlja obstajala že dolgo pred mojim rojstvom. Vem, da mi je ime L. W. Vem, da nikoli nisem bil na Kitajskem. Za vse te primere Wittgenstein pravi, da niso naša vedenja, temveč naše »gotovosti«. Zakaj? Kot že rečeno, zato ker ne moremo zanje ponuditi nobenega razloga, nobenega temelja, ki bi bil bolj razviden od njih. Izpeljava stavka »Imam roke« iz stavka »Vidim roke« je prazna, gotovost drugega ni nič večja od gotovosti prvega. Lahko bi tudi vprašali prijatelja. Moore se je problema lotil na napačen način, a primeri, ki jih je uporabil, so pomenljivi. Vsakdanji človek bi na vprašanje, kako ve, da ima roke odvrnil »Nesmisel!« ali »Traparija!«, »Pusti me pri miru!« Kajti kako lahko kaj takšnega ne vemo? Če to niso moje roke, potem kaj sploh je kaj? Wittgenstein pravi, da v normalnih okoliščinah dvom v naše roke ni možen (ne glede na to, da ni možno jasno definirati normalnih okoliščin). Trdi, da dvom nima mesta v tej jezikovni igri. Normalni ljudje praviloma vedo, kako jim je ime, kje živijo, da imajo roke in noge. Vedo imena predmetov – miz, stolov in imena barv.

> Vem, da tukaj leži bolan človek? Nesmisel! Sedim ob njegovi postelji in pozorno opazujem njegove poteze. – Torej, ali ne vem, da tukaj leži bolnik? – Niti vprašanje niti sama izjava nista smiselna. Kakor tudi ni smiselna izjava: »Tukaj sem«, ki bi jo vendarle lahko uporabil v vsakem trenutku, ko bi se ponudila primerna priložnost. ... Če izjavo »Vem, da tukaj leži bolnik« uporabimo v *neprimerni* situaciji, se nam ne bo zdela nesmiselna oziroma se nam bo zdela skoraj samoumevna le zato, ker si lahko sorazmerno brez težav predstavljamo ustrezno situacijo in ker menimo, da so besede »Vem, da ...« umestne povsod tam, kjer ni nobenega dvoma (torej tudi tam, kjer dvoma ne bi mogli razumeti). (§ 10)

Ne zavedamo se, da ima izraz »Vem« zelo specializirano rabo. Zdi se, kot da »Vem« opisuje stanje stvari, ki nam to, kar vemo, zagotavlja kot dejstvo. A vedno pozabimo izraz »Mislil sem, da vem«. Da nekdo ve, se mora šele pokazati. Potrebno je objektivno dokazati, da ni bila možna nikakršna napaka. Če nekaj vem, potem moram tudi vedeti, da to vem. V takšnem primeru Wittgenstein reče, da »Vem, da« pomeni približno enako kot »Glede tega sem nezmotljiv«. A da to drži, je seveda šele potrebno objektivno dokazati. Poglejmo zdaj moorovski primer – nekdo reče: »Ne morem se motiti glede tega: tisto je knjiga«, medtem ko pokaže s prstom nanjo. Wittgenstein se vpraša, kakšna bi lahko bila tukaj napaka? »Vem« pogosto pomeni, da imamo prave razloge za svojo izjavo. Če torej drugi pozna jezikovno igro, bo priznal, da vemo. Možno mora biti predstavljati si, kako lahko nekdo kaj takšnega ve. Ali se to da storiti v primeru knjige, ki leži na mizi pred nami? Odgovor je ne. Wittgenstein trdi, da Moore

zmotno meni, da je pojem »vedeti« analogen pojmom »verjeti«, »domnevati«, »dvomiti«, »biti prepričan« v tem, da izjava »Vem ...« ne more biti napaka. In če to drži, potem je možno iz takšne izjave sklepati na resnico trditve. Tukaj pa Moore spregleda izjavo »Mislil sem, da vem«. A če je to zadnje nedopustno, potem mora biti tudi napaka v trditvi logično nemogoča. A res bi bilo nenavadno, če bi morali verjeti verodostojnemu človeku, ko reče »Ne morem se motiti« (§§ 11–22).

Po Wittgensteinu se nekdo lahko moti celo glede tega, »da je tu roka«, le v določenih okoliščinah je to nemogoče. »Nekdo se lahko moti celo v računu – le v določenih okoliščinah se ne more« (§ 25).

> Človek se v določenih okoliščinah ne more *motiti*. (»More« je tu rabljen logično in stavek ne pravi, da človek v takšnih okoliščinah ne more reči ničesar napačnega). Če bi Moore izrekal nasprotje tistih stavkov, ki jih proglaša za gotove, ne samo, da se ne bi strinjali z njim; temveč bi ga ime za duševno motenega (§ 155).

Ta obrat je značilen za Wittgensteina. Trdil je, da je izjava smiselna le, če je smiselna tudi njegova negacija. Če bi torej Moore rekel »Nimam rok« ali »Nisem človek«, bi mislili, da se mu meša. Torej se nam tudi izjava »Imam roke« ne sme zdeti smiselna.

