ANαliZA

časopis za

sivo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti

02

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 2, leto III., december 1999, cena: 1.200 SIT

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

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

Glavni urednik: Andrej Ule

Odgovorni urednik: Nenad Miščević

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

Tehnični urednik: Borut Cerkovnik

Lektor: Rudi Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: B©

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

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

ISSN 1408-2969

Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije št. 415-1195/96 z dne 10. 12. 1996 šteje ANαliZA, časopis za kritično misel, med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov na osnovi 13. točke tarifne št. 3 Tarife davka od prometa proizvodov in storitev.

KAZALO

Elvio Baccarini
EVTANAZIJA IN SAMOMOR Z ZDRAVNIKOVO POMOČJO.....3

Damjan Bojadžiev
REFLEKSIVNO ŠIRJENJE REFLEKSIVNEGA SISTEMA.....39

FILOZOFIJA DUHA

Janez Bregant
SUPERVENIENCA.....51

Frank Jackson
EPIFENOMENALNE TAKŠNOSTI.....68

Ciril Kosednar
JACKSON IN NAGEL O TAKŠNOSTIH.....78

IZ ZGODOVINE ESTETIKE

Morris Weitz
VLOGA TEORIJE V ESTETIKI.....85

Božidar Kante
UMETNOST IN VPRAŠANJE NJENE DEFINICIJE.....96

RECENZIJA

UVOD V TEORIJO DEMOKRACIJE.....109

Elvio Baccarini
Filozofska fakulteta na Reki

EVTANAZIJA IN SAMOMOR Z ZDRAVNIKOVO POMOČJO

Glavni namen pričujočega besedila je analiza in razlaga treh nasprotujočih si vidikov evtanazije in samomora s pomočjo. Prvi je vidik *svetosti življenja*, po katerem je življenje sveto in nedotakljivo. Drugi vidik se ukvarja s *kvaliteto življenja,* v moralnih razpravah je pomembna ocena, koliko je neko življenje človeka vredno. Tretji je *liberalni* pristop, po katerem ima vsakdo pravico, da se odloči, v katere vrednote bo verjel pri izgradnji, razvoju in zaključku svojega življenja. Razpravo o evtanaziji sem poistovetil z razpravo o samomoru s pomočjo, saj mislim, da je ta enak vsaj eni obliki evtanazije, in sicer prostovoljni. Dejanska razlika med evtanazijo in samomorom s pomočjo je, da v prvem primeru dejanje opravi zdravnik in ne pacient, v drugem pa zdravnik samo pripravi vse potrebne pogoje za povzročitev smrti, dejanje samo pa opravi pacient. Moralno vrednost obeh dejanj izenačujem po načelu, da če ima oseba pravico, da izvrši neko dejanje, potem ima prav tako pravico zahtevati, da nekdo drug izvrši to dejanje (vsaj ko druga oseba s tem soglaša). Torej, *če* ima oseba pravico do samomora, ima ravno tako pravico zahtevati, da na njeno željo nekdo drug opravi to končno dejanje. Evtanazijo (vsaj prostovoljno) in samomor z zdravnikovo pomočjo torej ali podpiramo ali pa zavračamo skupaj.
Ključne besede: etika, evtanazija, svetost življenja, kvaliteta življenja, avtonomija.

1. Prikaz glavnih teorij

1. 1 Obstaja več vrst evtanazije. Ker začenjam razpravo z analizo predloga, ki temelji na kvaliteti življenja, bom uporabljal klasifikacijo Petra Singerja, najbolj znanega med avtorji, ki se ukvarjajo s to paradigmo. Evtanazija je po tej klasifikaciji lahko: i) *prostovoljna evtanazija*, ko prizadeta oseba izrecno zahteva evtanazijo. O prostovoljni evtanaziji lahko govorimo tudi, "če oseba ni sposobna (...) izraziti želje, da bi hotela umreti v trenutku, ko pogoltne tablete ali ko nekdo pritisne na sprožilec. Zdrav človek lahko pisno zahteva evtanazijo za primer, ko zaradi nezgode ali bolezni ne bi mogel izraziti take odločitve, bi pa zelo trpel ali pa bi bile njegove umske sposobnosti zelo omejene in ne bi bilo nobene realne možnosti, da se stanje izboljša." (Singer, 1979: 129) ii) Izraz *prisilna evtanazija* uporabljamo, ko evtanazijo izvršimo nad nekom, da bi končali njegovo trpljenje, čeprav je sam izrecno dejal, da si je ne želi. Ker pa evtanazijo izvršujemo izključno v dobro pacienta, "so neoporečni primeri prisilne evtanazije redki." (Singer, 1979: 130) iii) *Neprostovoljno evtanazijo* uporabljamo v primerih, ko "oseba nad katero jo izvršimo, ni sposobna izraziti svojega mnenja o tem. V to skupino spadajo hudo deformirani ali umsko prizadeti otroci in osebe, ki so zaradi nesreče, bolezni ali starosti izgubile sposobnost dojemanja obravnavane problematike in predhodno niso ne zahtevali ne zavračali evtanazije v primeru, če bi se znašli v taki situaciji." (Singer, 1979: 131)

Singer meni, da je najzanimivejši problem opravičilo neprostovoljne evtanazije. Kot konkreten primer navaja hudo prizadete otroke in trdi, da zaključki veljajo tudi za odrasle, ki so intelektualno na isti stopnji kot oni. Singer trdi, da *človeško* življenje ni nič posebnega, da bi ga lahko imeli za svetega. Značilnosti, ki dajo življenju specifično veljavo, so razumnost, samostojnost in samozavedanje. "Prizadeti otroci nimajo teh lastnosti. Če jih torej ubijemo, tega ne moremo enačiti z ubojem normalnega odraslega ali drugega samozavednega bitja." (Singer, 1979: 131) Ravno zaradi pomanjkanja prej naštetih lastnosti dejansko življenje nobenega, in ne samo prizadetega, novorojenca ni enakovredno življenju odraslega. Singerjevo argumentiranje je zelo podobno argumentiranju Michaela Tooleya. Tudi on trdi, da je pravica do življenja pogojena z zelo razvitimi intelektualnimi sposobnostmi, in pravi, "da ima osebek A pravico do življenja, če je sposoben doživljati izkušnje in ostala razumska stanja, če si je sposoben želeti, da bi še doživljal izkušnje in ostala razumska stanja, in če si dejansko še želi živeti kot taka enota". (Tooley, 1992: 35) Teh sposobnosti pa očitno nimata ne zarodek ne dojenček. Zaključek, ki iz tega sledi, je, da "mora biti detomor kratek čas po rojstvu moralno sprejemljiv". (Tooley, 1992: 54) Pri tem pa Tooley trdi, da to obdobje ne bi smelo biti daljše od enega tedna po rojstvu. Le tako bi lahko bili nedvomno prepričani, da ni prekoračen čas, v katerem osebek še nima prej naštetih sposobnosti.

Če se vrnemo k Singerju, obstaja razlika med umorom prizadetega in normalnega otroka. Ta razlika izhaja iz drugačnega odnosa, ki ga imajo starši do prizadetih otrok. Nekateri "defekti spremenijo običajno veseli dogodek, kot je rojstvo, v nevarnost za srečo staršev in za vse ostale otroke, ki jih imata". (Singer, 1979: 132)

Utilitaristično načelo, na katerega se v tem primeru sklicuje Singer, zagovarja

umor prizadetih otrok. Za svoje trditve Singer najde potrditev v že obstoječi zdravniški praksi. Nekateri zdravniki trdijo, da določene bolezni, kot, recimo, težje oblike *spine bifide*,[1] tako prizadenejo kvaliteto otrokovega življenja, da so kirurški posegi, ki jih ohranjajo pri življenju, popolnoma zgrešeni, še zlasti v odnosu do otrok samih. Singer meni, da to potrjuje, da so razmišljanja o kvaliteti življenja že prisotna in odločujoča v sodobni medicinski praksi in ne povzročajo moralnih škandalov. Edini dosleden odnos do tega vprašanja je torej, da dopuščamo usmrtitev prizadetih otrok. Večji problem se pojavi, ko se je potrebno odločiti o usodi otrok, ki so hudo bolni in imajo zaradi tega manj možnosti, da bi bili srečni, še vedno pa bi lahko živeli življenje, ki ga je vredno živeti. Primer take bolezni je hemofilija.[2] Je dopustno usmrtiti novorojenca, ki ima hemofilijo? Singerjev odgovor je pogojno pritrdilen. V skladu z utilitarističnim načelom je taka usmrtitev dopustna, če z njo omogočimo rojstvo in srečnejše življenje drugega otroka, kajti "kadar smrt prizadetega otroka omogoči rojstvo drugega otroka z več možnostmi za srečnejše življenje, bo skupna količina sreče večja, če dopustimo smrt prizadetega otroka". (Singer, 1979: 134) Če upoštevamo to mnenje, so otroci nadomestljivi in vsak od njih je vreden le toliko, kot je njegov prispevek k skupni sreči. Singerju se niti ta trditev ne zdi škandalozna, saj tako pogosto razmišljajo vsi tisti, ki niso radikalni nasprotniki splava. Če, na primer, pri fetusu ali embriu ugotovijo prirojeno bolezen (kot je, recimo, že omenjena hemofilija), bodo splavu nasprotovali le najradikalnejši oponenti. Na tej točki je potrebno ugotoviti, ali rojstvo otroka, prehod od fetusa do novorojenca, pomeni ključno spremembo. Singer meni, da ne, ker da v tem prehodu ni nobene moralne prelomnice. Fetus in otrok sta en in isti osebek, z identičnimi človeškimi značilnostmi, z isto stopnjo zavesti in z isto sposobnostjo doživljanja bolečine. Lahko bi celo rekli, da so pri nedonošenčku te značilnosti razvite manj, kot pa pri razvitem zarodku. (Singer, 1979: 108) Če je torej splav dopusten, je prav tako dopusten uboj otroka, ki ima fetusu podobne relevantne značilnosti. Dopuščanje uboja tudi po porodu bi imelo po Singerju pozitiven učinek, saj bi omogočalo staršem natančnejši izbor otrok, kajti trenutno je s prenatalnimi analizami mogoče ugotoviti le omejeno število bolezni. Obstaja pa še ena posledica, s katero naj bi se strinjali celo zagovorniki svetosti življenja. Nekatere prirojene bolezni, kot je hemofilija, prizadenejo samo en spol (v tem primeru samo moške), vendar ne nujno vseh predstavnikov tega spola, vsi pa spadajo v rizično skupino. Zaradi te rizičnosti opravijo veliko splavov, saj starši nočejo tvegati, in številni fetusi so odpravljeni brez pravega razloga. Če bi omogočili selekcijo po rojstvu, bi tako ohranili življenje tistih otrok, za katere ne obstaja pravi razlog, da bi jim to odvzeli. (Glover, 1977: 164-165) V praksi to vprašanje še ni čisto rešeno. Možno je, da je uboj hemofiličnega otroka nedopusten zaradi drugih vzrokov, na primer zaradi učinka na druge osebe. Možno je tudi, da si neka družina želi posvojiti hemofiličnega otroka. Ta posvojitev bi lah-

[1] To raziskavo je v okviru Sheme raziskovalne pomoči s štipendijo št. 1395/1998 finančno podprl *Zavod za odprto družbo*.

[2] *Spina bifida* je deformacija, zaradi katere ostane del hrbtenjače odkrit. Njene posledice so, med drugim, pogosta prizadetost nožnih živcev, paraliza, vodenoglavost (napaka v strukturi glave zarodka, ki lahko povzroči stiskanje možganskega tkiva in umsko prizadetost), nekontrolirano izločanje. *Spina bifida* se lahko odpravi z dokaj enostavnim kirurškim posegom. Vendar pa posledice ostanejo.

ko družino osrečila in tako uboj otroka ne bi bil več upravičen. Singer trdi, da je dosegel svoj namen in dokazal, da ni nobenega načelnega argumenta, ki bi preprečeval uboj otrok, ki se rodijo s hudimi disfunkcijami.

Ali lahko sklepanje, ki velja za prizadete otroke, razširimo tudi na odrasle, ki so izgubili bistvene življenjske sposobnosti? Singer pravi, da je na nek način odgovor zagotovo pritrdilen. Tako kot otroci tudi oni niso sposobni samostojno usmerjati lastnega življenja. Edina stvar, ki je pomembna, je sposobnost uživanja. Če ne občutimo nobenega ugodja, življenje izgubi smisel. Izgleda, da so primeri otrok, pri katerih se lastnosti popolnih moralnih osebnosti niso nikoli razvile, in odraslih, ki so te lastnosti izgubili, podobni. Razlikujejo se samo v eni stvari. Otroci niso nikoli mogli izvedeti, kakšna je lahko njihova usoda, medtem ko odrasli to vedo. Čakanje na evtanazijo lahko povzroči občutek negotovosti, ki s staranjem postaja vedno bolj mučen. Verjetno bi se temu izognili, če bi vsakdo lahko izrazil svoje nestrinjanje z evtanazijo. Če ne bi bilo tako in bi se empirično vprašanje razlikovalo od načelnega moralnega vprašanja, bi bil Singer pripravljen izključiti dopustnost neprostovoljne evtanazije za odrasle.

Naslednja tema, s katero se ukvarja Singer, je prostovoljna evtanazija. Glavna razlika s prej opisanim primerom je v naravi osebe, ki jo ubijejo. V tem primeru imamo opravka z moralno celovitimi osebami, ki so sposobne samostojnega odločanja. Zaradi te njihove značilnosti se s stališča štirih splošnih etičnih perspektiv pojavijo nekateri očitni argumenti proti njihovemu uboju: i) po *klasičnem utilitarizmu* bi uboj nekaterih članov skupnosti, ki so pri polni zavesti, povzročil občutek strahu pri posameznikih, ki so v podobni situaciji; ii) *preferenčni utilitarizem* trdi, da odločitev posameznika, da bo nadaljeval svoje življenje, zelo ovira njegov uboj; iii) *teorija pravic*, po kateri moramo, da bi imeli pravice, biti sposobni želeti si, da se to, kar pravice varujejo, dejansko zgodi – ta razloček točno določi razliko med osebami, ki se zavedajo in o katerih sedaj govorimo, in tistimi, ki spadajo v poglavje o neprostovoljni evtanaziji; iv) potrebno je upoštevati *avtonomno odločitev* posameznika.

Singer meni, da ti argumenti, ki so tehtni pri splošnem obsojanju uboja moralno popolne osebe, ne le, da ne morejo biti uporabni proti izvajanju prostovoljne evtanazije, ampak jo celo opravičujejo.

Kar se tiče klasičnega utilitarizma, lahko opazimo, da uboj osebe, ki si želi smrti, ne more povzročiti strahu pri osebi, ki si je ne želi, ker sta to dva popolnoma različna primera. Legitimnost uboja je omejena na specifične primere, uboj osebe, ki si tega ne želi, pa nikoli ni legitimen.

Z gotovostjo lahko opazimo, da je v primeru izvršitve evtanazije preferenčnemu utilitarizmu zadoščeno, saj je prostovoljna evtanazija nekaj, kar ustreza volji prizadetega.

Singerjeva teorija o pravicah mora posamezniku dopustiti tudi, da se odpove svojim pravicam, če si to želi. Naj to ponazorim s pravico do zasebnosti. Vsakdo ima

pravico do spoštovanja svoje zasebnosti, lahko pa tudi, če si to želi, razširja videokasete, ki podrobno prikazujejo njegovo življenje. Sedaj se ne bom spuščal v to razpravo, vendar pa bo v nadaljevanju razvidno, da se Singerjeva teorija o pravicah popolnoma razlikuje od teorije zagovornikov svetosti življenja.

Moralna teorija, ki temelji na avtonomiji, odkrito podpira evtanazijo. Če spoštujemo avtonomijo osebe, da si lahko izbere način, kako bo potekalo njeno življenje, bi morali spoštovati tudi avtonomijo pri izboru zaključka življenja.

Tako Singer zaključi razpravo s trditvijo, da "čeprav obstajajo razlogi, da mislimo, da je uboj samozavedajoče se osebe navadno hujši od katerega koli drugega uboja, pa v primeru prostovoljne evtanazije ti razlogi govorijo prej v njen prid kot proti njej". (Singer, 1979: 142) Drugi argumenti, ki jih lahko uporabimo proti prostovoljni evtanaziji, so naslednji: i) *V pogojih, predvidenih za evtanazijo, imajo vpletene osebe izrazito zmanjšano sposobnost odločanja* − zaradi raznih socialnih pritiskov ali poslabšanega stanja zaradi bolezni ali zdravljenja. V teh primerih ne moremo govoriti ne o avtonomni odločitvi ne o nedvoumnem izboru. Singer se z ugovorom delno strinja in trdi, da ta nakazuje, da je pred evtanazijo nujno potrebno opraviti nekatere varnostne ukrepe. Tako morata dva neodvisna zdravnika analizirati pacientovo dejansko stanje, priče morajo preveriti dejansko voljo osebe, omogočiti pa ji je treba tudi dovolj časa, da lahko temeljito razmisli o svoji odločitvi. ii) *Zdravniška analiza je lahko zgrešena*. Na to Singer odgovarja, da so napake zelo redke in da je zato nekaj nepotrebnih smrti opravičljivih z velikim številom po nepotrebnem trpečih, ki bi jih uveljavitev evtanazije odrešila. Kaže, da pri sklicevanju na ta argument nasprotniki evtanazije predpostavljajo, da obstaja samo ena vrsta tveganja, in sicer odvzem življenja v nepravem trenutku oziroma povzročitev nepopravljive škode, na primer, če odvzamemo življenje, ko to ni potrebno, ali pa podaljšujemo trpljenje osebi, ki je neozdravljivo bolna. Vendar pa ni tako. Tveganje je v vsakem primeru dvojno, in sicer, da oseba umre tudi, ko obstaja možnost, da si bo opomogla, ali da se njeno trpljenje podaljšuje, čeprav normalno življenje ni več mogoče. Težko je reči, katera od obeh možnosti je slabša. Verjetno ni boljše rešitve, kot da vsakemu predložimo vse možne zdravniške informacije in mu omogočimo, da se sam odloči. Seveda pa je ta rešitev na voljo le, če je oseba sposobna avtonomno izbrati. Problem se torej vrne na prejšnjo točko in ga bom zato obravnaval v nadaljevanju. Če oseba ni sposobna samostojne izbire, bi glede na to, da obstaja nevarnost, da bosta ogroženi njena pravica in interes, težko našli boljšo rešitev od tiste, ki minimalizira tveganje in jo v tehnični terminologiji imenujemo *bayesijanski izračun*, to je izbira na podlagi preverjanja možnih škodljivih posledic in njihove verjetnosti. iii) *Zdravniška nega se tako razvije, da olajša pacientovo trpljenje in tako evtanazija ni več potrebna*. Na to trditev Singer odgovarja, da so trenutno taki primeri redki, in sicer lahko predstavljajo pomemben projekt, vendar pa "ta oddaljeni projekt še ni zadosten razlog, da bi evtanazijo odrekli tistim, ki umirajo v slabših pogojih". (Singer, 1979: 145)

Singer je prepričan, da je tako opravičil prostovoljno in neprostovoljno evtanazijo, medtem ko je prisilna evtanazija nesprejemljiva. Ali obstajajo še druge po-

membne razlike v razpravi o evtanaziji? Problem se pojavlja pri razlikovanju med *aktivno* in *pasivno evtanazijo*. Za prvo je potreben aktiven poseg pri uboju osebka, pri drugi pa zgolj opustimo dejanja, ki so potrebna, za ohranitev osebe pri življenju. Singer tukaj uporabi dva argumenta. Najprej dokazuje, da v zdravniški praksi že obstajajo dejanja, ki bi jih lahko imenovali pasivna evtanazija, nato pa, da ni bistvene moralne razlike med aktivno in pasivno evtanazijo. Če bi torej sprejeli aktivno evtanazijo, to dejanje ne bi bilo nič pretresljivega, ampak v skladu z dejanskim stanjem, in v tem ne bi bilo nič spornega.

Svoje argumente Singer podpre z nekaterimi sodnimi primeri in s primeri iz zdravniške prakse. Prvi, ki ga navaja, je primer Tonya Blanda, navijača nogometnega kluba Liverpool. Med nogometno tekmo je v pretepu dobil hude poškodbe možganov. Le možgansko deblo (koordinator temeljnih telesnih funkcij) je ostalo nepoškodovano, medtem ko so ostale višje funkcije (zavest) dokončno odpovedale. 4. februarja 1993 je asngleško vrhovno sodišče razsodilo, da lahko zdravniki prenehajo s postopki, s katerimi so ohranjali pri življenju kardio-respiratorne funkcije. Zakaj so sprejeli tako odločitev? Singer meni, da so sodniki prišli do sklepa, da "zaradi odsotnosti kakršnekoli oblike zavesti, in ker ni bilo upanja, da bi se stanje v prihodnosti izboljšalo, zgolj biološko nadaljevanje življenja pacientu ne prinaša nobene koristi." (Singer, 1996: 77) Singer navaja še primer Karen Quinland iz leta 1976. Pri življenju jo je ohranjal respirator, njeno stanje pa je bilo ireverzibilno. Staršem, katolikom, je nekaj duhovnikov potrdilo, da lahko prekinejo terapijo, ker "ni obvezna uporaba 'izrednih sredstev', da bi podaljšali življenje bolniku. In ugotovili so, da je respirator v takih primerih 'izredno sredstvo'." (Singer, 1996: 82-83) Vendar pa sklicevanje na izredna sredstva ni popolnoma prepričljivo. Največji problem je, kako jih definirati? Poleg tega pa, če si poskusimo predstavljati drugačno situacijo, oziroma če bi bila kvaliteta življenja Karen Quinland sprejemljiva, ali bi tudi v tem primeru trdili, da so uporabljena sredstva (respirator) posebna? Zanesljivo ne. "Nihče ne bi rekel, da je uporaba sonde za hranjenje raba 'izrednih' ali 'nesorazmernih sredstev', če življenje dotičnega pacienta ne bi bilo kvalitativno tako slabo, da ne bi zaslužilo, da bi ga umetno podaljševali." (Singer, 1996: 85) Iz tega sledi, da je bistvena presoja – to velja tudi za katoliške duhovnike, ki so svetovali staršem Kate Quinland – neločljivo povezana z vprašanjem, ali je kvaliteta dekletovega življenja sprejemljiva ali ne.

Singer navaja tudi primere otrok s *spino bifido*. V zdravniški praksi se je uveljavilo stališče, da je bolje zdraviti samo tiste otroke, ki imajo možnosti, da bodo živeli sprejemljivo življenje. Zaradi tega opravijo nekakšno selekcijo. Kako jo opravijo? Preprosto pustijo umreti osebe, za katere menijo, da nimajo možnosti preživetja. Če, na primer, pri katerem od pacientov pride do infekcije, opustijo zdravljenje, s katerim bi ga lahko pozdravili. Kje je moralna razlika med tovrstnim opuščanjem terapije in med morebitnimi dejanji, s katerimi bi neposredno povzročili smrt pacienta? Vtis upravičenosti moralnega razlikovanja lahko izhaja iz dejstva, da so tradicionalna moralna pravila narejena v negativni obliki, v obliki prepovedi: "Ne naredi ...". Z dejanjem prepovedi prekršimo, medtem ko jih z nedejanjem

ne. Vendar Singer ovrže tako sklepanje in trdi, da je lahko prepričljivo le za tiste, ki sprejmejo deontološki nauk (ki temelji na spoštovanju moralnih načel), in ne za tiste, ki sprejmejo konsekvencialistični vidik (ki temelji na analizi posledic dejanj). Na osnovi drugega vidika imata dejanje in opustitev dejanja enako moralno vrednost, če so skupne posledice enake. Predstavljajmo si torej dve dejanji. Dva pacienta (brez možnosti, da bi lahko spet zaživela zavestno življenje) ohranja pri življenju respirator, vendar pride pri respiratorju enega pacienta do manjše okvare, ki pa bi jo zdravnik lahko takoj popravil. Ampak tega ne stori, tako da pacient umre (primer bi moral biti analogen tistemu, ko zdravnik opusti zdravljenje infekcije z antibiotiki). Pri drugem pacientu zdravnik namerno izklopi umetna pljuča. Ali v teh dveh primerih obstajajo bistvene moralne razlike? Singer meni, da ne.

S specifičnimi primeri iz medicinske prakse, ki kažejo na problematiko same definicije pojmov, je povezan še en problem, s katerim se srečujejo zagovorniki teorije, ki temelji na razlikovanju dejanje/opustitev. Predstavljajmo si, da nekdo vstopi v sobo, kjer leži pacient s solidnimi možnostmi za okrevanje. Vsiljivec izklopi respirator. Ali bo lahko obtožen umora? Očitno da. Zakaj je to *dejanje* pojmovano kot umor, medtem ko, če to stori zdravnik, govorimo le o *opustitvi*? Lahko bi rekli, da je razlog v tem, da se vsiljivec vmešava v zdravnikovo dejavnost. Vendar pa se Singerju ta argument ne zdi prepričljiv. (Singer, 1996: 88-89) Dejansko je težko razumeti, kako je lahko isti skupek dejanj opisno interpretiran na različne načine, enkrat kot dejanje, drugič kot opustitev. Ne samo, da je težko zagovarjati razliko v moralni vrednosti med dejanjem in opustitvijo, tudi sama zdravniška praksa dokazuje, da so včasih prisiljeni uporabiti pojem "opustitev" za določena dejanja, za katera bi želeli, da jih opravičujejo tudi zagovorniki svetosti življenja.

Ne le, da Singer misli, da med dejanjem in opustitvijo ni moralne razlike, zaradi katere bi bila dejanja bolj vredna obsojanja, trdi tudi, da se je včasih celo bolje odločiti za dejanje kot za opustitev. Če se pri selekciji otrok, ki imajo *spino bifido*, odločimo raje za aktivno kot za pasivno evtanazijo, dosežemo isti rezultat, pri tem pa otrok dosti manj trpi. Tukaj Singer ugotavlja, da če stvari zastavimo na ta način, pridemo do sklepa, da so ljudje v podobnih okoliščinah deležni mnogo bolj krutega ravnanja kot pa živali, pri katerih je običajna praksa, da jih usmrtijo iz usmiljenja.[3]

Zadnji argument, o katerem razpravlja Singer, je tako imenovana *spolzka strmina*. V njem se opozarja na domnevne hude stranske posledice uzakonitve evtanazije. Ena od teh je izguba spoštovanja do človeškega življenja. Kriterij "Ne ubijaj nedolžnih ljudi!" postavlja vidno razmejitveno črto, medtem ko se pri kriteriju kvalitete človeškega življenja jasna in nepremostljiva meja zabriše. Pojavilo naj bi se tveganje, da se bo jasen in logičen kriterij, ki označuje vrednost življenja, izgubil. Singer trdi, da to ni res. Trenutno imajo zdravniki ogromno moč pri odločanju o prihodnosti oskrbovanca. Če bi legalizirali evtanazijo z vsemi potrebnimi varnostnimi ukrepi, bi njihovo delo, in s tem tudi vpliv na našo usodo, postalo bolj javno

[3] Hemofilija je bolezen, pri kateri kri ne koagulira. Vsaka rana, tudi najmanjša, tako postane huda grožnja.

in izpostavljeno oceni.

Druga bojazen, ki se pojavi pri argumentaciji, temelječi na ideji o *spolzki strmini*, izvira iz spominov na nacistično politiko selekcije človeških življenj s tragičnimi posledicami. Vendar pa Singer trdi, da evtanazija ni kriva za nacistične zločine nič bolj kot transportni inženiring, ki je nacistom omogočal realizacijo deportacij. Pravi problem pri onemogočanju različnih grozodejstev ni v tem, ali bi dovolili evtanazijo ali ne, ampak v tem, da omogočimo vodstvu družbe in javnim ustanovam varovanje pred zlorabami.[4]

To je bil prikaz argumentov nauka, ki izhaja iz kvalitete življenja.

1. 2 Za predstavitev nauka o svetosti življenja bom navajal ugleden novejši tekst, okrožnico *Evangelij življenja* Janeza Pavla II. Evtanazija je izenačena z evgeničnim splavom in evgeničnim detomorom, torej s poskusom izbora otrok, katerih življenje naj bi bilo zadovoljujoče. Pri primerjavi med evtanazijo in tema pojavoma pa je zapisano, da "nič manj težke grožnje visijo tudi nad *neozdravljivimi bolniki* in *umirajočimi* v socialnem in kulturnem okolju, ki otežuje soočanje s trpljenjem in prenašanje trpljenja ter povečuje *skušnjavo rešitve problema tako, da se ga odstrani pri korenini* s predčasno smrtjo v trenutku, ko se zdi najbolj primerno". (Janez Pavel II., 1995: 20) Izvor opravičevanja splava je dvojen. Na eni strani obstaja v človeku prometejska naravnanost, zaradi katere si želi vladati nad življenjem in smrtjo. Na drugi strani pa je kulturno ozadje, po katerem trpljenje nima več nobenega smisla ne veljave, celo nasprotno, nanj se gleda kot na slabost, ki jo je potrebno odpraviti, še posebno, ko ne obstaja nobena moralna vizija, ki bi trpljenje osmislila. Zaradi tega "smrt, ki velja za 'absurdno', če nenadoma prekine človeško življenje, ki je še odprto za prihodnost, polno možnih zanimivih izkušenj, pa postane 'zahtevana osvoboditev', kadar življenje velja za nesmiselno, ker je potopljeno v bolečino in neizprosno določeno za nadaljnje, še hujše trpljenje". (Janez Pavel II., 1995: 68) Na koncu tako človek ne le, da misli, da ima pravico do tega, da umre, kadar hoče, ampak tudi, da je dolžnost družbe, da mu pri tem pomaga.

Vprašajmo se, v čem je zlo evtanazije? Zakaj je celo prostovoljna evtanazija, ki ni videti kot napad na posameznika, prej kot izpolnitev njegovih želja, vredna obsojanja? Odgovor se glasi, da "človekovo življenje izhaja od Boga, je njegov dar, njegova podoba in odsev, udeležen je na njegovem življenjskem dihu. *Bog* pa *je edini gospodar tega življenja*: človek z njim ne more razpolagati. Bog sam to zabiča Noetu po vesoljnem potopu." (Janez Pavel II., 1995: 44) In nato dodaja: "Življenje je zaupano človeku kot zaklad, ki ga ne sme zapraviti, kot talent, s katerim mora gospodarno upravljati. Človek mora o njem dati odgovor svojemu Gospodu." (Janez Pavel II., 1995: 58) Življenje je sveto, ker ne pripada ljudem. Ne morejo si ga lastiti ne kolektivno ne individualno.

Če spoštujemo to načelo, istočasno izražamo tudi ljubezen do bližnjega: "Tako

[4] O argumentaciji o različni moralni vrednosti dejanja in opuščanja dejanja ter o primerih, ki potrjujejo tiho uvedbo kriterija kvalitete življenja, *glej* ponovno Singer (1979: 147-153) in Singer (1996: 117-139).

ima božja zapoved v obrambo človekovega življenja najgloblji vidik v *zahtevi po spoštovanju in ljubezni* do vsakega človeka in njegovega življenja." (Janez Pavel II., 1995: 46) Evtanazija naj bi bila greh tudi zato, ker naj bi bila znak popolnega pomanjkanja solidarnosti in naj bi celo označevala eksplicitno negativno naravnanost do tistih, ki niso sposobni poskrbeti zase, kot so, na primer, hudo bolni in ostareli ljudje.

Papež obsoja tako aktivno kot pasivno evtanazijo, kar je razvidno iz sledeče definicije: "Pod *evtanazijo v strogem smislu* je treba razumeti dejanje ali njegovo opustitev, ki po svoji naravi in zavestno privede do smrti z namenom, da se konča vsaka bolečina". (Janez Pavel II., 1995: 69)

Razlikovati moramo med evtanazijo in med odpovedjo terapevtski vnemi, ko zdravniki izvajajo posege, ki niso več primerni za bolnika, ker niso več v sorazmerju z izidi, ki bi jih bilo mogoče pričakovati, in so v breme bolniku ter njegovi družini. "Treba je torej pretehtati, ali so razpoložljiva terapevtska sredstva objektivno v sorazmerju glede na možnosti zboljšanja." (Janez Pavel II., 1995: 69) John Paris in Michael Moreland pa v svojem komentarju o tej temi poudarjata, da je naša dolžnost, da z ljubeznijo do Boga in našega bližnjega dosežemo odrešitev in "da bi dosegli ta cilj, je potrebno vstopati v odnose in biti v njih aktivni. Ko možnosti za sklepanje odnosov ni več oziroma so izčrpane, je cilj stvarjenja nekega življenja dosežen. Ko se to zgodi – v visoki starosti ali pa že v trenutkih po rojstvu –, je dolžnost ohranjanja življenja zaključena." (Paris & Moreland, 1998: 326)

Katoliški nauk odklanja terapevtsko vztrajnost tudi zato, ker smrti ne smemo razumeti kot poraz, ampak kot preobrazbo iz zemeljskega v večno življenje. Torej predstavlja nujen in neločljiv del življenja. (Paris & Moreland, 1998: 327) Če smrt pojmujemo na tak način, postane boj proti njej za vsako ceno nesmiseln. Paris in Moreland v svoji razlagi celo trdita, da prav ta boj spodbuja sramotno sprejemanje evtanazije in samomora s pomočjo. Ker se lahko življenje na koncu precej podaljša v trpljenje, si čedalje več ljudi želi, da bi ga končali brez trpljenja in na dostojanstven način. Evtanazija in samomor s pomočjo tako postaneta korolar prekinitve postopka ohranjanja pri življenju.[5] V vseh primerih je rešitev razumljena kot osvoboditev. (Paris & Moreland, 1998: 329) Ravno zaradi tega je, v nasprotju s takšnim pojmovanjem in v skladu s katoliškim naukom, potrebno podrobneje pojasniti, da je najpomembnejše spoštovati božji načrt poteka življenja vsakega posameznika.

Blažilna sredstva so dovoljena, čeprav zmanjšujejo zavest in krajšajo pacientovo življenje. Očitno je, da tukaj uvajajo *nauk o dvojnem učinku*. Dovoljena je uporaba zdravil, ki krajšajo življenje, ker jih ne uporabljajo z namenom, da bi skrajšale potek življenja (namen je le lajšanje trpljenja), in ker skrajšanje dolžine življenja ni pojmovano kot sredstvo za zmanjšanje trpljenja. Skrajšanje dolžine življenja je

[5] Za tovrstne argumente o "spolzki strmini" *glej* Singer (1979: 153-157). Diskusijo o "spolzki strmini" bom ponovno povzel v komentarju o razmerah, do kakršnih je privedla občutna liberalizacija tega vprašanja na Nizozemskem.

samo nezaželen stranski učinek.

Katoliški nauk obsoja tako evtanazijo kot samomor s pomočjo. Vendar pa obstajajo različne stopnje krivde. Čeprav sta evtanazija in samomor s pomočjo vedno obsojani in hudi dejanji, je neprostovoljna evtanazija hujša od prostovoljne, kajti "vrhunec samovolje in nepravičnosti je dosežen tedaj, ko si nekateri, zdravniki ali zakonodavci, prisvajajo oblast, da odločajo, kdo naj živi in kdo mora umreti". (Janez Pavel II., 1995: 71)

1. 3 Popolnoma drugačen pogled od pravkar omenjenega pa poudarja vrednote avtonomije izbora pri moralnih vprašanjih in osnovnih vrednotah (kot je, na primer, vprašanje o lastni smrti). V mislih imam liberalni predlog. Roberto Mordacci poudarja, da bi bilo bolje govoriti o dveh različnih liberalnih predlogih, o radikalnem in o zmernem. Po radikalnem je svoboda absolutna vrednota in vsak izbor je dober, če je le rezultat prostovoljnega izbora posameznika. Po zmerni teoriji pa so izbire upravičene, če izražajo dosleden odnos do načina življenja, ki si ga je izbral posameznik. Obema verzijama pa je skupno spoštovanje posameznikove avtonomije: če ta ni prizadeta, je vsak izbor legitimen. Druga verzija je zahtevnejša od prve samo v tem, da od posameznika zahteva večjo resnost do lastnih vrednot, ki jih mora ta dosledno upoštevati (čeprav niso obvezujoče za stalno). (Mordacci, 1998: 138-148) V nadaljevanju bom govoril o enem samem liberalnem predlogu, čeprav v več verzijah, in ga predstavil v skladu s teorijo, ki sem jo prikazal v predhodni razpravi.