Zgoraj je bilo omenjeno računanje. Kdo bi lahko vprašal, če se nemara da s pomočjo novega *pravila* razbrati, kdaj pravilno uporabljamo računska pravila. A Wittgenstein odvrne – kako bi nam v takšnem primeru koristilo (novo) *pravilo'!* Ali se ne moremo (ponovno) zmotiti v njegovi aplikaciji? *Pravilo* bi bilo na primer lahko nekaj takšnega, kar bi vsebovalo izraz »v normalnih okoliščinah«. Ljudje zlahka prepoznamo normalne okoliščine, a jih ne moremo natančno opisati, kvečjemu lahko opišemo niz nenormalnih (§§ 26–27). Ko se otrok uči računati, se uči, kaj je pravilo in kaj je napaka pri njegovi uporabi. Pravilo in napaka mu nista razložena vnaprej. A ne zato, ker še ne bi bil sposoben razumeti abstraktnega pravila, ampak ker učenju skozi primere pravimo učenje pravila in sledenje pravilu. Ko se otrok uči računanja, ali se tudi uči, da se lahko zanese na učiteljev račun? A ta pojasnila morajo po Wittgensteinu vendarle enkrat priti h koncu. Ga bodo tudi učili, naj zaupa svojim čutom, kajti v mnogih primerih mu je rečeno, da jim v takšnem in takšnem posebnem primeru ne more zaupati? Pravilo in izjema, pravi Wittgenstein. Toda ali ni mogoče opisati, kako se prepričamo glede zanesljivosti računa? Seveda, a pri tem ne bo prišlo na dan nobeno novo *pravilo. Pravilo* ni potrebno. Nič nam ne manjka, ko računamo, računamo po pravilu in to je dovolj (§§ 44–46).

»Gotovosti«, ki jih je naštel Moore, so človekove najbolj temeljne »gotovosti«, na ozadju katerih šele lahko zaživijo verjetja, dvomi in znanje. Otroci se začnejo učiti jezik tako, da se jih pošilja po knjige in da sedijo na stolih, še preden so sposobni vprašati, ali je to stol ali knjiga in ali imajo roke, s katerimi lahko držijo knjige. Naučijo se imena barv, čeprav še ne znajo vprašati, kako se imenuje *ta*

barva. V šoli se učijo, da je nekdo tega in tega leta splezal na to in to goro, ne da bi se kdaj naučili, da je gora ali Zemlja tistega leta že obstajala. Šele mnogo kasneje pridejo jezikovne igre raziskovanja, preverjanja in dvoma. Dvom pride po verjetju. »Gotovosti« so tako temeljne, da nikoli ne pridejo do izraza. »Ko Moore pravi, da ve to in ono, v resnici našteva same empirične stavke, katerim pritrdimo brez posebnega preverjanja, torej stavke, ki imajo v sistemu naših empiričnih stavkov nenavadno logično vlogo« (§ 136). Ta posebna logična vloga v sistemu naših empiričnih stavkov namiguje na to, da te »gotovosti« niti niso stavki, saj niso nikoli rabljeni sami po sebi, ampak so kot os, okoli katere se vrti vse naše razmišljanje. Wittgenstein je z uvedbo kategorialne razlike med vednostjo in »gotovostjo« nastopil proti Mooru in njegovi rabi pojma vednosti. Za naše »gotovosti« ne vemo. Pa lahko zato vanje dvomimo?

Skeptik in dvom: je absolutni dvom tenis brez žogice ali zmota pri vseh računih?

Zavoljo zgodbe recimo, da je bil Wittgensteinov drugi korak analiza pojma dvoma, čeprav Wittgenstein nikoli ni ničesar obravnaval po korakih. Če je Moore pomešal med sabo dva različna pojma, bo bila tu Wittgensteinova teza, da je skeptikovo stališče prazno.

Kot je bilo že zgoraj omenjeno, je Wittgenstein rade volje skeptiku priznal, da nikakor ni jasno, kako Moore ve svoje resnice. Če pogledamo še dva primera (§§ 553,554):

> Nenavadno je: če brez posebne priložnosti rečem »Vem«, – na primer »Vem, da sedim na stolu«, se mi zdi ta izjava neutemeljena in prevzetna. Če pa podam isto izjavo, ko obstaja potreba po njej, se mi zdi popolnoma upravičena in vsakdanja, čeprav nisem niti malo bolj prepričan o njeni resničnosti.
>
> V svoji jezikovni igri ni prevzetna. Tam nima nobenega višjega mesta kot, enostavno, človeška jezikovna igra. Kajti v njej ima svojo omejeno uporabo. Ko pa stavek rečem izven njegovega konteksta, se pokaže v napačni luči. Kajti potem je, kot da bi želel zagotavljati, da so stvari, ki jih *vem*. O katerih mi sam Bog ne bi mogel ničesar povedati.

Sam Bog nam ne more povedati ničesar o stvareh, za katere Moore našteva, da jih ve. Zdi se kot res močna podpora skeptiku. Do zdaj je verjetno tudi že postalo jasno, da je Moore narobe dojel skeptikovo pozicijo. Skeptik ne dvomi v obstoj kakšne posamezne stvari, ampak v obstoj celotnega sveta, v vse naše čutne vtise in naše misli, celo v to, da sploh mislimo. Ko pogledamo svojo roko in si rečemo, da sedaj vemo, da imamo roko, skeptik vpraša, zakaj zaupamo svojemu vidu? V resnici ga takšen praktičen dvom sploh ne zanima, saj meni, da je za njim še en, globlji dvom. Da je to *iluzija*, pravi Wittgenstein, je treba pokazati na drugačen način.