1. 3. 1 V okviru liberalne vizije so v skupnem tekstu svoje mnenje izrazili najvidnejši predstavniki te paradigme (Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Robert Nozick, John Rawls, Thomas Scanlon in Judith Thomson), ki se predstavljajo s skupnim imenom *Amici Curiae*. Temeljna ideja, ki jo izražajo, je, da primeri evtanazije, o katerih je bilo govora, v perspektivi javne politike ne zahtevajo "moralne, etične ali religiozne sodbe o tem, kako naj se osebe soočijo z lastno smrtjo, in ne o tem, kdaj je etično primerno pospešiti lastno smrt ali prositi druge, da nam pri tem pomagajo". (Dworkin, Nagel, Nozick, Rawls, Scanlon & Thomson, 1998: 431)[6] Treba pa je priznati, da si vsak posameznik na vso moč želi (kar opravičuje odgovarjajočo pravico) izraziti svoje mnenje o tej problematiki. Res je, da država lahko omejuje posameznikovo svobodo, ko se ta iracionalno odloči, da bi rad pospešil lastno smrt ali pa to željo izrazi pod pritiskom ali pod vplivom zgrešenih oziroma spremenljivih informacij. Vendar pa, če prisilimo v neznosno bivanje neozdravljive bolnike, ki trpijo neznosne bolečine, hkrati pa so sposobni soditi o lastnem stanju, "je to lahko opravičljivo samo na podlagi etičnih prepričanj o vrednosti ali pomenu življenja samega". (Dworkin, Nagel, Nozick, Rawls, Scanlon & Thomson, 1998: 431) In, v skladu z globalno liberalno vizijo, ne moremo na osnovi tega nikomur ukazati, kako naj ravna. "V liberalni družbi morajo posamezniki imeti možnost, da take odločitve sprejemajo sami zase, v skladu z lastnim verovanjem, vestjo in prepričanjem." (Dworkin, Nagel, Nozick, Rawls, Scanlon &

[6] Izraz "prekinitev postopkov ohranjanja pri življenju" pomeni v mojem članku tako prekinitev kot tudi odklanjanje postopkov, razen če ni to posebej drugače navedeno.

Thomson, 1998: 432) Osebe, ki sledijo globalni moralni viziji, pripisujejo življenju drugačno vrednost in pomen, vendar pa za nobeno od naštetih vizij ne moremo reči, da je iracionalna. Zato nobena zapoved ne more biti sprejeta kot legitimna. Sprejeto stališče se ujema z odnosom do drugih odločujočih izbir, ki kažejo osebni odnos do vprašanj življenja ali smrti, kot je, na primer, vprašanje splava. Če je pri tem vprašanju pravica do izbora legitimna, zato ker izhaja iz splošnejše pravice, to je pravice do zasebnosti, vendar pa tudi iz pravice do svobode izbire na področju religije in vrednot, mora biti legitimna tudi pri vprašanju evtanazije in samomora s pomočjo. Če citiram *Amici Curiae*: "Tako kot bi iz globalne prepovedi splava izhajala neprimerna zapoved smisla in vrednosti človeške eksistence za vse ljudi, bi se enako zgodilo tudi pri splošni prepovedi samomora s pomočjo." (Dworkin, Nagel, Nozick, Rawls, Scanlon & Thomson, 1998: 434)

S takšnim zagovarjanjem legitimnosti evtanazije in samomora s pomočjo se *Amici Curiae* zoperstavljajo teoriji, ki vzpostavlja bistveno razliko med pojmoma "uboj" in "prepustitev smrti". Kot smo že videli, primeri "prepustitve smrti" niso sporni. Katoliški nauk jih v svoji argumentaciji interpretira kot primere, v katerih je prepuščeno naravi, da opravi svoje. Vendar pa ti primeri očitno vpeljujejo tudi pomembno pravico, to je sposobnost zavrnitve napada na telesno integriteto. Nega, ki podaljšuje življenje, pomeni napad na osebno integriteto, če si oseba nege ne želi. Za evtanazijo in samomor s pomočjo pa tega ne bi mogli reči, kajti oseba pri tem ne utrpi nobenega napada, pred katerim bi jo morali braniti, to pa je pomembna razlika.

Amici Curiae zavračajo ta argument. Predvsem zato, ker ne obstaja splošna pravica, po kateri lahko zavrnemo poseg v svoje telo (spomnimo se, da je zahteva po odvzemu krvi voznikom, za katere obstaja sum, da vozijo v vinjenem stanju, legitimna). Ta pravica je prisotna samo kot del druge, bolj temeljne in splošne pravice, namreč do zavrnitve zdravniške nege, ko je ta zavrnitev povezana z izborom načina in časa lastne smrti. Vendar ta splošna pravica opravičuje tudi pravico do evtanazije. In končno, razločevanje med *prepustitvijo smrti* in *ubojem* je neučinkovito. Res pa je, da enako dejanje v različnih okoliščinah dobi drugačen pomen. Izgleda torej, da moralne narave okoliščin smrti ne določa samo navadna vzročna veriga.

Poglejmo naslednji primer. Za preživetje pacient potrebuje nek organ. Viri so omejeni, in da bi mu omogočili, da preživi, mora zdravstvena služba temu pacientu dati na razpolago organe, ki jih potrebujejo drugi pacienti v podobnem stanju. Vendar se zdravstvena služba odloči, da bo rešila drugega pacienta in temu zavrne pomoč. V drugem primeru pa organov ne primanjkuje, ampak jih je na pretek. Vendar zdravstvena služba pacientu zavrne presaditev. Primer dokazuje, da kljub temu, da je posledična zveza med eno in drugo smrtjo enaka, si je težko predstavljati, da bi kdo izrekel enako moralno sodbo za obe situaciji. Obe sta primer *prepustitve smrti*, vendar pa v drugem primeru ne moremo reagirati drugače, kot da dejanje obsodimo. Razlog za to je, da je zdravnikova dolžnost pomagati pacientu, da preživi, ko pacient to zahteva; oziroma "zdravnik krši pacientove pravice tako

v primeru, da ukrepa, kot tudi v primeru, da v nasprotju s pacientovo voljo ne ukrepa, kadar s tem povzroči njegovo smrt". (Dworkin, Nagel, Nozick, Rawls, Scanlon & Thomson, 1998: 435)

Za pacienta ni pomembno, ali zdravnik ukrepa ali ne, pomembno je, da spoštuje njegovo voljo. Če to velja za primere podaljševanja življenja, ni nobenega razloga, da ne bi enako veljalo tudi za smrt.

Protiargument misli, ki jo zagovarjajo *Amici Curiae*, bi lahko bil, da ima država pravico, da ukine pravico do odločanja o življenju ali smrti, kajti ta pravica bi lahko ogrozila številne ljudi, od katerih bi zahtevali, da umrejo, tudi ko to ne bi bilo v njihovem interesu. Za *Amici Curiae* ta argument ni preveč prepričljiv. Prvič, ker se enaki pritiski lahko pojavijo na enak način v situacijah prekinitve terapije ohranjanja pri življenju in v situacijah aktivnega uboja. Drugič, ni videti, da bi obstajali splošni dvomi, da se zahteva po prekinitvi terapije ohranjanja pri življenju ne bi mogla zgoditi v pogojih pristnega izbora za pacienta, ko so upoštevani vsi ukrepi, ki omejijo možnost napačne odločitve. Nerazumljivo je, zakaj se enako ne bi moglo zgoditi tudi v primeru samomora s pomočjo in evtanazije. Tretjič, tudi če omenjeni sumi obstajajo, je vprašljivo, ali opravičujejo omejevanje pravice do izbire na tako pomembnem področju. Če odstranimo nekatera tveganja, s tem dejansko ustvarimo drugo vrsto nevarnosti, saj, če varujemo pred smrtjo tiste, ki nočejo umreti, obsodimo na življenje tiste, ki nočejo živeti. Tem zadnjim zanesljivo škodujemo z namenom, da bi omejili tveganje za tiste, ki nočejo umreti.

Amici Curiae tako zaključijo, da država ne more razglasiti splošne prepovedi samomora s pomočjo in evtanazije. Vendar pa obstaja pravica do omejevanja teh primerov, kajti "država lahko odreče možnost samomora s pomočjo, ko upravičeno sodi, da je to najboljša možnost za potencialnega samomorilca, in ko mnenje, ki ga zagovarja, ne temelji na oporečnih sodbah o vprašanjih, ki vsebujejo najbolj intimne in osebne odločitve, kar jih lahko oseba izoblikuje v svojem življenju. To so odločitve, ki so temeljne za osebno dostojanstvo in avtonomijo." (Dworkin, Nagel, Nozick, Rawls, Scanlon & Thomson, 1998: 439) Država se lahko do oseb, ki niso terminalni bolniki, obnaša paternalistično in pri tem upravičeno misli, da bodo kasneje veseli, da so jim preprečili poskus samomora. V primerih terminalnih bolnikov pa lahko država upošteva varnostne ukrepe in se s tem prepriča, da je bila odločitev sprejeta v zakonitih pogojih.

1. 3. 2 Dworkin je s podrobnejšim argumentiranjem predstavil in zagovarjal pravkar predstavljeni pristop. Ta ameriški filozof je predstavil tri situacije, bistvene za to razpravo.

i) V prvi *je* oseba *ozaveščena* in *zavestna*, vendar pa nesposobna narediti samomor. Primer se ne nanaša na situacije, ko odstranijo naprave, ki so nujne za preživetje, ampak na prepoved "zdravnikom ali komurkoli drugemu, da bi osebo na njeno zahtevo neposredno ubile, na primer s takojšnjim vbrizganjem smrtonosnega strupa". (Dworkin, 1993: 184) ii) To je situacija, ko oseba *ni pri zavesti*. Mnoge osebe v takem stanju so sposobne še dolgo živeti tudi brez zdrav-

niške pomoči. Pogosto sorodniki zahtevajo, da prekinejo podporo življenjskim funkcijam, recimo prekinitev hranjenja**.** V tem primeru je prevladujoča sodniška praksa prepričati se, da so osebe same, ko so še bile pri zavesti, izrazile željo, da bi jih pustili umreti. Kako mora biti ta želja izražena, je tehnično vprašanje, pomagamo pa si lahko z načelom, da se ima oseba pravico odločiti, kako naj ravnajo z njo v situaciji, ko bo brez zavesti. iii) V tretji primer sodijo osebe, ki so *pri zavesti, vendar opravilno nesposobne*. To so, na primer, osebe, ki zbolijo za Alzheimerjevo boleznijo in v starosti izgubijo intelektualne sposobnosti (spomin in poleg sposobnosti, da bi skrbele zase, tudi zavedanje samih sebe), ne pa lastne zavesti. Za to bolezen je značilno, da bolne osebe s svojimi reakcijami kažejo, da si želijo živeti (ko, na primer, izražajo hud strah pred poškodbami). Vendar pa so lahko nekateri predhodno izrazili željo po prekinitvi življenja. Postavljeni smo torej pred naslednji moralni problem: "Ali se lahko osebe, ki so prisebne, odločijo, kakšno medicinsko oskrbo naj jim nudijo v primeru, da postanejo popolnoma neprisebne?" (Dworkin, 1993: 189-190) Oziroma, v primeru, ko se odločitvi razlikujeta (obnašanje bolnika, ki je brez omenjenih intelektualnih sposobnosti, in želja, ki jo je izrazil, ko je bil še pri polni zavesti), katera naj prevlada?

Omenjene situacije so tesno povezane s tremi različnimi moralnimi in političnimi vprašanji.

i) Prvo je vprašanje *avtonomije*. Ta pojem najpogosteje omenjajo tisti, ki trdijo, da imajo pacienti, ki so sposobni izražati lastne želje, pravico sami izbrati, kako bodo umrli. Vendar pa se na ta pojem sklicujejo tudi nasprotniki evtanazije. Ti trdijo, da bi v primeru legalizacije evtanazije verjetno ubili tudi osebe, ki si v resnici želijo živeti, kajti "morda se kdo od terminalnih bolnikov, čigar zdravljenje je drago ali težavno ali pa je njegovo stanje mučno za sorodnike in prijatelje, počuti krivega zaradi denarja in pozornosti, ki sta mu namenjena". (Dworkin, 1993: 190) Oseba v taki situaciji bi si morda želela, da ji ne bi nikoli ponudili možnosti izbire. Vendar pa, trdi Dworkin, to ne more biti končni argument, ker "ne poudari, da s tem, ko prisilimo k življenju osebo, ki si resnično želi umreti, le-tej povzročimo hudo škodo." (Dworkin, 1993: 197) Ne moremo varovati oseb, ki bi bile žrtve možnosti izbire, na račun drugih, ki tako postanejo žrtve, ker nimajo možnosti izbire.

Tudi ko osebe niso pri zavesti, moramo skrbeti za spoštovanje njihove avtonomije. V tem primeru se moramo vprašati, kako bi se odločila oseba sama, preden je izgubila zavest. Problem izgleda enostaven, če je pacient pisno izrazil lastne želje, ali jih je oznanil na drug ekspliciten način. Vendar pa celo v tem primeru obstaja tveganje, da si je kasneje premislil. Če oseba ni nikoli izrekla nobene želje, se lahko vprašamo, kaj bi rekla, če bi imela to možnost. Problem je določiti, kateri so sprejemljivi pogoji izbire, kateri trenutki v življenju so bistveni in odločujoči pri tako pomembni izbiri (izjemna stanja duha, izkušnje, čustven in intelektualen vpliv, ki ga povzroči umetniško delo). Dworkin meni, da lahko rešimo problem interpretacije odločitve neke osebe, če upoštevamo celotno strukturo njenega živ-

ljenja. Potrebno je ugotoviti, kako je strukturirala celotno življenje in ji nato dovoliti (ali pomagati), da umre v skladu s to strukturo.

Tretja možnost, ki smo jo omenili – ko kaže, da ima posameznik, ki je izgubil intelektualne sposobnosti, drugačne želje kot takrat, ko je bil pri polni zavesti –, je najbolj problematična. Kajti v tem primeru se izpodbijata nasprotujoči si avtonomiji, in sicer avtonomija pacienta v enem obdobju njegovega življenja in njegova avtonomija v drugem življenjskem obdobju. To situacijo bomo analizirali kasneje.

ii) Drugo vprašanje, s katerim so odločitve, o katerih govorimo, močno povezane, je vprašanje *večje koristi*. V tem primeru se lahko na paternalistični osnovi pojavi želja po prepovedi evtanazije. Lahko si mislimo, da čeprav je odločitev za smrt dozorela v pogojih, ki so nudili idealne možnosti za izbor, ta še vedno ni najboljša izbira za pacienta. Ni nujno, da se ta odnos izključuje z globalno liberalno vizijo, saj je vsakdo kdaj pripravljen zavzeti paternalistično stališče v odločujočih situacijah. Najbolj problematične pa so osebe, ki so trajno izgubile zavest. Kako imajo lahko te osebe kakršnokoli korist? Zakaj bi morali izbrati med prekinitvijo njihovega življenja in njegovim nadaljevanjem, če niso več sposobne občutiti ničesar? V teh primerih se pogosto sklicujejo na argument večje koristi, češ da je smrt v nasprotju z življenjem ireverzibilna. S prekinitvijo življenja bi povzročili situacijo, ki je ne bi več mogli popraviti, in bi s tem naredili veliko škodo, če bi, na primer, malo kasneje odkrili zdravilo za bolezen. Je pa vedno možno rešiti situacijo, v kateri nekomu nezasluženo podaljšujemo življenje – kadarkoli se lahko odločimo in ga prekinemo. Vendar, pravi Dworkin, je varljivost tega argumenta v domnevi, da zgolj s podaljševanjem takega življenja ne povzročamo občutnega zla. V tem primeru ena sama oddaljena možnost, da bodo čudežno odkrili zdravilo za bolezen, ne more zadostno opravičiti hude škode. Tudi znameniti argument spolzke strmine vsebuje napako. Ta argument pravi, da če sprejmemo evtanazijo, lahko v skrajnih primerih dosežemo uzakonitev gnusnih pokolov, kot so bili, na primer, nacistični. Če spoznamo, da tudi obveznost življenja lahko povzroči škodo mnogim osebam, potem ta argument izgubi svojo moč. Zavest, da taka možnost obstaja, nam dokazuje, da je moralno bolj dopustno boriti se za jasno razmejitveno črto, ki omeji dopustnost evtanazije, kot pa da se izogibamo možnim tveganjem in s tem zanesljivo povzročimo škodo.

Argument, na katerega se Dworkin sklicuje v zvezi s spoštovanjem načela večje koristi, je zelo podoben tistemu, ki sem nanj opozoril v razpravi o avtonomiji. Da bi določili večjo korist neke osebe, nas mora “zanimati, kakšen bo vpliv zadnjega obdobja na značaj celotnega življenja osebe, tako kot bi skrbeli za učinek zaključnega dejanja neke predstave”. (Dworkin, 1993: 198) Vsakdo bi rad svoj ideal življenja privedel do konca. Želja, da bi uresničili ta ideal, presega vrednost užitka, in včasih se osebe odrečejo užitkom, samo da bi lahko sledile idealom. Zaradi tega ima oseba lahko koristi, tudi ko ni več sposobna občutiti užitka ali bolečine. Del zasledovanja nekega ideala v kompleksni strukturi življenja je sama skladnost med njenimi različnimi trenutki, saj “je integriteta tesno povezana s

ponosom, še več: mislimo, da se nekdo, ki ravna v nasprotju s svojim značajem zaradi zaslužka ali da bi se izognil problemom, ne spoštuje dovolj". (Dworkin, 1993: 205) S takim razmišljanjem je mogoče razložiti korist neke osebe v trenutkih, ko umira, čeprav je že izgubila svoje intelektualne sposobnosti. Zelo je pomembno na kakšen način človek umre, saj to označuje dejanje skladnosti z ostalim življenjem. Če gledamo na problematiko s tega vidika, je logično, da mora vsak posameznik imeti možnost izbire, saj ima vsak svoj ideal življenja in se torej vsakdo odloči drugače preživeti zadnje trenutke svojega življenja. "Veliko ljudi ima razlog, da si želi umreti, če bi bila edina perspektiva njihovega življenja nezavedno stanje in vegetiranje. (...) Vendar pa nekateri mislijo, da *naj bi* pacientu bolj koristilo, če ga kljub nezavesti ohranjamo pri življenju." (Dworkin, 1993: 212-213) Dworkin tu zaključi, da "zaradi spoštovanja do dobronamernosti in avtonomije država ne sme vsiliti enotne in splošne predstave z enim vrhovnim zakonom". (Dworkin, 1993: 212)

iii) Tretje vprašanje zadeva *svetost življenja*. Lahko bi rekli, da je evtanazija zmotna, ker krši načelo svetosti življenja. Tudi ko življenje enkrat izgubi svojo vrednost za posameznika, ki to življenje živi, naj bi še vedno bilo vredno, če nanj gledamo s splošnega vidika neločljive vrednosti življenja. Dworkin hoče bralca spomniti na svojo misel, po kateri naj bi obstajala različna načina, da življenju pripišemo neločljivo vrednost; prvi je posvetni, drugi pa religiozni. Dworkin meni, da "ti dejstvi – da se verske skupnosti ne strinjajo o vprašanju evtanazije in da ima svetost življenja posvetno razsežnost – kažeta, da prepričanje, da je človeško življenje sveto, lahko postane ključen argument prej *v prid* kot pa proti evtanaziji". (Dworkin, 1993: 195-196)

Nadalje moramo upoštevati razločevanje – ki ga je Dworkin že razložil v razpravi o splavu –, ki nam razloži, kaj daje vrednost življenju. Vrednost življenja je odvisna od vlaganj vanj. Vendar pa imamo dve vrsti vlaganj, religiozno, ki vsebuje predvsem vlaganje, ki ni človeško, in drugo, ki temelji predvsem na človeškem. Prva možnost omejuje človekovo sposobnost, da razpolaga s svojim življenjem, saj je to last nečesa, kar je zunaj njega samega. V drugem primeru pa je popolnoma drugače. Svetost življenja je tu uveljavljena, kajti oseba zna "ravnati s svojim življenjem, kot da je nekaj svetega, za kar je *ona* odgovorna, oziroma nekaj, česar *ona* ne sme izgubiti". (Dworkin, 1993: 215) V tem primeru oseba sama odloča, kaj daje vrednost njenemu življenju, zaradi česa je le-to sveto. Podobno kot že v razpravi o splavu Dworkin tudi tu zaključi, da bomo v primeru, da posamezniku vsilimo sistem vrednot in ga prisilimo, da sledi razlogu, ki naredi življenje vredno (sveto), sprejeli neopravičljivo odločitev v škodo njegovi svobodi. "Če nekoga prisilimo, da umre na način, ki ga ostali odobravajo, on sam pa misli, da je to v strašnem nasprotju z njegovim življenjem, je to najhujša oblika tiranstva." (Dworkin, 1993: 217) V zaključnem delu razprave Dworkin obravnava položaj oseb, ki so izgubile intelektualne sposobnosti, vendar pa še vedno občutijo ugodje ali bolečino. To je položaj, v katerem lahko pride do protislovja med vrednotami, za katere se je oseba zavzemala v prejšnjem življenju, in tem, kar

zahtevajo še vedno delujoči instinkti. Dworkin se sprašuje, kaj v tem primeru izhaja iz načela avtonomije in kaj iz načela dobronamernosti. V odgovoru izpostavi razlog, zaradi katerega tako visoko cenimo avtonomijo. Samo če razpolagamo z njo, lahko gradimo svoje življenje koherentno. Tu lahko vidimo, na kak način načelo avtonomije vpliva na razpravo o evtanaziji v primeru pacientov, ki so izgubili intelektualne sposobnosti. Pomembno je, koliko so še sposobni izraziti to, za kar je avtonomija zelo pomembna, in sicer sposobnost, da skladno zgradijo svoje življenje. Ko posameznik izgubi sposobnost, da bi živel v skladu s svojim vzorom življenja in vsaj kratkoročno sledil njegovim ciljem, je verjetno izgubil sposobnost, ki daje smisel avtonomiji. Preostane mu pravica, da z njim ravnajo dobronamerno, nima pa več pravice do avtonomije. Vendar pa mora biti pravica do avtonomije spoštovana v skladu s tem, kakšen je bil posameznik, preden je izgubil intelektualne sposobnosti. Obdobje življenja, v katero je vstopil, je zelo pomembno, ker lahko vpliva na skladno podobo polnega življenja, ki si ga je posameznik ustvaril, ko je bil še zdrav in pri močeh. Kot smo že prej omenili, pomeni ravnanje v nasprotju s posameznikovim vzorom življenja napad na njegovo dostojanstvo. Spoštovanje avtonomije se zato kaže v spoštovanju posameznikovih odločitev (ali vzora življenja), ki jih je sprejel, ko je bil še povsem sposoben uveljavljati avtonomijo. Tudi ko to pomeni, da bomo ravnali v nasprotju z željami, za katere se zdi, da jih oseba trenutno izraža, “njene predhodne odločitve ostanejo veljavne, saj ni novih odločitev, ki bi jih sprejela oseba, sposobna uveljavljati avtonomijo, in bi jih tako lahko izničila”. (Dworkin, 1993: 227)

Ostane nam še vprašanje, ali je pravica do avtonomije (ki jo je imela oseba v prejšnjem obdobju življenja) manj pomembna od drugih moralnih preudarkov, ki izhajajo iz njenega trenutnega stanja. Brez dvoma ima oseba brez intelektualnih sposobnosti pravico do tega, da z njo ravnamo dobronamerno oziroma da se namesto nje odločamo v njeno največjo korist. Kot vedno upošteva Dworkin dve vrsti interesov. Ena je osredotočena na takojšnji užitek (ali bolečino), druga pa gleda na življenje celostno. Načelo dobronamernosti se nanaša na takojšnji užitek, rekoč, da je potrebno upoštevati nagone osebe v trenutnem stanju. Če upošteva interese, ki jih je oseba izrazila, ko je bila še pri polni zavesti (imenujejo se *kritični interesi*), pa načelo dobronamernosti izhaja iz načrtovanja celotnega življenja. Iz tega drugega vidika ne pokažemo sočutja do osebe, če ne upoštevamo želja, ki jih je izrazila pred izgubo intelektualnih sposobnosti, saj na ta način ne ravnamo sočutno “s celotno osebo, ki je tragično postala dementna”. (Dworkin, 1993: 232)

V nadaljevanju razprave Dworkin uvede pojem “dostojanstva”. Ali imajo posamezniki, ki nimajo več intelektualnih sposobnosti, pravico do dostojanstva? Zagotovo je med njimi mnogo takih, ki so izgubili sposobnost razumeti, kdaj z njimi ravnajo v nasprotju z njihovim dostojanstvom, in če se torej omejimo na takojšnjo korist, med njihovimi pravicami ne najdemo tiste do dostojanstva. Vendar pa tak pristop vsebuje veliko pomanjkljivosti. Eden izmed problemov je, da zanemarjamo dejstvo, da lahko oseba ravna proti svojemu dostojanstvu, ne da

bi se tega zavedala, kar bi bilo nemogoče, če bi bila pomembna samo takojšnja korist. Zopet so najbolj odločilni kritični interesi. Sklicujoč se na to, Dworkin pravi, da "je pravica neke osebe, da z njo ravnajo dostojanstveno, pravica, da ostali razumejo njene pristne kritične interese." (Dworkin, 1993: 236) Dostojanstvo torej zahteva, da spoštujemo celotno življenjsko shemo neke osebe in da v zaključnih trenutkih njenega življenja ne ravnamo v nasprotju s to shemo.

Tako razmišljanje pojasni misel, da je svetost življenja mogoče spoštovati na različne načine in ne nujno z njegovim podaljševanjem. Če spoštujemo celotno življenjsko shemo neke osebe, bi lahko rekli, da je hitra smrt bolj spoštljiva do bistvenih vrednot življenja kot pa podaljševanje življenja. Pomembno je, da je način smrti skladen z izražanjem osebnosti posameznika, ki je v zaključni fazi svojega življenja.

1. 3. 3 Evtanazijo zagovarja tudi Engelhardt. Tudi tokrat njegovi argumenti temeljijo na spoznanju, da je moralni pluralizem v sodobni družbi neizbežen. V takih pogojih je miroljubno sodelovanje med različnimi posamezniki, ki pripadajo različnim moralnim skupnostim, možno samo, če spoštujemo stališče, da "imajo osebe temeljno pravico, da jih pustimo same". (Engelhardt, 1996: 288) Oziroma ima v pluralistični družbi vsakdo pravico biti varovan pred kakršnimkoli nezaželenim vmešavanjem. Engelhardt meni, da ta misel opravičuje pravico, da ne sprejmemo ali opustimo terapijo, če tako želimo, kot tudi pravico do prekinitve postopka ohranjanja pri življenju. Te pravice nikakor ne smemo omejevati, če "gre za svobodno izbiro odgovornega posameznika". (Engelhardt, 1996: 304) Posameznikove možnosti izbire ne moremo omejiti na osnovi nasprotujočih si premis. Tako se bo verniku zdelo zelo iracionalno, če bo kdo razvil lasten način mišljenja, ne da bi pri tem upošteval božjo voljo, ateist pa bo imel za nesprejemljivo argumentacijo, ki bo temeljila na teoloških premisah. In zaradi tega "posameznik lahko zavrne terapijo, čeprav bi njegova izbira temeljila na pojmovanju sveta in premisah, ki bi jih večina izmed nas imela za napačne ali nore". (Engelhardt, 1996: 305) Edino omejitev nalaga pravici do izbora dejstvo, da moramo izpolnjevati vse pogoje, ki jamčijo za moralen odziv: biti moramo razumen (sposoben razumeti in oceniti pomen in posledice nekega dejanja), samozaveden posameznik, ki svobodno izbere (brez prisile in predhodnih obveznosti) določeno dejanje ali njegovo opustitev. Paternalizem je torej opravičljiv v primerih posameznikov, ki se niso nikoli mogli avtonomno odločiti (novorojenci, otroci, osebe, ki so močno umsko prizadete že od rojstva), ali tistih, ki so izgubili sposobnost avtonomnega odločanja in niso pustili nobenih navodil o tem, kakšni terapiji želijo (ali ne) biti podvrženi. Težko je določiti, kdo se ima pravico odločiti v imenu teh posameznikov in na podlagi kakšnih meril. Engelhardt odgovarja, da morajo biti odločitve uresničene na podlagi meril skupnosti, ki ji posameznik pripada, in da imajo pravico do izbora starši oziroma osebe, ki so skrbele zanj, preden je izgubil sposobnost, da sam poskrbi zase.

Evtanazija je izenačena – v svoji moralni vrednosti – z zavračanjem in prekinitvijo terapije. Kot smo videli, takemu izenačevanju ugovarjajo zagovorniki svetosti

življenja. Pri tem se običajno sklicujejo na: razlikovanje med dejanjem in opustitvijo ter med ubijanjem in puščanjem umreti; sprejemljivost opustitve zdravljenja, kadar to zahteva uporabo nesorazmernih sredstev; in nauk o dvojnem učinku (ko je smrt posameznika predvidena posledica nekega dejanja, vendar: i) ta ni zaželena, ii) rezultat ni neposredna posledica predvidenega učinka, iii) dejanje samo po sebi ni vredno kritike, iv) dosežemo sorazmerno pozitiven rezultat). Zadnja točka opravičuje smrt, ki jo povzroči velika količina analgetikov. Z dajanjem analgetikov dejansko i) ne želimo povzročiti smrti pacienta, ii) ublažitev bolečin ni posledica smrti, iii) dajanje pomirjeval samo po sebi ni prepovedano, iv) ublažitev bolečin je sorazmerno pozitiven rezultat.

Vendar pa Engelhardt trdi, da je tak način razlikovanja smiseln samo v okviru specifičnih naukov, medtem ko "izven posebnega religioznega ali moralnega konteksta, v katerem je neposredno usmerjanje smrti posameznika razumljeno kot nemoralno, razlikovanje med namenom in predvidevanjem, med aktivno in pasivno evtanazijo, kot tudi med ubiti in pustiti umreti, nima več neločljive moralne vrednosti". (Engelhardt, 1996: 343) Vsi navedeni načini smrti so v pluralistični družbi legitimni, če izražajo posameznikovo svobodno voljo. Kot smo videli, je edino, kar v pluralistični družbi šteje, ali je izbira res svobodna in ali jo opravi odgovoren posameznik (za osebe, ki niso sposobne presoje, velja načelo dobronamernosti in namesto njih odločajo drugi). Če upoštevamo vse navedeno, postane nepomembno, kako bomo izpolnili željo, s posrednim ali z neposrednim dejanjem, z dejanjem tretjega ali s pomočjo tretje osebe, z dejanjem ali z opustitvijo dejanja. "V odsotnosti koherentne in vsebinsko polne moralne vizije bo, v najboljšem primeru, vladala zmeda, znotraj katere bo edino splošno posvetno vodilo izhajalo iz strinjanja vseh vpletenih." (Engelhardt, 1996: 344)

Do sedaj smo analizirali primere prostovoljne evtanazije in prostovoljne prošnje za prekinitev terapije. Kaj pa Engelhardt misli o neprostovoljni evtanaziji in o podobnih primerih? "V odsotnosti vsebinsko polne moralne vizije, ki bi lahko služila kot vodilo, lahko skrbniki moralno ne samo realizirajo odločitve o 'kvaliteti smrti', ampak tudi odločitve o 'kvaliteti življenja' varovancev, ki niso nikoli kompetentno izrazili nasprotujoče vizije." (Engelhardt, 1996: 348) Gre za primere posameznikov, ki niso sposobni sprejeti samostojne odločitve in ki imajo zato po Engelhardtovem mnenju v takih okoliščinah pravico, da v okvirih paternalizma (kjer prevladuje načelo dobronamernosti) namesto njih izbere nekdo drug. "Kadar posameznik, ki naj bi umrl, hudo trpi, lahko posvetni argumenti, ki temeljijo na dobronamernosti, celo določijo, da je moralno pohvalno oziroma celo obvezno pospešiti njegovo smrt." (Engelhardt, 1996: 351) Nevarnost nastanka totalitarne države, ki bi vsiljevala evtanazijo, je nerealna. Ravno duh pluralistične družbe bi preprečil realizacijo takega projekta.

Po Engelhardtu torej dejstvo, da mora biti v moralno pluralistični družbi glavni kriterij javne morale odločitev kompetentnih posameznikov, opravičuje prostovoljno in neprostovoljno evtanazijo (z omejitvami, ki jih nalaga načelo dobronamernosti in ob zavesti, da je nujno potrebno določiti, komu pripada pravica do pa-

ternalistične odločitve), medtem ko prisilno evtanazijo izključuje.

2. Komentar glavnih in zagovor liberalnega nauka

2. 1 Kako ocenjevati predlog o evtanaziji, ki temelji na kriteriju o kvaliteti življenja? Ta nauk ima gotovo nekaj skupnega z liberalnim. Osebi pri polni zavesti ne more biti vsiljena smrt niti v primeru, ko drugi menijo, da tako življenje ni človeka vredno. Tudi če, na primer, nekdo trpi zaradi hude invalidnosti ali nevzdržnih bolečin, mu drugi ne morejo vsiliti smrti. Zagovorniki liberalnega nauka in nauka o kvaliteti življenja odklanjajo prisilno evtanazijo in zagovarjajo prostovoljno, čeprav se strukturalno ta dva nauka ne ujemata. Liberalni nauk namreč – izhajajoč iz primarnosti posameznikove avtonomije – zagovarja prostovoljno evtanazijo. Zagovorniki nauka kvalitete življenja pa menijo, da nespoštovanje posameznikove avtonomije privede do nasprotovanja utilitarističnemu nauku, ki predstavlja prevladujoč moralni kriterij.

Problem se pojavi, ko se je treba za neprostovoljno evtanazijo odločiti v imenu nekoga drugega. V tem primeru zagovorniki nauka kvalitete življenja ne ponujajo nobene posebne rešitve, ampak ravnajo na klasičen utilitaristično način. Odločitve v imenu drugih so nujne, vodilo pri odločanju pa mora biti maksimizacija koristi. Nauk o kvaliteti življenja nima nikakršnega spoštovanja do življenja samega po sebi, in če je mogoče nadomestiti manj srečno življenje z drugim, srečnejšim, je to potrebno storiti. Singer opravičuje primer detomora otrok s hemofilijo, če tak detomor omogoči rojstvo zdravega otroka. Jonathan Glover pritrjuje, da "je bolje, če prizadetega otoka nadomesti drugi, boljši, saj je rezultat tega dejanja boljše življenje." (Glover, 1977: 159-160)

Zdi se mi, da obstajajo tudi dobri konsekvencialistični razlogi, s katerimi se lahko izognemo tovrstnim zaključkom. V pojasnilo naj navedem nekatere misli, ki jih v svojem delu *Moral Thinking* razvija Richard Hare. Temeljna ideja, ki jo zagovarja Hare, je, da je idealna moralna izbira vedno izbira trenutnega utilitarizma. Torej je za vsak posamezen primer posebej potrebno opraviti utilitaristično izračun najustreznejših posledic in se na podlagi tega odločiti za najboljšo ugotovljeno rešitev. Vendar tovrsten način izbire ni dostopen običajnim osebam (tiste, ki to zmorejo, Hare imenuje *arhangeli*). Razviti moramo torej sposobnosti, ki nas bodo privedle do maksimiziranja koristi. Hare trdi: "Če si želimo zagotoviti kar največjo možno skladnost pri odločitvah arhangela, se moramo truditi, da v nas same in v tiste, ki so podvrženi našemu vplivu, vcepimo skupek nagnjenj, motivacij in *prima facie* načel (kakorkoli že jih imenujemo), ki bodo imeli tovrstni učinek." (Hare, 1989: 80)

Da bi lahko ukrepali na najboljši konsekvencialistični način, si moramo vcepiti nekatera splošna moralna načela, s pomočjo katerih bomo lahko instinktivno reagirali in dosegli statistično najboljšo možno utilitaristično rešitev. Težko si je predstavljati, da med temi načeli ni nobenega o spoštovanju človeškega življenja (vsaj v primerih, ko življenje tistemu, ki ga živi, nudi več užitka kot trpljenja) in o

solidarnosti do drugih ljudi. Vendar, če je tako, ima tudi novorojenec s hemofilijo svojo vrednost in ga ni moč obravnavati le kot nadomestljiv material. Odvzeti življenje takemu novorojencu, da bi napravili prostor za drugega, bi bila groba kršitev načela spoštovanja človeškega življenja. Glede tega se strinjam s Philippo Foot, ki trdi, da "velja poudariti, da pri namerni prepustitvi otrok z Downovim sindromom smrti nikakor ne gre za evtanazijo, razen če na to gledamo z enakega stališča kot Hitler". (Foot, 1992: 108) Za uboj človeka, katerega prisotnost ne omejuje nujno avtonomije drugih oseb, ne moremo iskati osnove v posameznikovih pravicah. Tovrstno dejanje lahko zgolj nakazuje razvrednotenje človeškega življenja.