Nekdo, ki pravi, da morda fizični predmeti ne obstajajo, ne bo priznal nobenega

načina, s katerim bi ga lahko prepričali v nasprotno. A pri tem spregleda dejstvo, da dvom o obstoju deluje le v jezikovni igri. Wittgenstein svari, da se moramo najprej vprašati, kakšen bi sploh bil takšen dvom in da ga ne smemo kar takoj razumeti. Glede obstoja fizičnih predmetov pa nadaljuje, da ne ve, ali si je možno predstavljati, da ne obstajajo, a da je izjava »Fizični predmeti obstajajo« nesmisel. Vpraša se, če naj bi bil to izkustveni stavek; ali če je izkustveni stavek »Zdi se, da fizični predmeti obstajajo«? (§ 35). *»A* je fizični predmet« je po Wittgensteinu poduk, ki ga damo le nekomu, ki še ne ve, kaj pomeni *»A«* ali kaj pomeni »fizični predmet«. Je poduk o rabi besed in »fizični predmet« je logičen pojem kot npr. barva ali mera (§ 36).

V *Filozofskih raziskavah* obravnava analogne primere: »Rdeča barva obstaja«, »Vsaka palica ima dolžino« in »Vsako telo ima razsežnost«. V vseh primerih bi radi rekli: »Seveda!« A ne opazimo, da ko si skušamo predstavljati, da ima vsaka palica dolžino, si enostavno predstavljamo palico. Njenega nasprotja pa si ne moremo. Mislimo si, da je trditev tavtologija in njena negacija kontradikcija. Oziroma si predstavljamo, da je trditev potrjena in njena negacija ovržena s stavkom »Ta palica je dolga štiri metre«. »Navsezadnje, štirje metri so dolžina«. Pri tem pa se ne zavedamo, da je izjava »Vsaka palica ima dolžino« logični oziroma, po Wittgensteinu, gramatični stavek, ki delno utemeljuje pojem palice in ni izpeljan iz izkustva *(Filozofska Gramatika*. § 83).

V *O gotovosti* Wittgenstein nadaljuje z vprašanjem, če je res primerno odgovoriti skeptiku, da je njegova izjava nesmiselna. Zanj navsezadnje ni nesmiselna. A možen odgovor bi bil, da je tako trditev kot njeno nasprotje spodletel poskus, da bi izrazili nekaj, česar se na ta način ne da izraziti. In to se po Wittgensteinu da pokazati. Pomembno pa je, da se zavedamo, da je to, kar se nam kaže kot prvi iz-. raz neke težave ali odgovora nanjo, lahko še en popolnoma napačen izraz. Šele raziskava nam lahko pokaže tisto mesto, ki ga želimo kritizirati in nam da pravi izraz naše kritike.

Wittgensteinov ugovor proti skeptiku je teza, da za vsak dvom najprej potrebujemo neko gotovost. Dvom o vsem naenkrat ni mogoč. Mislimo, da si lahko predstavljamo splošen dvom – da je to zgolj posplošitev nekega konkretnega dvoma, vendar pa Wittgenstein skuša pokazati, da to ni možno. Če nismo gotovi o nobenem dejstvu, potem ne moremo biti gotovi niti glede pomena naših besed. Kdor bi hotel dvomiti o vsem, sploh ne bi prišel do dvoma. Pri vsakem konkretnem dvomu se namreč zanašamo na to, da nekaj drugega drži – lahko dvomimo v obstoj nekega planeta in ga kasneje z raziskovanjem potrdimo, ne moremo pa hkrati dvomiti v obstoj planeta, v obstoj raziskovalnih naprav, v to, da se morda naši zapiski spoznanj na papirju ne spreminjajo sami od sebe in tako dalje. Wittgenstein se vpraša, zakaj ni mogoče, da bi dvomil o tem, da nikdar ni bil na Luni.[3] In kako bi sploh lahko skušal dvomiti o tem. Pravi, da bi se mu takšna domneva najprej zdela *brezplodna*. Iz nje ne bi nič sledilo in ničesar

[3] Leta 1950 tehnologija za človeške polete v vesolje še ni obstajala.