Singer se problemu ne more izogniti s sklicevanjem na dejstvo, da je abortus iz podobnih razlogov zelo pogosto legitimen. Primera abortusa in detomora nista enaka, kajti pri abortusu je v vsakem primeru močno prisoten še en element, in sicer spoštovanje avtonomije bodoče matere. Kot pravi Hare, se je mogoče odpovedati spoštovanju nekega moralnega načela, če to zahteva dominantno moralno načelo (in ker je bodoča mati popolna moralna oseba, medtem ko zarodek to še ni, bi morali spoštovati pravico ženske; pri tem pa vendarle ne smemo zanemariti veljavnosti *prima facie* načela, ki pripisuje določeno vrednost tudi fetusu, s tem pa potrdimo, da je odločitev za abortus vedno na nek način tragična, taka torej, da jo je razumno moralno obžalovati). Po rojstvu novorojenca pa avtonomija bodoče matere ni več tako močno prisotna. Novorojenec lahko živi, tudi če zanj skrbijo drugi. Singer priznava, da ima novorojenec s hemofilijo pravico do življenja, če obstajajo družine, ki so zanj pripravljene skrbeti (njegovo življenje pridobi vrednost iz interesa samostojnih moralnih oseb). Zaključek obravnavane teme je, da ima novorojenec s hemofilijo v vsakem primeru pravico do življenja, kajti družbena potreba je, da neguje moralno načelo spoštovanja življenja in solidarnosti z drugimi. In zaradi tega je družba moralno obvezana skrbeti za novorojenca v primeru, ko njegovi starši tega nočejo.

Moralna paradigma lahko sprejme to zadnje pravilo, medtem ko ga paradigma kvalitete življenja ne more. Vrednost človeškega življenja in solidarnosti sta javno sprejemljivi in ju torej lahko obravnavamo kot skupni vrednoti. Hkrati pa, ker družba ne obvezuje staršev, da skrbijo za otroka, to ni v nasprotju z njihovo avtonomijo. Liberalizem torej razglaša odvzem življenja novorojencu s hemofilijo za nedopusten.

Nauk o kakovosti življenja se tako izkaže za šibkejšega od liberalnega na pomembnem specifičnem polju in na temelju njegovih lastnih premis, in sicer utilitarističnih. Liberalizem in nauk o kvaliteti življenja najdeta skupen jezik pri neprostovoljni evtanaziji le, ko gre za človeško življenje, katerega radosti življenja ne kompenzirajo več bolečin (radosti ne zadoščajo več za motivacijo nadaljnjega življenja). Paradigmi prideta do iste rešitve zaradi različnih motivov. Zagovornik nauka o kvaliteti življenja vidi argumentativno kontinuiteto med prostovoljno in neprostovoljno evtanazijo. Temeljno načelo je vedno enako. (Rachels, 1992a: 152) Liberalcu pa se zdi to pomembna zamenjava terminov razprave. Če velja za

prostovoljno evtanazijo merilo avtonomije (pravica, ki neodtujljivo pripada vsakomur, kdor je sposoben z njo razpolagati), je temeljno merilo pri neprostovoljni evtanaziji dobrodelnost. V poglavju 2. 3. 2 se bom znova lotil te problematike.

2. 2 Kot smo videli, argumentacija nauka o svetosti življenja temelji na različnih smereh razmišljanja. Ena teh smeri ima izrazitejši religiozni karakter. Po njej naj življenje ne bi pripadalo človeškim bitjem, ampak je last Stvarnika, ki nam ga je le posodil. Druga pa poudarja vrednost trpljenja kot vidik, ki se zoperstavlja evtanaziji takrat, ko se ta ponuja kot edini način za odpravo nevzdržnih bolečin. V tovrstnem razmišljanju pa lahko zanemarimo argumente z neposrednim religioznim ozadjem. Utemeljevanje javne politike s tovrstnimi argumenti bi očitno vodilo do omejevanja verskih svoboščin in bi v politično ureditev vneslo močan element teokracije. Vsi argumenti pa niso nujno vezani na religiozno ozadje. Nekateri se sklicujejo na splošne moralne postavke. Dejstvo je, da "kljub temu, da ima vidik svetosti življenja svoj izvor v judovsko-krščanski tradiciji, je sedaj vključen v strokovne kodekse obnašanja, v javno politiko in v zakone". (Kuhse, 1998: 256) Kaže torej, da ta nauk odseva tudi splošna javna prepričanja, sprejeta neodvisno od religioznega ozadja. Ali se jih da kot taka tudi obraniti, pa bo treba šele preveriti.

Šibkejšo smer argumentiranja v nasprotovanju nauku o svetosti življenja uberemo, kadar poskušamo prepričanja, na katera se nauk sklicuje izven lastne tradicionalne religiozne osnove, zavrniti kot neveljavna. Toda tak pristop bi vodil do relativizacije vrednosti življenja. Soočenje glede ključnih vprašanj ne bi bilo mogoče, vsaka stran pa bi ostala trdno zaverovana v svoja osnovna prepričanja. Z drugačnim odnosom pa bi lahko skušali dokazati, da obstaja pri zagovornikih svetosti življenja določena nedoslednost oziroma da kompromisi, ki so jih prisiljeni sklepati, da bi se izognili močno nepredvidljivim posledicam, kličejo po nujni reviziji celotne paradigme. V mislih imam predvsem dva kompromisa. Prvi je ta, ki dovoljuje prekinitev postopkov ohranjanja pri življenju, ko so potrebna izredna in nesorazmerna sredstva. Drugi pa je dopuščanje nekaterih dejanj, ki privedejo do smrti, na osnovi nauka o *dvojnem učinku*.

Argumentacija, ki se sklicuje na sprejemanje legitimnosti prekinitve postopkov ohranjanja pri življenju, je *reductio ad absurdum*, ki se kaže na dva načina. V prvem primeru naj bi bil kompromis posledica skrbi za kvaliteto življenja. Torej je legitimna tudi neprostovoljna evtanazija, saj jo zagovorniki opravičujejo z istimi argumenti. V drugem primeru naj bi kompromis o zaustavitvi terapije legitimirala pravica do avtonomije (vsakdo se ima pravico odločiti za nevmešavanje v njegovo telo proti njegovi volji), torej bi morala biti dovoljena tudi prostovoljna evtanazija, ker temelji na istih načelih.

Pri razlagi Singerjevega razmišljanja sem že nakazal nekatere razloge, ki jih izpostavi, da bi nas prepričal, kako odločitve o prekinitvi postopkov ohranjanja pri življenju navdihuje skrb za kvaliteto življenja. Stvar pa ni tako preprosta. Kot pravi David Lamb, pride prekinitev postopkov v poštev takrat, ko bi ohranjanje živ-

ljenja veliko stalo, ne bi pa prineslo drugega kakor hudo trpljenje, pa še to le zato, da bi trenutek smrti preložili, ne pa se mu izognili. Torej je "zavajajoče govoriti o 'puščanju umreti', kadar terminalnega pacienta odrešimo nekoristne terapije. V nekaterih primerih se zdravnik dejansko znajde brez alternativ. Izraz 'prepustil sem ga smrti' bi bil smiseln le v primeru, če bi obstajala kakršnakoli možnost obdržati pacienta pri življenju. Ko pa je smrt neizogibna, izbira med življenjem in smrtjo ni več mogoča. Edina izbira, ki še preostane, je, kako naj pacient umre. (...) Obstaja široko soglasje o tem, da ni take etične zapovedi, ki bi zdravnika obvezovala, da pacienta podvrže številnim poskusom reanimacije, nekoristnim infuzijam, dializi, vzdrževanju krvnega pritiska s farmacevtskimi sredstvi in antibiotični profilaksi, vse to z namenom, da bi terminalnega bolnika ohranili pri življenju še par dni ali en teden.s" (Lamb, 1998: 38-39) Po Lambu bi moralo biti v primerih, ko pacient nima več nobene možnosti, odločilno merilo kvaliteta življenja in ne več njegovo podaljševanje. "Odločilen namen pomoči v takih primerih ni poskrbeti za še nekaj dni življenja, ampak predvsem ohraniti kako preostalo sposobnost, zaradi katere je vredno živeti en dan več." (Lamb, 1998: 45)

Lamb torej ne zanika, da so v zaključni fazi najpomembnejše prav preudarki o kvaliteti življenja. In v tem smislu podpira tudi Singerjeve trditve. Vendar pa Lamb meni, da to še ni zadosten razlog za uzakonjenje evtanazije. Prekinitev postopkov se bistveno razlikuje od evtanazije in razmišljanja glede kvalitete življenja opravičujejo zgolj prvo. Bistvena razlika med evtanazijo in prekinitvijo postopkov ohranjanja pri življenju je v tem, da se pri evtanaziji sprašujemo, kdaj je prekinitev življenja etično primerna, pri prekinitvi ohranjanja pri življenju pa nas zanima, katere terapije naj uporabimo, da bomo kar najbolj olajšali zadnje trenutke življenja. Vendar pa tu Lambova argumentacija ni več pravilna. Zagovorniki evtanazije sprejemajo načelo, da je treba pacienta na vsak način ohranjati pri življenju, vse dokler radosti kompenzirajo njegovo trpljenje, ter da je prizadevanje zdravnikov po vzpostavitvi takega pacientovega stanja upravičeno (in potrebno). Misel na evtanazijo postane neizogibna šele, ko pacientove radosti ne kompenzirajo več njegovega trpljenja (niti ni več upanja, da se bi to še kdaj zgodilo) in ko niti blažilna terapija ne zaleže več. Na tej točki pa mislim, da skrb za kvaliteto življenja ne opravičuje drugega kot njegovo prekinitev, pri tem pa je najhitrejši način za dosego cilja hkrati tudi najprimernejši.[7]

Kaj lahko rečemo o primerjavi prekinitve postopkov in prostovoljne evtanazije, ko za smrt prosi umirajoči? *Amici curiae* zagovarjajo misel, da niti v tem primeru ne moremo uzakoniti moralnega razlikovanja med prekinitvijo postopkov in aktivno evtanazijo. Obe situaciji bi našli opravičilo v višjem načelu, po katerem je potrebno potek lastnega življenja (pa tudi način, kako se to življenje konča) izoblikovati po modelu kvalitetno preživetega življenja. Po načelu univerzalizacije ne moremo uporabiti nekega načela v enem primeru (prekinitev postopkov), v drugem pa ne (aktivna evtanazija). *Amici curiae* zato sklepajo, da je evtanazija enako

[7] Diskusija teh filozofov se nanaša na ustavna pravila in bi jo bilo torej bolj umestno uvrstiti v pravno področje. Diskusija bo na tem mestu prenešena z interpretiranjem ustavnih principov kot najvišjih moralnih principov.

legitimna kot prekinitev terapije. Zagovorniki svetosti življenja pa takemu sklepanju ugovarjajo. Argumentacije, ki govorijo njim v prid, lahko najdemo v delu Frances Kamm (Kamm, 1998). V svojem članku pravi, da je pravica do prekinitve postopkov neodvisna od pravice do avtonomije. Pacient ima *vedno* pravico do prekinitve postopkov, kajti "menimo, da je pravica mentalno kompetentnega pacienta, da se zoperstavi načenjanju njegove fizične integritete proti njegovi volji, običajno močnejša od naše skrbi za njegovo blagostanje. (...) Alternativa temu, da pustimo pacienta umreti, je moralno tako sporna – vsiljenje terapije, ki jo ima pacient pravico zavrniti –, da moramo ukiniti pomoč, čeprav smo prepričani, da so namere pacienta in zdravnika zmotne." (Kamm, 1998: 52) Pravica do integritete telesa naj bi bila primarna pravica, ki je ni potrebno nadalje utemeljiti in je kot take ne smemo kršiti. Na splošno razumljena pravica do avtonomije pa v vsakem primeru uporabe zahteva še nadaljnje preverjanje. Kammova skuša to prikazati s predstavitvijo primera, v katerem se zdi nepriznanje te pravice intuitivno sprejemljivo. Ko govorimo o predlogu skupine *Amici curiae,* se moramo vprašati, ali iz njihove teorije "izhaja tudi sklep, da ima oseba pravico do samomora s pomočjo soglasnega zdravnika, če se odloči, da je delež družinskih financ, potrošen za njeno medicinsko nego, prevelik". (Kamm, 1998: 53) Kammova meni, da je tovrstna rešitev nesprejemljiva, teorija, ki jo upošteva, pa zmotna. Zaradi tega je potrebno ločiti splošno pravico do avtonomije in pravico do integritete. Druga je v nasprotju s prvo absolutna. O tem priča tudi dejstvo, da zagovorniki evtanazije običajno od zdravnikov ne zahtevajo, da bi morali na pacientovo željo izvesti evtanazijo, zato pa, da morajo na njegovo zahtevo prekiniti postopke ohranjanja pri življenju. "Tisti, ki podpirajo legalizacijo prostovoljne aktivne evtanazije, ne nameravajo zahtevati od zdravnikov, da ubijajo lastne paciente, ampak bi zgolj dovolili zdravnikom, ki so to pripravljeni storiti, da to tudi naredijo. Podobno je tudi s samomorom s pomočjo, saj ni do sedaj še nihče predlagal, da bi zdravnik moral pomagati pacientu pri smrtnem dejanju, če ga pacient za to prosi. Po drugi strani pa so zdravniki moralno in pravno obvezani upoštevati racionalno pacientovo zavračanje postopkov ohranjanja pri življenju, upoštevanja tega zavračanja pa seveda ne smatramo za uboj." (Gert, Culver & Clouser, 1998: 188)

Razliko med splošno pravico do avtonomije in pravico do integritete najdemo tudi v argumentaciji Charlesa Taylorja. Po njegovem mnenju se mora spoštovanje pravic kazati v skrbi za posamezne temeljne pravice, vendar pa te ne zajemajo celote pravic, ki imajo opraviti z avtonomijo, kot pravijo *Amici curiae* in Dworkin. Če vzamemo za primer Kanado, o njej Taylor pravi, da tam obstaja pravica do omejevanja kulturne izbire (vpis neanglofonskih otrok v angleške šole, izveski v angleškem jeziku itd.) z namenom ohraniti javno dobro (obstoj francoske kulture), ki pa hkrati ni pravica, ki bi prizadela integriteto posameznikov. V zvezi s temi alternativnimi predlogi prevladujočemu liberalnemu mišljenju Taylor pravi, da "te oblike očitno zahtevajo, da *nekatere* pravice zagovarjamo v vsakem primeru (ne moremo si, na primer, predstavljati, da bi lahko zaradi kulturnih razlik spreminjali uporabo *habeas corpus*), hkrati pa ločujejo take temeljne pravice od

široke palete imunitet in domnev o enotnem obravnavanju, ki izhajajo iz sodobne kulture pravne revizije". (Taylor, 1998: 49) Podobno bi lahko Taylorjeva argumentacija vključevala tudi idejo, da človeku ne moremo vsiliti terapije, če bi to pomenilo kršitev *habeas corpus*. Lahko pa bi odpravili pravico do evtanazije ali samomora s pomočjo v imenu neke višje dobrobiti, ki jo kot tako vzpostavi kulturna skupnost.

Kaj lahko na takšne kritike odvrne liberalec? Kdor bi rad vzpostavil razliko med napadom na integriteto posameznika (ki naj bi bil nelegitimen) ter vmešavanjem v njegovo avtonomijo, se mora pri definiciji napada omejiti zgolj na fizično integriteto. Vendar je napad na posameznikovo integriteto mogoče izvesti tudi z napadom na njegovo duhovnost. Vsak osebek je skupnost materialnega (njegovo telo) in duhovnega, ki ga sestavljajo cilji, vrednote in pojmovanja o dobrem. Spoštovati integriteto neke osebe torej ne pomeni le spoštovati integriteto telesa, ampak tudi integriteto njegove duhovne sfere.

Če udarimo človeka, je to zanj enako boleče, kot če ga prizadenemo s kleveto (ta namreč načenja podobo, ki jo hoče človek o sebi upravičeno podati) ali pa če mu preprečimo biti to, kar si želi. Če pohabimo osebo, ji preprečimo, da bi dosegla cilje, ki bi jih sicer lahko, saj ji odvzamemo fizične možnosti za to. Vendar lahko enako trdimo tudi za primer, ko omejimo ravnanje osebe oziroma ji vsilimo ravnanje, ki sicer ni v njenem interesu. Nedvomno bi bila z izgubo noge Hektorjevi integriteti prizadejana huda škoda, vendar bi bila škoda enako huda tudi, če bi mu preprečili biti bojevnik ali če bi ga prisilili k nečastnemu obnašanju. Osebo s predstavo o človeškem dostojanstvu bomo močno prizadeli, če jo bomo prisilili, da živi v nasprotju s to vizijo. Predstave o človeškem dostojanstvu se lahko med seboj seveda močno razlikujejo. Hektorjeva vizija je podoba življenja, ki ga živi bojevnik in nasprotje dostojanstva je zanj življenje strahopetca (Gandhi bi na to odvrnil, da vojaško bahanje zagotovo ni izraz človeškega dostojanstva, kot tudi ni znak pomanjkanja dostojanstva, če nekdo zavrača vedenje bojevnika). Za koga drugega je človeško dostojanstvo biti družinska mati in življenje brez tega za njih ni dostojanstveno (seveda so tudi ljudje, ki mislijo, da je žensko dostojanstvo teptano, če se posveti predvsem svoji družini). Pogosto je podoba dostojanstva vezana tudi na podobo, ki jo da človek o sebi v poslednjih trenutkih življenja. Zaradi tega je integriteta osebe močno prizadeta, če je prisiljena soočiti se s to izkušnjo na način, ki ni v skladu z njeno vizijo dostojanstva. Če bi želeli ločiti vdor v fizično integriteto telesa od bolj splošnega napada na integriteto, bi to pomenilo osiromašenje človeškega življenja za pomembno dimenzijo. Zato morata biti evtanazija in samomor s pomočjo moralno izenačena z zavračanjem postopkov ohranjanja pri življenju.

Seveda pa mora pacientovo pravico do avtonomije spremljati tudi enaka zdravnikova pravica. Ker mnogi zdravniki (na primer tisti s katoliškim prepričanjem) mislijo, da je uboj pacienta v vsakem primeru zmotno dejanje, jim mora liberalec dovoliti, da zavrnejo takšno dejanje. Zato odločitev o izvajanju evtanazije ne more biti obveza za zdravnika. S tem smo odgovorili na kritiko Gerta, Culverja in

Clouserja.

Še en poskus opravičevanja evtanazije bi lahko temeljil na razlikovanju med ubojem in prepustitvijo smrti. In vendar ob pazljivi analizi takšno razlikovanje ni prepričljivo. Za ilustracijo je James Rachels ponudil naslednji primer. Gospod Smith in gospod Jones bosta podedovala znatno premoženje, če se njunemu bratrancu kaj pripeti. Gospod Smith bratranca utopi v kopalnici, gospod Jones pa ob vstopu v kopalnico z enakim namenom vidi, da je bratranec padel, da je udaril z glavo ob rob kadi in da se zdaj nezavesten utaplja. Gospod Jones ni storil nič za to, da bi svojega bratranca ubil, ga je pa pustil umreti, ne da bi poklical pomoč. Jasno je, da sta obe dejanji vredni obsodbe in to iz enakih razlogov: i) Smith in Jones sta imela za svoji dejanji enak motiv in sta želela doseči enak cilj; ii) rezultat obeh dejanj je isti. (Rachels, 1992b: 121) Običajno šteje umor za hujše dejanje od puščanja umreti, vendar iz razlogov, ki so generičnim dejanjem kot takim tuji (nekoga lahko pustimo umreti, ker bi njegovo reševanje od nas zahtevalo prevelike žrtve, ker je predaleč, da bi mu lahko pomagali, itd.). Rachels med drugim navaja in izpodbija razloge, ki govorijo v prid razlikovanju med obema dejanjema. Predstavil bom dva takšna razloga.

i) Če nekoga ubijemo, smo krivi za njegovo smrt, če ga le prepustimo smrti, pa ne. Rachels odgovarja, da če je smrt v določenem primeru dobra stvar, potem ne smemo obsojati osebe, ki je to smrt povzročila. Če pa smrt ni nekaj dobrega za samo žrtev, je bolje, da je ne prepustimo smrti, prav tako kot je bolje tudi, da je ne ubijemo. Helga Kuhse je v zvezi s tem opozorila na naslednji možen paradoks: trditev, da ima izvršitev dejanja vedno večjo težo od njegove opustitve, vodi skupaj z načelom simetrije do nepričakovanega sklepa: če je res, da zadene storilca za izvršitev nezaželenega dejanja večja krivda kot osebo, ki takega dejanja ni preprečila, potem si tudi storilec zaželenega dejanja zasluži več pohvale od osebe, ki je enako stanje proizvedla na ta način, da se ni vmešala v potek dogajanja. Če torej evtanazija včasih (žal) vodi do želenega stanja, potem bi nam morale za njeno aktivno izvedbo iti večje zasluge kot pa za njeno pasivno obliko. (Kuhse, 1991: 298) ii) Dolžnost, da ne škodujemo, je pomembnejša od dolžnosti, da pomagamo. Rachels tak ugovor zavrne rekoč, da velja to zgolj v nekaterih primerih (na primer, če nas nudenje pomoči močno ogroža), da pa smo v primeru, ko dajanje pomoči od nas ne zahteva kakšne posebne žrtve, dolžni pomagati. (Rachels, 1992b: 122-126)

Zadnja tema, ki jo želim analizirati v razpravi o nauku o svetosti življenja, je nauk o dvojnem učinku. Ta nauk je osnova za zagovor prakse uporabe analgetikov v smrtnih dozah, ki jo sprejemajo tudi zagovorniki svetosti življenja. Menim, da tega argumenta ne bi smeli upoštevati v javni razpravi o evtanaziji. Predvsem že sam zase vzbuja negotovost. Intuicije, povezane s tem argumentom, se spreminjajo in zato ga je težko sprejeti kot temeljno načelo. Poleg tega niti implikacije načela ne ustvarjajo stabilnih intuicij. Imeniten način za prikaz tega primera je podala Thomsonova. Vzemimo primer zlobnega diktatorja, ki želi izvesti nuklearni napad na neko deželo. Rakete so na zelo majhnih lansirnih rampah pod zemljo in le

otroci lahko pridejo do njih. Zato so nepogrešljivi za vojskovanje. Predstavljajmo si dve možnosti:

i) Izgradnja novih lansirnih ramp je zelo dolgotrajna. Zato je cilj napadov ogrožene dežele uničenje teh ramp, četudi za ceno smrti otrok. ii) Uvajanje otrok je dolg in zapleten proces. Cilj napadov je torej prav usmrtitev otrok. Thomsonova meni, da je napad upravičen v obeh primerih, čeprav se zaveda, da se drugi morda ne bodo strinjali s tem in da je njeno prepričanje sporno. Mislim, da ni dvoma, da v teh primerih ne moremo podpirati dveh različnih prepričanj. S tem je ovržen nauk o dvojnem učinku oziroma je vsaj postalo jasno, da nam priskrbi preveč krhko osnovo za rešitev tako tragičnega problema, kot je odločitev o življenju in smrti. (Thomson, 1986: 26-27)

Od Demetria Nerija si lahko izposodimo še eno učinkovito kritiko teorije o dvojnem učinku. Neri je dokazal, da ta teorija na koncu privede nauk o svetosti življenja do resnega protislovja. Četrti pogoj teorije o dvojnem učinku (dobri učinki morajo prevladati nad slabimi) zahteva primerjavo opravljenega dejanja z dosežemi rezultati (tudi nezaželenimi). Vendar to očitno zahteva oceno kvalitete življenja, ki ga želimo prekiniti. Samo na tak način je primerjava smiselna. Hkrati pa to pomeni, da mora nauk o svetosti življenja uvesti v lastno razmišljanje merilo, ki se mu je želel izogniti. (Neri, 1995: 84-87)

2. 3 Predstavitev in zagovor liberalnega predloga bom začel s pojasnilom, kje bi morale biti njegove meje. V skladu z mojim razumevanjem zadeva liberalni predlog predvsem javni normativ o evtanaziji. Ali lahko v liberalni državi dovolimo oziroma prepovemo evtanazijo? Odgovor liberalca je negativen, saj bi vsakemu moralnemu subjektu moralo biti dovoljeno, da odloča o poteku svojega življenja, vključno z njegovim koncem. V besedilu je razprava omejena na te razsežnosti. Osnovna ideja je, da posamezni subjekti sledijo (oziroma so del) različnim kulturnim modelom, sprejemajo življenjske vrednote na različne načine, vsi pa imajo v liberalni državi enake pravice (če spoštujejo načelo enakosti). Ne spuščam se v razpravo, ali je evtanazija za posameznika dejansko moralno upoštevanja vredna izbira.

2. 3. 1 Kritika liberalizma je, da je pojem *avtonomije*, na katerega se sklicuje, v primeru evtanazije in samomora s pomočjo zgolj navidezen. Vpletene osebe naj namreč zaradi dveh vrst družbenih pritiskov ne bi bile sposobne zares uveljavljati svoje avtonomije. Prva vrsta pritiska izvira iz morale učinkovitosti. V skladu z njo življenje osebe, ki je odvisna od nege drugih, izgubi svoje dostojanstvo. Po drugi strani pa naj bi bili terminalni bolniki (ali starejši ljudje ali pa kako drugače diskriminirane socialne skupine) izpostavljeni pritiskom, ki jih silijo, da "izberejo" smrt na škodo svoje avtonomije.

Za lažje razumevanje problema realne izbire v pogojih, ko se bližamo smrti, nam Patricia Mann nudi model, ki je kompleksnejši od tistega, ki se nanaša zgolj na želje neposredno vpletene osebe. (Mann, 1998: 11-27) Naše izbire naj bi se ravnale po treh elementih. Prvi so naše želje. Druga dva elementa, ki odigrata aktiv-

no vlogo v našem vedenju, pa sta občutek odgovornosti do drugih in pričakovanje priznavanja zaslug. Don Marquis, na primer, pravi, da "osebe, ki potrebujejo oskrbo in ki želijo zapustiti o sebi dober vtis tudi po smrti, ne želijo, da bi se jih spominjali kot oseb, ki so bile egoistične vse do konca". (Marquis, 1998: 276) Ti dejavniki občutno skrčijo avtonomijo pri izbiri vedenja in pogojujejo tudi dejanja terminalnega bolnika, ki svojih najdražjih noče siliti v nadaljnje trpljenje, ki od njih pričakuje priznanje za lastno ravnanje, ali ki se želi podrediti učinkovitostnemu družbenemu modelu človeškega dostojanstva. V izbiro smrti torej človeka pogosto sili okolje, še bolj pa se bo to dogajalo, če bosta evtanazija ali samomor s pomočjo postala dovoljeni opciji. Družina bo bolniku pogosto omenila, da je v breme, enako pa bodo delali tudi zdravniki in družba na splošno, ki jih bodo skrbeli visoki stroški zdravljenja.

Temu, kako izbira smrti ni nujno avtonomna, ampak pogojena s socialnim okoljem, se posveti Lamb, ko opisuje pripetljaje dveh Američanov. Elizabeth Bouvia, tetraplegik in popolnoma nepokretna, se je odločila, da bo prekinila postopke ohranjanja pri življenju. Na prvi pogled se nam to zdi tipičen primer avtonomne izbire, ki jo narekuje vizija dostojanstva človeškega življenja. Vendar nam Lamb pokaže, da tega dejanja ne moremo imeti za svobodno in premišljeno izbiro, ampak je prej sad vztrajnega socialnega pritiska. Lamb trdi, da "se je ženska celo življenje borila s socialnimi predsodki in z diskriminacijo prizadetih. Že v ranem otroštvu jo je prizadela možganska paraliza, starša sta jo zavrgla, zapostavljena je bila pri izobraževanju in zaposlitvi in morala se je zagrizeno boriti, da je lahko živela produktivno življenje. (...) Ko je leta 1986 zaprosila za usmrtitev s pomočjo (prošnjo so ji kasneje zavrnili), je bila telesna prizadetost le eden od motivov za to. Za sabo je imela tudi izčrpavajoče stresno obdobje." (Lamb, 1998: 172) Drugi primer, ki nam ga predstavi Lamb, je Larry James McAfee, ki je zaprosil za prekinitev asistirane ventilacije. Prošnja je bila umaknjena šele potem, ko se je nekaj inštitutov ponudilo, da mu pomagajo z boljšimi pogoji za življenje.

Primera bi morala pokazati, kako so prošnje za usmrtitev v resnici pogojene z okolico. Prizadeti so žrtve kulture, ki obsoja neučinkovitost in ne nudi ustrezne pomoči tistim, ki jo potrebujejo. Zaradi tega ima lahko prenos pojma avtonomije iz splošne politične sfere v specifično sfero prizadetega bolnika kvečjemu škodljive posledice. Kot je videti iz predstavljenih primerov, prizadeti, ki se odloči za smrt, tega ne stori na podlagi avtonomne odločitve, temveč zato, ker podleže vztrajnemu družbenemu pritisku. Alternativi, med katerima lahko terminalni bolnik izbira, sta na eni strani življenje pod pritiskom, pogosto polno neodobravanja in pomanjkanja, na drugi strani pa smrt. To je zelo omejena podoba avtonomije. Da bi lahko bolnik dejansko uveljavljal svojo avtonomijo, bi moral biti deležen širše družbene podpore, ki bi manj pogojevala njegovo izbiro. Še slabše je stanje pri nekaterih posebej diskriminiranih družbenih skupinah, denimo pri temnopoltih prebivalcih ZDA. (*Glej* npr. King & Wolf, 1998: 91-112) Argumentacijo, ki nasprotuje evtanaziji in samomoru s pomočjo, lahko povzamemo iz besed Jeroma Bickenbacha, ki pravi, da "bi v svetu, v katerem na telesno in duševno prizadetost

ne bi sistematično gledali kot na osnovo za zmanjševanje vrednosti življenja oziroma za njegovo popolno razvrednotenje, in v katerem odločitve o življenju in smrti ne bi bile sprejete pod pritiskom morale, lahko o samomoru s pomočjo v celoti razsojali na podlagi avtonomije in samoodločanja. Vendar pa naš svet ni tak." (Bickenbach, 1998: 132)

Omenjene očitke bi lahko najprej zavrnili rekoč, da se nevarnosti, pred katerimi svarijo, nanašajo tudi na postopke, ki so jih sicer pripravljeni sprejeti. Uporaba analgetikov, ki privede do smrti (načeloma dovoljeni v nauku o dvojnem učinku), in prekinitev postopkov ohranjanja pri življenju prinašata enaka tveganja oziroma prenagljenost zaradi pritiskov družbe, predvsem v škodo diskriminiranih socialnih skupin. To tveganje je še zlasti pogosto pri prekinitvah postopkov zdravljenja, kjer je odločilnega pomena zdravnikovo mnenje, tem bolj, če upoštevamo, da je lahko zaradi svojega tehničnega znanja v znatni meri pokroviteljski.[8] Pri argumentu, s katerim zavračajo kritike, gre torej za argument *ad hominem*, ki se sklicuje na nedoslednost sogovornika. (Neri, 1995: 157)

A tak odgovor je preveč preprost. Tudi liberalec mora priznati, da je v argumentih njegovega sogovornika pomembna vsebina. Da bi bila izbira res avtonomna v liberalnem smislu – izbira, ki dejansko izraža sposobnost odločanja subjekta –, je nujno, da je izvršena brez pritiskov družbe, ki jo prisotnost subjekta vznemirja, bodisi zato, ker lahko gleda na subjekt kot emotivno ali finančno oviro, ali pa zgolj zato, ker subjekt kvari perspektivo učinkovitostne morale. Družba je torej obvezana bolnikom nuditi vse usluge, zato da njihove "izbire" ne bi narekovala prisila ali potreba. Še precej bo potrebno storiti za to, da učinkovitostna morala, ki je danes na splošno prevladujoča, ne bo edina možna alternativa. Zato se strinjam s trditvijo Massima Reichlina, po kateri "mora biti klinična praksa (...) sposobna nuditi umirajočemu tak nivo zdravljenja, tako tehnični kot human, da evtanazija ne bo več izgledala zgolj kot edini izhod iz neznosne situacije. [Postati] mora skupna dediščina našega civilnega *ethosa* in mnogo bolj razširjena praksa kot blažilne terapije." (Reichilin, 1996: 205)

Po vsem tem se pred zahtevo o prepovedi evtanazije in samomora s pomočjo postavljata dva problema. Prvi je, da, sodeč po sedanjem stanju, ko se terminalni bolniki znajdejo v stanju hudega trpljenja (tudi če to trpljenje deloma povzročajo dejavniki, ki bi jih s temeljito organizacijo zdravstva in z redistribucijsko pravičnostjo ter spremenjenim socialnim odnosom lahko odpravili), še vedno ostane problem, da če te bolnike silimo, da ostanejo pri življenju, je to dejansko prisila. Dejstvo, da del njihovih težav (morda celo odločilne v njihovi tragični odločitvi) izhaja iz neprimerne družbene organiziranosti, jim ne more biti v uteho. Njihovo stanje ostaja še naprej boleče, vse dokler se ne spremeni družba. In če bi jim v tej situaciji odvzeli tudi možnost smrti, bi to bila le še ena krutost, še ena nepravičnost v vrsti tistih, ki jih vsiljuje družba, ki ne stori ničesar za dejansko izboljšanje

[8] Ne nameravam se spuščati v tehnično razglabljanje o tem, kakšne so dejanske možnosti paliativne medicine. Omejil se bom na vprašanje načela, po katerem je paliativna medicina *obvezna*, dokler dosega rezultate, po tem pa je upravičena evtanazija.

njihovega položaja. Ta vidik komentira tudi Anita Silvers, ki pravi, da "se moramo vprašati, ali sankcije proti samomoru dejansko ovirajo to tendenco [nevarnost za prizadete, ki jo ustvari odsotnost primerne podpore] in ostale družbene sile, ki spravljajo prizadete v nevarnost, ali pa nas zgolj zavajajo, ko ustvarjajo vtis, da s prepovedjo pomoči prizadetim pri samomoru preprečujemo večjo družbeno škodo". (Silvers, 1998: 143) John Arras pravi, da "namesto, da se ukvarjamo s kampanjo v podporo samomoru s pomočjo, ki povzroča globok razdor in je nevarna, bi se morali lotiti problema v osnovi, z ambicioznim programom reform na področjih dostopnosti do primarnega zdravljenja in vzgoje zdravnikov v blažilnih terapijah". (Arras, 1998: 294) Vendar, če danes v imenu razvoja, ki naj bi ga dosegli v prihodnosti, odrivamo v ozadje interese posameznikov, ki se nahajajo v tragičnih situacijah (četudi je tako zgolj zaradi neustreznega moralnega razvoja, ki ga je dosegla družba), to precej spominja na utopična politična gibanja, kot je, na primer, komunizem. Zanemarjanje sedanjosti v imenu boljše prihodnosti, za katero pa se ne ve kdaj, če sploh, bo napočila, se običajno pokaže kot pristop, ki prinaša trpljenje.

Liberalna paradigma lahko pokaže potrebo po reformi redistribucijske pravičnosti, po kateri naj bi več sredstev namenili terminalnim bolnikom kot delno pomoč v njihovi bedi in za vzpostavljanje pogojev, v katerih bi imeli realno sposobnost izbiranja. Gre za prerazporeditveni ideal, ki je splošno prisoten v liberalni tradiciji, vsaj v obdobju po Millu in aktualnih *liberalnih* formulacijah. Nadaljnja možnost, ki bi se ji veljalo posvetiti, je pojasniti bolnikom, da učinkovitostni pogled ni edini, ki ga lahko sprejmejo. Dostojanstvo ni privilegij posameznikov, katerih sposobnosti so v polnem razmahu. Življenje je lahko bogato tudi zaradi tega, kar nudimo drugim samo s svojo prisotnostjo, s krepostnim zgledom, ki ga nudimo ob soočanju s težavami in bolečinami. Družba torej lahko posamezniku kot alternativo smrti nudi precej. Še vedno pa za liberalca ostaja imperativ, da če bolnik, ne glede na to, da so mu bile predstavljene vse alternativne možnosti (vključno z obstojem pojma človeškega dostojanstva, ki je drugačen od učinkovitostnega), zahteva smrt, je to njegova pravica, ki mu je ne moremo odtegniti. Bolnik ima pravico do pomoči in podpore, ima pa tudi pravico do tega, da si izbere lastno kvalitetno življenjsko pot, vključno z njenim zaključkom.[9]

Če povzamemo, lahko liberalni odgovor na problem smrti izluščimo iz odgovora na vprašanje, ki si ga zastavlja Margaret Battin: "Ali je res, da bi morala biti samomor s pomočjo in evtanazija *zanesljiva*, *legalna in redka*?" (Battin, 1998: 63-72) Teza Battinove je, da ni pravega motiva za to, da bi *redkost* postavljali kot zaželen pogoj. Izbira načina smrti mora postati splošno priznana pravica. Še več, izbira načina smrti bi morala biti misel, ki nas spremlja celo življenje, in ne le, da jo izražamo šele takrat, ko se znajdemo v kritični situaciji in smo torej postavljeni pred dejstvo. Liberalni odgovor je, da se je dobro boriti za to, da bosta evtanazija in samomor s pomočjo redka, saj bi to pomenilo, da so razmere, ki v posameznih primerih otežkočajo življenje, vse redkejše. *Redkost* je tu pojem, ki se vrača k poj-

[9] Za legitimnost zmernega paternalizma pri ugotavljanju nesmiselnosti neke terapije *glej* Lamb (1998: 115-137).

mu *izhoda v sili*. Res pa je tudi, da je osebam treba prepustiti možnost izbire načina smrti, prav tako, kot jim je treba pustiti, da si izberejo življenjsko pot.