ne bi pojasnila. Z ničemer v njegovem življenju ne bi bila povezana. Rad bi rekel, da »nič ne govori v prid in vse proti temu«. A to že predpostavlja načelo govorjenja v prid ali proti nečemu. Predpostavlja, da znamo povedati, kaj *bi govorilo v* prid temu (§ 117). Tako vzame dva primera moorovskih stavkov – »Imam možgane« in »Mize ne izginejo, ko jih nihče ne gleda«. »Bi bilo pravilno reči: doslej ni še nihče odprl moje lobanje, da bi videl, ali so v njej možgani; toda vse govori temu v prid in nič proti temu, da bi jih tam našli? In ali bi bilo pravilno tudi reči, da nič ne govori proti in vse v prid temu, da tista miza tamle obstaja tudi, če je nihče ne vidi? Kajti kaj govori temu v prid?« (§§ 118 – 119). Mislim, da želi Wittgenstein pokazati, da četudi se zdita primera različna – v prvem primeru bi zlahka pritrdili, da vse govori v prid temu, da imamo možgane in bi za to navedli kopico dokazov; v drugem primeru pa bi kljub podobni gotovosti, da mize ostanejo, kjer so, ko jih nihče ne gleda, težje navedli prepričljive dokaze za to – je med njima prej le stopenjska razlika. Na koncu sta obe izjavi le naši »gotovosti«, ki ju imamo, ne da bi za to iskali ali zahtevali razloge. A če bi kdo dvomil v to, kako bi se njegov dvom pokazal v praksi? Wittgenstein meni, da bi mu lahko mirno pustili dvomiti, saj to ne bi imelo nobenih posledic (§ 120).

Kaj je s tem mišljeno, lahko ilustriramo z Wittgensteinovim primerom realista in idealista, ki se nahaja v delih *Zettel* (Z) in *Opombe k filozofiji psihologije II* (RPP II). »En človek je prepričan realist, drugi prepričan idealist in temu primerno učita svoje otroke. V tako pomembni zadevi, kot je obstoj ali neobstoj zunanjega sveta, nočeta svojih otrok učiti ničesar napačnega« (RPP H: § 338). Kaj naj jim rečeta, »Fizični predmeti obstajajo« oziroma negacijo tega? A če nekdo ne verjame v vile, mu otrok ni treba učiti »Vile ne obstajajo«; lahko jih zgolj ne nauči besede vila. V kakšnih okoliščinah pa rečemo »Obstajajo ...« ali »Ne obstajajo ...«? Le ko srečamo ljudi z nasprotnim prepričanjem. Idealist bo po drugi strani naučil svoje otroke besedo »stol«, saj navsezadnje vendarle hoče, da naredijo to ali ono, na primer, da prinesejo stol. Kje bo potem razlika, se vpraša Wittgenstein, med tem, kar rečejo idealistično oziroma realistično poučeni otroci? Ali ne bo razlika le v bojnem kriku? (§ 339). Po Wittgensteinu se začne igra »To je verjetno ...« z deziluzijo, vendar je dvomljivo, če je naša prva drža sploh lahko drža deziluzije. Wittgenstein si predstavlja otroka, ki je prav posebno pameten, tako pameten, da ga lahko takoj naučimo dvoma v obstoj vseh stvari. Tako se že od začetka nauči: »Tisto je verjetno stol«. Kako pa se bo takšen otrok naučil vprašanja: »Ali je tudi res stol?« Pri tem Wittgenstein ne dela otroške psihologije, ampak skuša pokazati povezavo med pojmom učenja in pojmom pomena. Če otrokova prva drža ne more biti skeptična, ali to pomeni, da se mora najprej naučiti lažne gotovosti? Wittgenstein trdi, da v tej jezikovni igri sploh še ni nobenega vprašanja o gotovosti ali negotovosti. Zaenkrat se šele učijo *narediti* nekaj (§ 341).

Kako pa se dvom po Wittgensteinu lahko izrazi? Ne samo v določenih *frazah*, ampak v jezikovni igri. Morda tako, da pogledamo pobližje; torej v precej

zapleteni dejavnosti. A ta izraz dvoma nima vedno smisla, niti nima vedno namena (§ 342). Če opazujemo nekoga, ki išče knjigo tako, da pogleda v predal, vidi, da je prazen, ga zapre in potem vsake nekaj minut spet pogleda v predal, če ni nemara knjiga zdaj v njem; zanj ne bomo rekli, da dvomi v uniformnost narave in v induktivne argumente, temveč da sploh ne ve, kako se dvomi oziroma kako se išče stvari.

Enostavno pozabljamo, da celo dvom spada v jezikovno igro, ki se je moramo naučiti in torej ni stvar arbitrarne odločitve. Otroci na začetku ne dvomijo, amp sprejemajo vse, kar jim pripovedujejo odrasli. Šele kasneje v življenju spoznajo, da ni vse resnično in se naučijo dvomiti o stvareh. Otrok podvomi, na primer, v to, ali je obstajala neka zgodovinska oseba in na potrdilo učitelja potem sprejme dejstvo, da je zares obstajala, ne more pa še nadalje spraševati, ali ni možno, da bi se učitelj motil in da bi tudi vse zgodovinske raziskave bile napačne. Odrasel človek ne bi mogel razumeti, od kod prihaja ta dvom. Učenec, ki bi stalno segal učitelju v besedo in za vsako podrobnost zahteval še dodatno potrditev, da je zares resnična, bi bil obravnavan kot nekdo, ki moti pouk, in ne kot nekdo, ki dvomi, ki je morda zgolj temeljit v svojem dvomu (kar naj bi bilo v drugih situacijah celo pohvalno). Učitelja bi skrbelo, da na ta način nikoli ne bo mogel napredovati. Napredovati do stopnje, kjer bi res lahko začel z dvomom in raziskavami. »Človek lahko dvomi le, če se je naučil določenih stvari; kot se lahko zmoti pri računanju le, če se je naučil računati. In v takšnem primeru je dvom res nenameren« (§ 343).

Kaj naredimo, če imamo dvome, da je pred nami stol? Gledamo in tipljemo ga z vseh strani, na primer. Vendar takšno obnašanje ni vedno izraz dvoma; če bi to počela opica ali otrok, to ne bi bil dvom. Le nekdo, ki pozna nekaj takšnega kot »razlog za dvom«, lahko dvomi. Wittgenstein pravi, da obstaja *primitivno* obnašanje, ki se lahko kasneje razvije v dvom, kot na primer obnašanje opice, ki raztrga cigareto, da bi videla, kaj je notri. Temu lahko rečemo primitivno raziskovanje in tega ne vidimo pri inteligentnih psih. Samo dejanje pregledovanja in obračanja predmeta naokoli je primitiven izvor dvoma. A dvom je le tam, kjer so prisotni tipični antecedensi in konsekvensi dvoma (§§ 344–345).

Ali ne potrebujemo razlogov za dvom? Wittgenstein pravi (OG: §§ 124 – 130), da uporabljamo sodbe kot načela presojanja. Če nas slep človek vpraša, ali imamo dve roki, se o tem ne prepričamo s pogledom nanju. Kot že rečeno, ni jasno, *kaj* naj preveri *kaj*? Roke z očmi ali oči z rokami. Kdo odloča o tem, *kaj* drži? In kaj sploh pomeni izjava, da nekaj drži? O pomenu svojih besed nismo bolj prepričani kot o določenih sodbah. Ne moremo dvomiti, na primer, o tem, da se ta barva imenuje »modra«. In če bi že kdo dvomil, kako vemo, da uporablja besede »Dvomim v to« enako kot mi? Naši dvomi tvorijo sistem. Od otroštva dalje smo se učili presojanja in samo temu pravimo presojanje. Zastavi se vprašanje, ali ni morda izkustvo tisto, ki nas uči *tako* presojati, to je, da je pravilno tako presojati? A kako nas izkustvo *uči? Mi* izpeljemo stvari iz izkustva, a izkustvo nas ne usmerja, naj karkoli izpeljemo iz njega. Če je to temelj našega

načina presojanja in ne le njegov vzrok, pa zato nimamo zopet razloga, da bi se nam zdel to temelj. A Wittgenstein nadaljuje, da izkustvo vendarle ni temelj naše igre presojanja. Niti ni njen odličen uspeh. V primeru, ki ga navaja v podporo tej trditvi, je videti tudi njegov prezir do modernega sveta (§ 132): kot so ljudje včasih verjeli, da lahko kralj prikliče dež in *mi* pravimo, da je to v nasprotju z izkustvom; tako mi danes verjamemo, da so letala, radio itd. sredstva za zbliževanje narodov in širjenje kulture.

V 140., 141. in 142. paragrafu *O gotovosti* pravi:

> Prakse empiričnega presojanja se ne naučimo tako, da bi se naučili pravil; *sodbe* nam vbijejo v glavo; prav tako kakor njihove povezave z drugimi sodbami. *Celoto* sodb nam naredijo plavzibilno.
>
> Ko najprej začnemo *verjeti* nekaj, to ni posamezen stavek, temveč celoten sistem stavkov. (Postopoma se nam jasni celota.)
>
> Ne razumem posameznih aksiomov, temveč sistem, v katerem se posledice in premise *medsebojno* podpirajo.

Ko nam je rečeno, da se je nekdo pred mnogimi leti povzpel na to in to goro po navadi ne preverjamo verodostojnosti pripovedovalca te zgodbe in če je gora takrat že obstajala. Otrok se precej pozneje nauči, da obstajajo verodostojni in neverodostojni ljudje, kakor se nauči dejstev, ki mu jih povedo. Vprašanje o obstoju gore se sploh ne pojavi. Ta sklep tako rekoč pogoltne skupaj s tem, *kar* se nauči (§ 143). Otrok se nauči verjeti celo vrsto stvari in delovati v skladu s temi verjetji. Izoblikuje si sistem tega, v kar verjame, in v tem sistemu nekatere stvari neovrgljivo držijo, druge pa so bolj ali manj podvržene spreminjanju. To kar neovrgljivo drži, ne drži zato, ker bi bilo samo po sebi očitno ali prepričljivo, temveč zaradi stvari, ki ležijo naokoli (§ 144). Vse do sedaj povedano pa morda dela vtis, da ljudje torej prehitro sprejemamo neke neutemeljene teze, da vse naše znanje stoji na trhlih temeljih, katerih nismo zmožni utemeljiti – da naše spoznanje ne seže dovolj daleč; to je ravno stališče skeptika. A Wittgenstein odgovarja: »... to, da se o nekaterih zadevah *dejansko* ne dvomi, spada k logiki naših znanstvenih raziskovanj«. »... *Če* hočem, da se vrata gibljejo, morajo biti tečaji fiksirani« (§§ 342, 343). Tukaj je bistveno, da ni pravilno reči, da znanost na koncu koncev ne more utemeljiti sama sebe, temveč da brez takšnih breztemeljnih izjav tudi znanstvenega načina raziskovanja ne bi bilo.