2. 3. 2 Še en pogost argument proti evtanaziji, ki ga nameravam obdelati je t.i. *spolzka strmina*. Pri tem bom predvsem citiral primer Nizozemske. V tej državi je od junija 1994 v veljavi zakon, ki obravnava evtanazijo na nov način. Pri vsakem primeru evtanazije mora zdravnik obvestiti javnega tožilca, ki je zadolžen za preiskave primerov nasilne smrti. Ta nato obvesti javno tožilstvo, ki se odloči, ali bo sprožilo kazenski postopek ali ne. Govorimo torej o stanju, v katerem je evtanazija še vedno predmet kazenskega pregona, hkrati pa ni brezpogojno kaznivo dejanje. Analiziranje stanja na Nizozemskem samo po sebi ne prinaša ocene posledic sprejetja evtanazije, lahko pa nam ponudi številna pomembna pojasnila.

Henk Ten Have močno kritizira nizozemske izkušnje. Gibanje za evtanazijo se je porodilo iz zahteve po pravici pacienta do samoodločitve. “Moralno načelo spoštovanja avtonomije posameznika je bil temeljni kamen začetne ideološke teorije, ki je opravičevala medicinsko izvajanje evtanazije.” (Ten Have, 1996: 124) Vendar empirične analize medicinske prakse kažejo, da je realnost drugačna. Avtor pri opozarjanju na to izhaja iz pomembne analize. Januarja 1990 sta pravosodni minister in minister za zdravstvo ustanovila odbor, imenovan *Remmelinkov odbor*, ki naj bi vodil empirično evidenco o prisotnosti evtanazije v medicinski praksi. Če sodimo po poročilu, so se zdravniki za smrt (smrtne doze sredstev proti bolečinam, prekinitev postopkov ohranjanja pri življenju itd.) odločili pri 49.000 pacientih od skupno 130.000, kolikor jih je vsako leto umrlo. Vendar je bila evtanazija v pravem pomenu besede izvedena le 2.300-krat, kar je 5% vseh odločitev za smrt. V resnici je bila namerna izbira smrti zanesljivo višja, saj mnogi zdravniki niso želeli označiti svojega dejanja na ta način, da bi se s tem izognili kazenskim postopkom. Najbolj zaskrbljujoč podatek pa je, po prepričanju Tena Havea, da je bila v tisoč primerih evtanazija udejanjena brez eksplicitne prošnje pacienta, v primerih, ko se posameznik ni bil več sposoben samostojno odločiti, “njegovo trpljenje pa je bilo vsekakor hudo in očitno”. (Ten Have, 1996: 129) Kako to, da so se v tisoč primerih zdravniki sami odločili, da končajo življenje? Mnenje, ki ga povzema Ten Have je, “da zdravnike pogosteje vodi njihova ’empatija’ do pacientovih neizrečenih, vendar verjetnih želja, kot pa eksplicitno izrečene ali napisane zahteve”. (Ten Have, 1996: 130) Ta analiza kaže, da se javni zagovor evtanazije razlikuje od dejanskih motivov zanjo. Zagovorniki evtanazije so se sklicevali na idejo, da ima vsakdo pravico odločiti se o svoji smrti in zavzeti lastno stališče do trpljenja. V resnici pa se izkazuje drugačna praksa, in sicer sklicevanje na oceno kvalitete življenja. “Evtanazija je v nizozemski medicinski praksi razkrila premik etičnega opravičevanja od *spoštovanja avtonomije* k *odrešitvi od trpljenja* (...) Če upoštevamo, da so zdravniki v celoti sposobni izrekati tovrstna mnenja [o tem, kaj je dobro za pacienta], potem odločilni faktor ni več pacientova izrecna zahteva po evtanaziji, ampak da se zdravnik strinja s pacientovo trditvijo, da so bolečine nevzdržne.” (Ten Have, 1996: 132) Ten Have komentira, da ne le, da je avtoriteta zdravnikovega mnenja postavljena ob bok pacientovi avtonomiji, am-

pak prva izpodriva drugo. “Pacientovo zahtevo bodo upoštevali kot *avtonomno* samo, če bo videti razumna iz zdravnikovega stališča. Če upoštevamo to utemeljitev, se zdi, da se prav nič ne spremeni, ko zdravnikova racionalnost narekuje, da je evtanazija na mestu, pacient pa sploh ni več sposoben izraziti avtonomne volje. Kaže, da je z zdravnikovega stališča druga presoja pomembnejša.” (Ten Have, 1996: 132-133) Empirična preverjanja dejansko potrjujejo, da zdravniki tretjine zahtev, ki jih izrazijo prištevni pacienti, ne upoštevajo. Iz razlage Tena Havea je razvidno, da je pacientova avtonomija popolnoma zanemarjena. Zdravniške usmrtitve občasno izvajajo, kljub temu da pacient sploh ne izrazi ustrezne želje, včasih pa je ne izvedejo kljub pacientovi izrecni želji. Zadnji podatki kažejo, da tovrstna dejanja v javnem mnenju ne sprožajo škandalov. Potrjeno je celo, da “je povzročiti smrt nekaterih pacientov v komi in prizadetih novorojenčkov lahko moralno opravičljivo”. (Ten Have, 1996: 134)[10] Kaže, da je neprostovoljna evtanazija v celoti sprejeta. Nizozemska praksa torej privede do treh zaključkov: i) izgublja se razlika med prostovoljno in neprostovoljno evtanazijo; ii) lažje sprejemamo primere neprostovoljne evtanazije; iii) narašča odločilna moč zdravnikov, medtem ko moč pacientov upada.

Helga Kuhse vidi razmere povsem drugače. Kuhsejeva primerja podatke iz Nizozemske (nanašajo se na analizo opravljeno leta 1995) s podatki iz Avstralije iz leta 1996. (Kuhse, 1998: 259-264) Empirične raziskave v Avstraliji so pokazale, da je 3,5% smrti povzročenih z dajanjem zdravil, ne da bi za to zaprosili pacienti, medtem ko je na Nizozemskem takih primerov le 0,7%. V letu 1995 je bilo torej na Nizozemskem teh primerov ne le manj kot v Avstraliji, ampak tudi manj, kot kažejo podatki nizozemske raziskave iz leta 1990, ko je bilo teh 0,8%. Poleg tega je v Avstraliji 22,5% primerov smrti povzročenih s prekinitvijo postopka ohranjanja pri življenju, ki niso posledica izrecne pacientove zahteve. Na Nizozemskem dosega skupen odstotek primerov prekinitve postopkov z namenom končati življenje oziroma ga ne podaljševati 12,5%. Ti podatki kažejo, da je za Nizozemsko težko govoriti o *spolzki strmini*, “dovolj pa je dokazov, ki namigujejo na to, da zakoni, ki prepovedujejo namerno usmrtitev, dovoljujejo pa odklanjanje ali prekinitev postopka in izvajanje blažilnih terapij, ki krajšajo življenje, ne preprečujejo zdravnikom, da bi namerno končali življenje nekaterih svojih pacientov”. (Kuhse, 1998: 263)

Neodvisno od teh primerjalnih podatkov pa se mi zdita o situaciji na Nizozemskem s stališča liberalcev umestni dve pripombi. Prva je, da neprostovoljna evtanazija (Ten Have jo zmotno zamenjuje s prisilno) ne krši načela avtonomije. Avtonomija je pomembna za moralne subjekte, ki so si sposobni izdelati okvirni življenjski načrt (na osnovi vrednot, ciljev, konceptov dobrega itd.) in lahko sodelujejo v neki skupnosti v skladu z njenimi normami. Za vse ostale pa to ne velja in v teh primerih je edino pravilo, ki ga lahko upoštevamo, dobronamernost. Drugi morajo prevzeti odgovornost in ugotoviti, kaj je dobro za vpletene posameznike. Kadar obstajajo nedvomni dokazi, da v življenju neke osebe veselje ne kompenzi-

[10] Za podobno mnenje *glej* tudi Neri (1995: 60-61).

ra več trpljenja (ko oseba sama tega ni več sposobna oceniti, je edini veljaven dokaz takojšnje fizično zadovoljstvo oziroma trpljenje), postane neprostovoljna evtanazija legitimna možnost (razen če se je pacient že prej drugače odločil, in sicer eksplicitno ali pa s predhodnim načinom življenja). Neprostovoljna evtanazija torej ne nasprotuje načelu avtonomije (to se dogaja le v primeru prisilne evtanazije).[11] Res je, da "tukaj ponovno naletimo na domnevo o instrumentalnem pojmovanju življenja, po katerem je to dobro le, kadar nam omogoča izvajanje določenih pozitivnih ali prijetnih funkcij". (Reichilin, 1996: 189) Toda na ta vidik so omejeni le tisti, ki ne premorejo ocenjevalnega ali kritičnega mišljenja. Za te posameznike življenje že po definiciji ne more imeti drugačne vrednosti, kot je izvajanje pozitivnih ali prijetnih funkcij. Življenju teh posameznikov lahko damo drugačno dimenzijo samo, če nanj gledamo od zunaj. Opravičevanje vsiljevanja tovrstnega pogleda na življenje pa bi pomenilo, da imajo nekatere osebe pravico drugim vsiliti trpljenje, v imenu lastnega pogleda na vrednote. Menim, da je nevarnost *spolzke strmine* na tem mestu mnogo bolj grozeča kot pa v liberalni državi, kjer naj bi odobritev evtanazije ustvarila potencialne možnosti zanjo.

Kaj lahko rečemo o primerih, ko zdravnik zavrne izvajanje evtanazije, čeprav je zanjo zaprosil pacient? Čeprav mora biti edini razsodnik lastne usode definitivno pacient, mora zdravnik vseeno oceniti, ali je njegova prošnja res pretehtana ali pa je le posledica trenutnega obupa oziroma, kot smo videli v enem od predhodnih primerov, le prikrita prošnja na pomoč. Če pacient vztraja pri svoji zahtevi, bi bilo trdovratno zavračanje neliberalno. Vendar, če zdravnik zahteva pretehtano potrditev pacientove želje, to ne pomeni, da nasprotuje načelu avtonomije, ampak zgolj kaže profesionalno resnost v tragičnem trenutku. S tem se strinja tudi Neri, ki pravi, da ne razume, "kako lahko nestrinjanje ocenjujejo negativno. Menim celo, da kaže na previdnost, s katero ravnajo nizozemski zdravniki, in ne moremo izključiti možnosti, da obstajajo med zahtevanimi in izvršenimi evtanazijami še vmesne rešitve problema. Rad bi celo dodal, da je zaželeno, da bi se pojavile še druge rešitve, primerov evtanazije pa bi bilo vse manj." (Neri, 1996: 157)

Nizozemska izkušnja torej ne potrjuje hipoteze, da se z odobritvijo evtanazije znajdemo na nevarni spolzki strmini.

Na splošno podporniki bolj ohlapne verzije teorije o spolzki strmini (oziroma ideja, po kateri so tudi množična iztrebljanja v nacistični Nemčiji rezultat spolzke strmine, ki ga je sprožilo sprejetje evtanazije) delajo napako, ki so jo nekateri misleci hitro prepoznali. Neri, na primer, pravi, da je napaka v zanemarjanju dejstva, da so bili nacisti že od samega začetka na koncu spolzke strmine in da so bili vse hujši masakri prisotni že v samem začetku programa. (Neri, 1995: 167-169) Glover trdi, "da je na tem mestu težko spraviti pesimizem s poznavanjem vedenja, ki je bilo globoko vraščeno v večini zdravnikov in bolničark. (...) Lekcija, ki smo jo dobili iz nemške izkušnje, ima politični karakter. Ne smemo dovoliti, da bi prišla na oblast vlada, pod katero bi se te vrste zdravniki Šv mislih ima Franza Stangla,

[11] O tem vidiku glej tudi Reichilin (1996: 186-189, 193-203).

komandanta Treblinke in ne angleških zdravnikov, omenjenih v prejšnjem stavku] dobro počutili". (Glover, 1977: 201)

V zaključku lahko ugotovim, da je razprava pokazala, da je liberalna paradigma superiorna nad ostalimi. Nauk o svetosti življenja se naslanja na religiozne premise, ki ne morejo biti podlaga za javno moralo in pravo. Nauk o kvaliteti življenja ob vseh temeljnih in intuitivnih problemih, s katerimi se spoprijema, v določenih okoliščinah nasprotuje utilitaristični premisi, katero sicer sprejema. V nasprotju z njima temelji liberalna rešitev problema neprostovoljne evtanazije na sprejemljivi osnovi (načelu avtonomije) in na prepričljivih moralnih razlikovanjih.

prevedla Tea Race

Euthanasia and Physician-Assisted Suicide

There are three leading perspectives on euthanasia: the one based on the principle of *the sanctity of life*, the one based on the principle of *the quality of life*, and the one based on the principle of *autonomy*. The perspective of the sanctity of live is deficient in two ways: firstly, in that it does, in an attempt to avoid some heavily undesirable consequences, often generate contradictions; and secondly, in that it does, in its role of a public morality, enforce a system of values upon others and thereby denies them the right to a free choice of a system of values of their own. The second perspective is implausible for its denial of a right to life which can be detrimental to the moral education of the members of a given moral community. Only the third perspective both allows for respect of the right to choose the fundamental aspects of one's life for all those who are capable of making such choice, and at the same time leaves room for values of solidarity, respect for life, and beneficence in our treatment of people who are themselves incapable of making such choices.

Keywords: ethics, euthanasia, sanctity of life, quality of life, autonomy.

Literatura

Arras, J. D. (1998). "Physician-Assisted Suicide. A Tragic View". V Battin, M. P., Rhodes, R. & Silvers, A. (ur.), *Physician Assisted Suicide, Expanding the Debate,* London: Routledge.

Battin, M. P. (1998). "Physician-Assisted Suicide. Safe, Legal, Rare?". V Battin, M. P., Rhodes, R. & Silvers, A. (ur.), *Physician Assisted Suicide, Expanding the Debate,* London: Routledge.

Bickenbach, J. E. (1998). "Disability and Life-Ending Decisions". V Battin, M. P., Rhodes, R. & Silvers, A. (ur.), *Physician Assisted Suicide, Expanding the Debate,* London: Routledge.

Dworkin, R. (1993). Life's Dominion. New York: Alfred A. Knopf.

Dworkin, R., Nagel, T., Nozick, R., Rawls, J., Scanlon, T. & Thomson, J. J. (1998). "The Philosopher's Brief". V Battin, M. P., Rhodes, R. & Silvers, A. (ur.), *Physician Assisted Suicide, Expanding the Debate,* London: Routledge.

Engelhardt, H. T. (1996). *The Foundations of Bioethics* (2. izd.). Oxford: Oxford University Press.

Foot, P. (1992). "Eutanasia". V Ferranti, G. & in Maffettone, S. (ur.), *Introduzione alla bioetica,* Napoli: Liguori.

Gert, B., Culver, C. M. & Clouser, K. D. (1998). "An Alternative to Physician-Assisted Suicide. A Conceptual and Moral Analysis". V Battin, M. P., Rhodes, R. & Silvers, A. (ur.), *Physician Assisted Suicide, Expanding the Debate,* London: Routledge.

Glover, J. (1977, 1990). *Causing Death and Saving Life*. London: Penguin Books.

Hare, R. M. (1989). *Il pensiero morale. Livelli, metodi e scopi.* Bologna: Il Mulino (*Moral Thinking. Its Levels, Methods and Point,* Oxford, Clarendon Press, 1981).

Janez Pavel II. (1995). *Okrožnica evangelij življenja*. Ljubljana: Družina, 1995 (Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae,* Casale Monferrato, Piemme, 1995).

Kamm, F. M. (1998) "Physician Assisted Suicide, Euthanasia, and Intending Death". V Battin, M. P., Rhodes, R. & Silvers, A. (ur.), *Physician Assisted Suicide, Expanding the Debate,* London: Routledge, str. 28-62.

King, P. A. & Wolf, L. E. (1998). "Lessons for Physician-Assisted Suicide from the African-American Experience. V Battin, M. P., Rhodes, R. & Silvers, A. (ur.), *Physician Assisted Suicide, Expanding the Debate,* London: Routledge.

Kuhse, H. (1991). “Euthanasia”. V Singer, P. (ur.), *A Companion to Ethics*, Oxford: Blackwell.

Kuhse, H. (1998). “From Intention to Consent”. V Battin, M. P., Rhodes, R. & Silvers, A. (ur.), *Physician Assisted Suicide, Expanding the Debate*, London: Routledge.

Lamb, D. (1998). *L’etica alle frontiere della vita*. Bologna: Il Mulino (*Therapy Abatement, Autonomy and Futility. Ethical Decisions at the Edge of Life,* Aldershot, Avebury, Ashgate Publishing Group, 1995).

Mann, P. S. (1998). “Meanings of Death”. V Battin, M. P., Rhodes, R. & Silvers, A. (ur.), *Physician Assisted Suicide, Expanding the Debate*, London: Routledge.

Marquis, D. (1998). “The Weakeness of the Case for Legalizing Physician-Assisted Suicide”. V Battin, M. P., Rhodes, R. & Silvers, A. (ur.), *Physician Assisted Suicide, Expanding the Debate,* London: Routledge.

Mordacci, R. (1998). “Eutanasia ed etiche liberali. Le aporie della libertà”. *Rivista di filosofia neo-scolastica*, str. 138-148.

Neri, D. (1996). “L’eutanasia in Olanda. Una difesa (con qualche riserva)”. V Viafora V. (ur.), *Quando morire? Bioetica e diritto nel dibattito sull’eutanasia*, Padova: Fondazione Lanza e Gregoriana Libreria.

Neri, D. (1995). *Eutanasia. Valori, scelte morali, dignità delle persone*. Bari-Roma: Laterza.

Paris, J. J. & Moreland, M. P. (1998). “A Catholic Perspective on Physician-Assisted Suicide”. V Battin, M. P., Rhodes, R. & Silvers, A. (ur.), *Physician Assisted Suicide, Expanding the Debate,* London: Routledge.