Obstaja šala, ki mislim, da dobro ponazori Wittgensteinovo stališče. Znanstvenik se z ženo vozi po podeželju. Žena reče: »O poglej, te ovce so ostrižene!« »Da«, pravi znanstvenik, »po tej strani«. Zdi se, kot da žena prikazuje zdravorazumski pogled na svet, znanstvenik pa bolj previdnega, natančnega in točnega, torej znanstvenega; pri katerem se noče spuščati onkraj tega, kar lahko dokaže s čuti. A v resnici to ni tako. Znanstveniki za oblikovanje svojih hipotez ne uporabljajo samo čutnih vtisov, ampak, na primer, tudi pretekle izkušnje. Tako nam naše znanje o striženju ovc pravi, da kmetje svoje ovce strižejo po celem telesu in da

je verjetnost, da pri tem kmetu to ni tako, zelo majhna. Praktično neznatna pa je verjetnost, da bi bile vse ovce ravno v tistem trenutku obrnjene proti cesti tako, da bi kazale le svojo ostriženo stran. Podobno kot ta znanstvenik razmišlja tudi skeptik Če je vodilo prvega, da ne bo verjel ničemur razen svojim neposrednim čutnim vtisom, pa slednji zavrne tudi to. Želi nas prepričati, da je njegovo vodilo »Ne morem vedeti ničesar« edino sprejemljivo. A zdi se, da ve vsaj, kaj pomenijo njegove besede. In pričakuje, da ga razumemo. Pričakuje, da vemo, o čem govori, in da vemo, kaj pomeni dvomiti.

Wittgenstein podobno odgovarja tudi na argument sanj, klasičen primer kartezijanskega skepticizma. »Argument 'Morda sanjam' je nesmiseln zato, ker potemtakem sanjam tudi to izjavo, celo /o, da imajo te besede nek pomen« (§ 383). K tej misli se vrne še enkrat, v zadnjem, 676. paragrafu: če sem drogiran ali če sanjam, potem v resnici ne govorim in ne mislim. Če v sanjah rečem »Sanjam«, pa četudi to rečem naglas, to ne pomeni, da imam prav. Prav tako kot nekdo, ki v sanjah reče »Dežuje«, nima prav, pa čeprav zunaj dežuje in je njegova izjava dejansko povezana s šumom dežja. Podobno govori tudi v RPP I, § 32: če človek pod anestezijo reče »Pri zavesti sem«, ali bi morali reči »On že ve«? In če torej nekdo v sanjah reče »Spim«, moramo odgovoriti »Prav ima«? Ali kdor reče »Nisem pri zavesti«, govori neresnico in resnico, če to reče, medtem ko je nezavesten? Kaj si mislimo, če papagaj reče »Ne razumem niti besede« ali gramofon »Sem zgolj stroj«? V resnici nekomu, ki v sanjah reče »Sanjam«, odgovorimo, da je le sanjal, da je rekel, da sanja. Tako kot nekomu, ki je v sanjah igral šah, rečemo, da ni zares igral šaha, le sanjal je, da ga je igral. Zakaj potem ne bi rekli tudi »V resnici nisi mislil besede na takšen način, samo sanjal si«? (§ 1057).

Wittgenstein v *Zadnjih spisih o filozofiji psihologije I* (LW I) opiše igro, ki jo imenuje tenis brez žogice. Igralci se premikajo po igrišču z loparji v rokah, tako kot bi se med pravo igro tenisa. Vse zamahe delajo tako, kot da bi res udarjali žogico in imajo celo sodnika, ki v vprašljivih primerih presodi, če je šla žogica v mrežo ali avt. Ta igra je očitno precej podobna tenisu, a je po drugi strani bistveno drugačna. Wittgenstein vpelje ta primer zato, da bi ponazoril razliko med govorjenjem in govorjenjem v domišljiji oziroma tihim govorom. Njegova poanta je, da zmotno mislimo, da je govor v domišljiji isto kot govor, le da se dogaja v glavi. Tako kot je tenis brez žogice isto kot tenis, le da ga igramo brez žogice. A razlika je fundamentalna, pravi Wittgenstein: enostavno nimamo pregleda nad svojimi pojmi, nad njihovo rabo. Tako bi lahko naredili primerjavo tudi med dvomom in absolutnim dvomom. Skeptik meni, da je absolutni dvom enak navadnemu dvomu, le da ne velja za neko omejeno področje, ampak za celotno izkustvo. Dvom je dvom, glede posameznih stvari ali celotnega izkustva; govor je govor, pa naj bo na glas ali v domišljiji. Skeptik bi se celo strinjal, da je med obema oblikama dvoma bistvena razlika, njega sploh ne zanima trivialni, vsakdanji dvom, ampak moč in globina absolutnega dvoma. A temu še vedno pravi dvom. Morda gre lahko še dlje in reče, tudi če tenis brez žogice ni tenis, je

pa zato še vedno igra, res da zelo drugačna igra kot tenis, a vendarle ne brez podobnosti. Enako torej dvom.

A poglejmo drug Wittgensteinov primer. Ali je možno, da se motimo pri vseh naših računih, kot to meni skeptik? Wittgenstein na to odgovarja z vprašanjem, ali je možno, da nikoli ni bilo upoštevano nobeno pravilo? Da nikoli nihče ni izpolnil ukaza, se pravilno obrnil pri smerokazu ali pravilno odigral igre šaha? Ali je po drugi strani možno, da bi se vse te stvari zgodile le enkrat v vsej zgodovini človeštva? Le enkrat je nekdo pravilno sledil smerokazu in le enkrat je nekdo pravilno odigral partijo šaha. Se je lahko nekje nekoč samo enkrat odigrala igra in potem nikdar več? Wittgenstein trdi, da ne. »... Upoštevati pravilo, narediti poročilo, igrati igro šaha, so *običaji* (rabe, institucije)« (Pl: § 199). Pravilo lahko kršimo le, če obstaja pravilo, če obstaja neka institucija. Ukaz lahko narobe razumemo le, če obstaja institucija ukazovanja in izvrševanja ukazov. Ne verjamem v nekaj le, če verjamem v nekaj drugega oziroma dvom je lahko le tam, kjer je tudi neka gotovost (o nečem drugem). Vzemimo še primer bolečine: vprašanje je, če lahko rečemo kričanju od bolečine, na primer v puščavi, izraz bolečine. Po Wittgensteinu namreč tudi za izraz bolečine potrebujemo določene normalne manifestacije življenja. In toliko bolj za žalost ali naklonjenost. »Seveda, po eni strani matematika je veja vednosti, – a je vendarle tudi *dejavnost*. In ‘napačne poteze’ lahko obstajajo le kot izjema. Kajti če bi to, kar sedaj tako imenujemo, postalo pravilo, potem bi bila igra, v kateri so bile to napačne poteze, ukinjena« (II, xi, str. 227). Če sedaj primerjamo obe analogiji, mislim, da skeptik verjame, da je absolutni dvom kot tenis brez žogice, Wittgenstein pa bi trdil, da je absolutni dvom kot zmota pri vseh računih. Absolutni dvom po Wittgensteinu nima več niti statusa igre, kot ga ima tenis brez žogice. Je mentalni krč, ki nima svoje aplikacije oziroma je kot misel, da smo se zmotili pri vseh računih. Je skratka po Wittgensteinu nekaj logično nemogočega. Skeptik misli, da je in mora biti bolj previden oziroma dosleden v svojem dvomu od običajnih ljudi. A pri tem ne opazi, da postane tako abstrakten, da dvom izgubi svoj pomen.

Mesto, kjer se srečata pojma vednosti in dvoma v Wittgensteinovi obravnavi, je v njegovem vprašanju: »Ali lahko rečemo: ‘Kjer ni dvoma, tam tudi vednosti ni’?« (OG: § 121). In čeprav se zdi, da je Wittgensteinov odgovor skozi celotno delo pritrdilen, je vendar najti tudi zadržke. Mislim, da je razlog za to dejstvo, da Wittgensteinov glavni interes sploh ni bil razrešitev tega vprašanja in ker po drugi strani verjetno niti ni verjel v enoznačen odgovor. Tako, na primer, skozi celotno delo navaja različne definicije vedenja in vedenja v smislu gotovosti: vedenje kot nezmožnost zmote, kot odsotnost dvoma, kot gotovo prepričanje, kot prepričanje, ki ne potrebuje razlogov, kot verjetje, da vemo, kot gotovost itd. Mislim, da tu, ponovno, ne gre za iskanje prave definicije, ampak za naštevanje tega, čemur bi v vsakdanjem govoru rekli vedenje. Wittgensteinov glavni interes v *O gotovosti* ni epistemološka raziskava pojmov vednosti, dvoma in gotovosti, kot je to pri Mooru, ampak logična oziroma gramatična analiza teh pojmov.

Moore se je res boril proti skeptiku in skušal dokazati, da vemo nekatere stvari, a to ni bil nikoli Wittgensteinov namen. Njega je kot že rečeno zanimala nenavadna logična vloga moorovskih stavkov v sistemu naših izkustvenih stavkov.

ON CERTAINTY AND EPISTEMOLOGY

In the article I deal with Wittgenstein's main work in epistemology – *On Certainty*. In the first chapter I discuss his analysis of the concept of knowledge and in the second chapter his analysis of the concept of doubt. Wittgenstein claims knowledge and doubt exist only within language games: we have knowledge when we can give reasons for it; which is not the case for our »certainties«; doubt exists only where there is certainty in something else. I finish with the claim that Wittgenstein's analysis of these concepts is primarily a grammatical, not an epistemological one.

Keywords: Wittgenstein, language-game, knowledge, certainty, doubt.

Literatura

Moore, G. E. (2007). »Dokaz zunanjega sveta«. Prevedel Rok Uhan. *Analiza*, 11, št. 4, str. 5–9.

Wittgenstein, L. (1998). *Last Writtings on the Philosophy of Psychology: Volume I Preliminary Studies for Part II of Philosophical investigations*. Prevedla C. G. Luckhardt in Maximilian A. E. Aue. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, L. (2004). *O gotovosti*. Prevedla Amalija Maček Mergole. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

Wittgenstein, L. (1998). *On Certainty*. Prevedla Denis Paul in G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.

Wittgenstein, L. (1993). *Philosophical Grammar*. Prevedel Anthony Kenny. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, L. (1999). *Philosophical Investigations*. Prevedla G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.

Wittgenstein, L. (1998). *Remarks on the Philosophy of Psychology: Volume I*. Prevedla G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, L. (1998). *Remarks on the Philosophy of Psychology: Volume II*.

Prevedla C. G. Luckhardt in Maximilian A. E. Aue. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, L. (1998). *Zettel*. Prevedla G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

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.

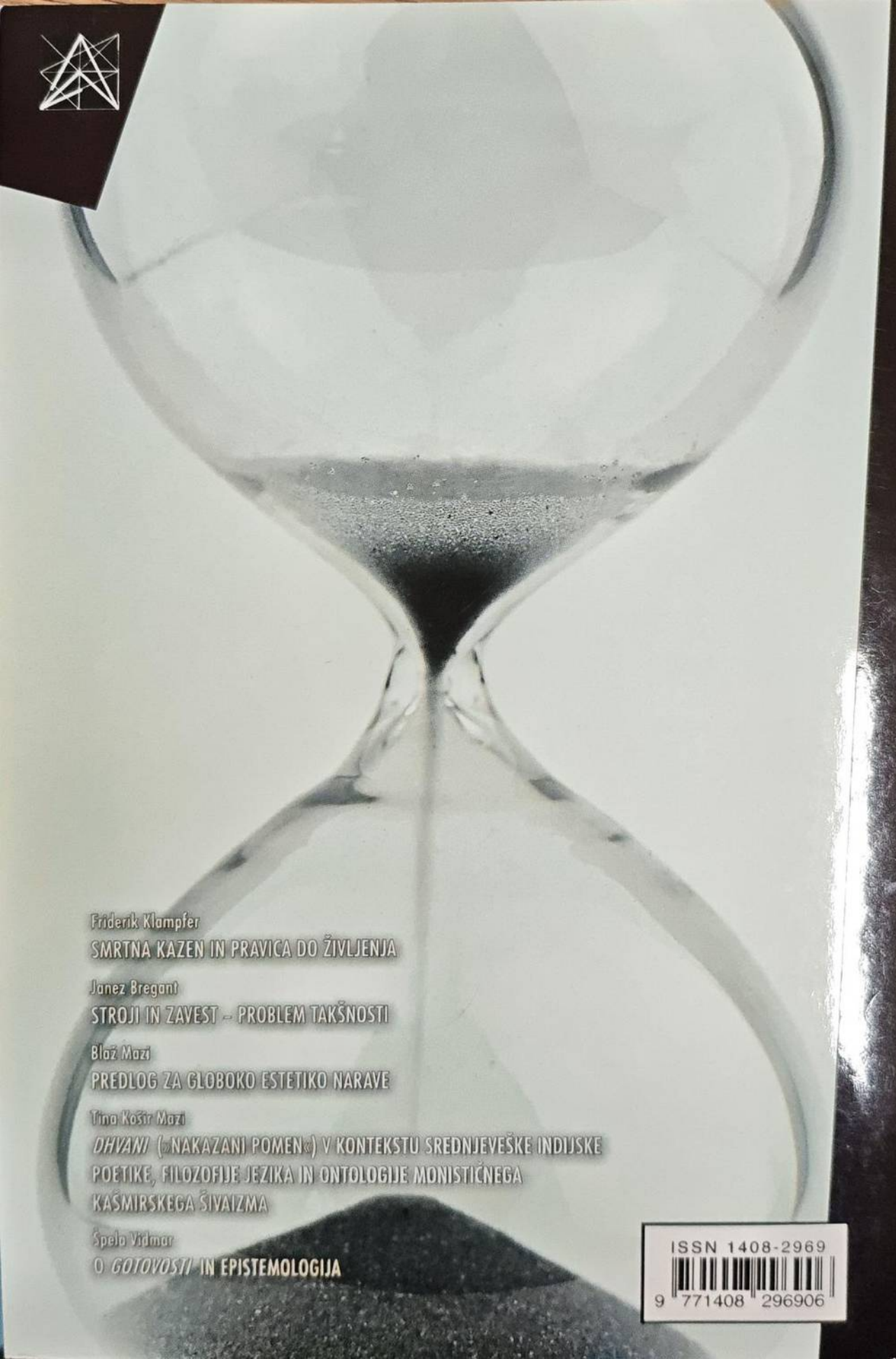
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

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.



Friderik Klampfer
SMRTNA KAZEN IN PRAVICA DO ŽIVLJENJA

Janez Bregant
STROJI IN ZAVEST – PROBLEM TAKŠNOSTI

Blaž Mazi
PREDLOG ZA GLOBOKO ESTETIKO NARAVE

Tina Košir Mazi
DHVANI (»NAKAZANI POMEN«) V KONTEKSTU SREDNJEVEŠKE INDIJSKE POETIKE, FILOZOFIJE JEZIKA IN ONTOLOGIJE MONISTIČNEGA KAŠMIRSKEGA ŠIVAIZMA

Špela Vidmar
O *GOTOVOSTI* IN EPISTEMOLOGIJA

ISSN 1408-2969
9 771408 296906