Rachels, J. (1992a) “Legalizzare l’eutanasia”. V Ferranti, G. & in Maffettone, S. (ur.), *Introduzione alla bioetica*, Napoli: Liguori.

Rachels, J. (1992b). “Eutanasia attiva e passiva”. V Ferranti, G. in Maffettone, S. (ur.), *Introduzione alla bioetica*, Napoli: Liguori.

Reichilin, M. (1996). “L’eutanasia in Olanda. Contradizzioni, ambiguità, alternative”. V Viafora V. (ur.), *Quando morire? Bioetica e diritto nel dibattito sull’eutanasia* Padova: Fondazione Lanza e Gregoriana Libreria.

Silvers A. (1998). “Protecting the Innocents from Physician-Assisted Suicide”. V Battin, M. P., Rhodes, R. & Silvers, A. (ur.), *Physician Assisted Suicide, Expanding the Debate,* London: Routledge.

Singer, P. (1979, 1989). *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Singer, P. (1996). *Ripensare la vita*. Milano: Il Saggiatore (*Rethinking Life and Death*, Melbourne, Text Publishing Company, 1994).

Taylor, C. (1998). “La politica del riconoscimento”. V Taylor, C. & Habermas, J., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano: Feltrinelli (*The Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992).

Ten Have, H. (1996). “L’eutanasia in Olanda. Un’analisi critica della situazione attuale”. V Viafora, C. (ur.), *Quando morire? Bioetica e diritto nel dibattito sull’eutanasia*, Padova: Fondazione Lanza e Gregoriana Libreria.

Thomson, J. J. (1986). “Rights and Deaths”. V Thomson, J. J., *Rights, Restitution and Risk. Essays in Moral Theory*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Tooley, M. (1992). “*Aborto e infanticidio”*. V Ferranti, G. in Maffettone, S. (ur.), *Introduzione alla bioetica*, Napoli: Liguori (“Abortion and Infanticide”, *Philosophy and Public Affairs* (1972), str. 37-75).

Damjan Bojadžiev
Institut "Jožef Stefan", Ljubljana

REFLEKSIVNO ŠIRJENJE REFLEKSIVNEGA SISTEMA

Formalizacija zavesti in inteligence zahteva uporabo refleksivnega formalnega sistema, ki zmore vpogled v lastno delovanje. Refleksivnost se klasično povezuje z nepopolnostjo sistema, ki se odpravlja z razširjanjem, ki pa je samo precej nerefleksivno. Bolj refleksiven postopek bi lahko upošteval učinek lastnega delovanja na način, ki je podoben izvirnemu vnosu refleksije v formalni sistem (uporaba postopka na njem samem). Toda taka refleksivna razširitev, če že ni protislovna, le v sebi izvaja korake osnovnega nerefleksivnega postopka.
Ključne besede: refleksija, Gödelov stavek, nepopolnost,razširitev, samoaplikacija.

1. Uvod

Sposobnost refleksije je pomembna sestavina inteligence in osnovna lastnost zavesti in samozavedanja. Delovanje brez refleksije je "slepo", mehanično, avtomatsko, medtem ko inteligentno delovanje predpostavlja, da dejavnik ve (se zaveda), kaj počne, da lahko zavzame neko perspektivično distanco do svojega delovanja, iz katere ga lahko presoja, ocenjuje, spremeni ali opusti. Kot pravi Hofstadter, je bistvena lastnost inteligence zmožnost, da izstopi iz naloge, ki jo opravlja, in pregleda, kaj je storila (Hofstadter, 1979: 37). Prosto po Smithu, ki je podrobno analiziral vlogo samonanašanja [*self-reference*] v sistemih reprezentacije, bi lahko rekli, da refleksija lahko vpelje inteligenco v brezglavo učinkovitost (Smith, 1986). Sposobnost (človeške) refleksije je sicer videti omejena: vpogled v lastno delovanje ima svoje meje. Hofstadter domneva, da se nam vedno znova dogajajo situacije, v katerih reagiramo na isti neumen način zato, ker nimamo dovolj pregleda nad njimi, da bi opazili njihovo enakost (Hofstadter, 1979: 614). Toda podobno lahko velja tudi za refleksivno delovanje: tako kot ostaja slepo, mehanično delovanje ujeto vase, tako se tudi refleksija lahko ujame v sebi lastne zanke. Vsekakor pa je sposobnost refleksije vsaj nujni pogoj subjektivnosti, samoza-

vedanja ali zavesti (Uršič, 1985: 1569), po nekaterih pojmovanjih pa tudi zadostni pogoj. Tako Hofstadter meni, da jaz nastane, ko pridobi moč samorefleksije (Hofstadter, 1979: 709), Perlis pa pravi, da je zavest v osnovi posebna vrsta samonanašanja (Perlis, 1997: 514).

Če je sposobnost refleksije tako pomembna za človeško inteligenco in (samo)zavedanje, potem bi morala biti nekako na delu tudi v sistemih umetne inteligence. Pri teh sistemih se kakšna sposobnost običajno programira tako, da se najprej izdela bolj ali manj formalen opis te sposobnosti, tega pa se nato prevede v izbrani programski jezik. Vključitev sposobnosti refleksije v programe umetne inteligence bi tako zahtevala uporabo refleksivnega formalnega sistema, ki zmore določen vpogled v lastno delovanje. Oznaka "računalniška [*computational*] refleksija" sicer pokriva zelo raznoliko množico načinov, kako se program lahko "zaveda" sebe in mehanizma, ki ta program izvaja, ter vpliva na ta mehanizem, vendar bo tu govora predvsem o refleksiji, ki izhaja iz klasičnih sistemov formalne logike. Ta vrsta refleksije se prekriva z nekaterimi variantami računalniške refleksije na področju avtomatskega dokazovanja izrekov (Giunchiglia in Smaill, 1988) in (meta)logičnega programiranja (Bratko, 1990).

Ko se refleksivni sistem loti refleksije svoje dejavnosti, postane ta refleksija del njegove dejavnosti, in ta (refleksivna) dejavnost lahko postane predmet nadaljnje refleksije. Takšni refleksiji, ki poleg svojega siceršnjega predmeta zajema tudi samo sebe, bi lahko rekli dvojna refleksija. Enostaven psihološki primer bi bila, na primer, ugotovitev, da mi nagnjenost k refleksiji jemlje čas in energijo, ki bi ju lahko posvetil bolj objektnim dejavnostim. Ta vrsta "celovite" refleksije se sicer omenja v literaturi o osnovah umetne inteligence – Perlis ji pravi krepko [*strong*] samonanašanje (Perlis 1997) –, vendar tam ni ravno izrazito navzoča. Podobno velja za literaturo o sistemih formalne refleksije, v katerih se refleksija obravnava v zvezi z (ne)popolnostjo sistema. V nadaljevanju bo izvajanje omejeno na to – v primerjavi z računalniško – klasično formalno obravnavo refleksije. Sistemi, ki so jih raziskovali Gödel, Turing in kasneje Feferman, so orisani v naslednjem razdelku, nato pa je v tretjem razdelku nakazana formalna opredelitev ideje o možnosti bolj celovite refleksije. Osnovna ideja je ta, da bi moralo biti razširjanje nepopolnega refleksivnega sistema tudi samo (čim bolj) refleksivno. Splošna logična forma te ideje je morda nekoliko dvomljiva – spominja, na primer, na Johnsonov izrek o postavi goniča debelih volov (kdor debele vole goni, naj bo tudi sam debel), ali na zahtevo, naj bo kritika poezije tudi sama poetična (hvala, Meži) – toda ideja sama je povsem smiselna in ustreza naravi konstrukcij, ki vzpostavijo izhodiščno nepopolnost refleksivnega sistema.

2. Refleksija in nepopolnost

V tridesetih letih se je izkazalo, da so nekateri precej elementarni formalni sistemi sposobni določenega vpogleda vase. Tako je Gödel dokazal, da formalna aritmeti-

ka ne vsebuje le običajnih resnic o naravnih številih, temveč vsebuje tudi določene resnice o njej sami. Nekatere trditve o odnosih med števili – to so običajno precej zapleteni odnosi med precej velikimi števili – namreč hkrati šifrirajo določene trditve o sistemu teh trditev samem: na primer to, da kakšna trditev je ali ni dokazljiva iz njegovih aksiomov. Sistem torej lahko "gleda" samega sebe, svojo strukturo, vendar je pri tem omejen z zahtevo po neprotislovnosti. Če je namreč v sistemu hkrati dokazljiva kakšna trditev in njena negacija, potem po klasičnih zakonih logike iz tega sledi karkoli, in sistem je neuporaben ("vse je hkrati res in ni res"). Neprotisloven sistem pa ne more, kot je dokazal Gödel, zajeti določenih resnic o sebi in svojem siceršnjem predmetu (številih). Primer takšne resnice je ravno trditev neprotislovnosti sistema: če je sistem neprotisloven, potem svoje neprotislovnosti ne more dokazati (drugi Gödelov izrek). Ker je v aritmetičnem sistemu trditev njegove lastne neprotislovnosti šifrirana v neki (precej obskurni) trditvi o številih, ta rezultat pomeni, da tudi ta trditev o številih ni dokazljiva, če je sistem neprotisloven.

Pojem nepopolnosti, ki je značilna za refleksivne sisteme, se običajno bolj povezuje s prvim Gödelovim izrekom. Ta izrek se ukvarja s pogoji dokazljivosti stavka, ki trdi ravno svojo lastno nedokazljivost (in hkrati izraža določeno obskurno aritmetično trditev, vendar te dvojnosti interpretacije v nadaljevanju ne bom več izpostavljal). Gödel je ugotovil, da stavek, ki zanika lastno dokazljivost, ni dokazljiv, če je sistem konsistenten (neprotisloven). Če pa sistem ustreza še nekoliko strožji obliki zahteve konsistence, potem Gödelov stavek ni niti ovrgljiv, *tj*., ni dokazljiva niti njegova negacija. Oboje skupaj pomeni, da dovolj konsistenten refleksiven sistem vsebuje stavek, ki ni niti dokazljiv niti ovrgljiv. Tak sistem se imenuje nepopoln [*unvollständig*, *incomplete*]. Več o tem v dodatku, tu pa bi kazalo poudariti, da nepopolnost ni preprosto posledica dejstva, da je sistem refleksiven. Refleksivnost sama po sebi namreč ni odločilna: ključno je dejstvo, da sistem operira z negacijo. Gödelov stavek pač združuje tri komponente, od katerih sta refleksivni le prvi dve: formalizacija relacije dokazljivosti v sistemu s sredstvi sistema samega, konstrukcija stavka, ki govori o sebi, in uporaba negacije. Produkt teh komponent je stavek, ki o sebi trdi, da ni dokazljiv, in *ta* stavek je razlog za nepopolnost (stavek, ki bi o sebi trdil kaj pozitivnega – na primer, da je dokazljiv – ne bi povzročil nepopolnosti).

Za nadaljnje namene tega teksta pa je pomembno predvsem to, da je v svetu naravnih števil, ki smo se ga s formalno aritmetiko namenili formalizirati, Gödelov stavek dejansko resničen (utemeljitev, zakaj je tako, bi peljala v prevelik ovinek). Če naj torej sistem formalne aritmetike zajame vse resnice o naravnih številih, potem bomo sistem, ki je bližji temu idealu, dobili tako, da izhodiščnemu sistemu, recimo mu S, dodamo njegov Gödelov stavek, recimo mu G(S). Toda če je razširjeni sistem S+G(S) konsistenten, bo tudi ta sistem nepopoln, po istem kopitu kot prej sistem S sam. V njem bo namreč mogoče konstruirati nov Gödelov stavek, ki o sebi pravi, da ni dokazljiv v razširjenem sistemu, in v njem res ni dokazljiv, če

je ta sistem konsistenten.

Zgodba o nepopolnosti pa se tu ne konča oziroma se komaj začne: tudi sistem S+G(S)+G(S+G(S)) ima svoj Gödelov stavek, in tako naprej. Pri tem seveda ne gre za kakšen logični regres, temveč za povsem dobrodušno *pro*gresijo (regres bi nastal, če bi za to, da pridemo v nek sistem, že morali biti v naslednjem). Dodajanje Gödelovih stavkov se lahko nadaljuje poljubno daleč, saj vsakič le pripravi teren za konstrukcijo novega Gödelovega stavka. Obzorje, proti kateremu beži ta postopek, pa tudi ni navadna neskončnost: mogoče je povzeti sistem, ki bi nastal po neskončno mnogo korakih postopka, v nov sistem, ki bo spet imel svojo Gödelovo peto, in tako naprej. To je neskončni "Gödelodrom", po katerem dirkata duh in stroj v znanem argumentu o kognitivni prednosti človeškega duha pred formalnim sistemom, ki ga je nazadnje popularizíral Penrose (1989, 1994).

3. Refleksivne razširitve

Razširjanje sistema z dodajanjem njegovega Gödelovega stavka je v določenem smislu že refleksivno, je nekakšna refleksija sistema. Gödelov stavek je namreč ekvivalenten trditvi, da je sistem konsistenten (Feferman, 1995), tako da se z njegovim dodajanjem sistem razširi z določeno ugotovitvijo o sebi: z ugotovitvijo lastne konsistence, ki mu sicer ni dostopna, v kolikor je konsistenten (po drugem Gödelovem izreku). Sistem si seveda dejansko ne "prilasti" ugotovitve lastne konsistence, ker ta ugotovitev ne postane del *tega* sistema, saj njeno dodajanje proizvede nov sistem ("v hipu, ko bi si sistem prilastil trditev lastne konsistence, bi se, ravno skozi to prilastitev, že spremenil v drug sistem"). Vsekakor pa je razširjanje sistema z njegovim Gödelovim stavkom refleksivno v tem smislu, da se sistemu doda stavek, ki govori o tem sistemu samem. Dosti bolj refleksiven pa bi bil postopek, ki ne bi razširil sistema s stavkom, ki govori o tem sistemu, temveč s stavkom, ki "že" govori o sistemu, ki ga to dodajanje proizvede. Če stopicanje osnovnega postopka zapišemo z enačbo

$$S' = S + G(S),$$

potem bi refleksivno varianto zapisali v obliki

$$S' = S + G(S').$$

Po tej varianti se sistemu doda stavek, ki "vračuna" učinek lastnega dodajanja k sistemu: ni le Gödelov stavek sistema S, kateremu se doda, temveč sistema S+G', ki ga proizvede njegovo lastno dodajanje sistemu S. Stavek G(S') je sicer mogoče konstruirati, kar je posledica Kleenejevega izreka o rekurziji (Rogers, 1987: 187), toda tak sistem S' bo dejansko protisloven. Stavek G(S'), ki je eden od aksiomov sistema S', je namreč ekvivalenten trditvi neprotislovnosti tega sistema, drugi Gödelov izrek pa pravi, da trditev o lastni neprotislovnosti lahko vsebuje le protisloven sistem (neprotisloven sistem ne more dokazati lastne konsistence). Tako kot ima "statična" refleksija sistema določene meje (Gödelove in druge izreke), če

naj bo sistem konsistenten, tako ima tudi "dinamična" refleksija pri razširjanju sistema določene meje, če naj ohrani konsistenco sistema.

Prevelika doza refleksije torej pelje v protislovje, vendar to še ne pomeni, da ideja refleksivnega razširjanja ni smiselna in da krepka doza refleksije ni mogoča ali zaželena. Nasprotno, osnovni postopek razširitve sistema z dodajanjem njegovega Gödelovega stavka je globoko nerefleksiven v nekem temeljnem pomenu, namreč v tem, da ostaja "slep" za dejstvo, da vsak posamezni korak njegovega izvajanja zgolj reproducira okoliščine, ki omogočajo njegovo (ponovno) izvajanje. Bolj refleksiven postopek bi se "zavedel" tega, da vsakič proizvede nov nepopoln sistem, in bi nekako "vračunal" svoj lastni učinek: ne bi deloval le nad vsakokratnim sistemom, temveč bi se na nek način v njem reflektiral, tako da bi v osnovi deloval tudi nad samim seboj. Nekoliko bolj koherentno rečeno, refleksivni postopek bi znal dodati svoj opis oziroma opis svojega učinka k sistemu, nad katerim sicer deluje, in bi nato deloval nad tem refleksivno dopolnjenim sistemom. V fazi statične refleksije sistema je ravno ta prijem ključen pri konstrukciji stavka, ki govori o samem sebi: določen postopek (diagonalizacija) se uporabi na nečem, kar vsebuje opis učinka tega postopka (Hofstadter, 1979: 446-7). Podobno deluje Webbov refleksivni Turingov stroj, ki najprej požene podprogram, v katerem simulira samega sebe (Webb, 1980: 235). Obstoj takega stroja je, tako kot obstoj aksiomov, ki trdijo lastno konsistenco, posledica Kleenejevega izreka, ki tudi temelji na večkratni uporabi omenjenega postopka (diagonalizacije). Ideja, da naj bo razširjanje refleksivnega sistema tudi samo refleksivno, je tako povsem smiselna in popolnoma ustreza naravi Gödelovih konstrukcij.

Idejo, da naj bo razširjanje refleksivnega sistema tudi samo refleksivno, je mogoče razviti v vmesnem prostoru, ki ostaja odprt med minimalno refleksivnostjo osnovnega postopka in pretirano refleksivnostjo protislovne variante. Ta prostor pokriva shema

$$S' = S + G(S^*),$$

kjer je sistem S* nekje med sistemoma S in S'. Možna vmesna varianta je, na primer,

$$S' = S + G(S + G(S)),$$

pri kateri sistem S – namesto s stavkom G(S) – razširimo s stavkom G(S+G(S)). To lahko storimo, ker tudi stavek G(S+G(S)) ni dokazljiv v S, če G(S) ni, saj G(S+G(S)) implicira G(S). Če torej dokažemo G(S+G(S)), potem sledi tudi G(S), in obratno: če G(S) ni dokazljiv, tudi G(S+G(S)) ne more biti. Stavek G(S+G(S)) pa implicira G(S) zato, ker G(S+G(S)) o sebi pravi, da ni dokazljiv v S+G(S), da torej ni dokazljiv niti v S – če nekaj ni dokazljivo v določenem sistemu, ne more biti dokazljivo niti v manjšem sistemu –, to pa o sebi pravi G(S). Sistem S je torej mogoče razširiti ne le s stavkom G(S), temveč tudi s stavkom G(S+G(S)), rezultat pa je sistem S+G(S)+G(S+G(S)), ker dodajanje G(S+G(S)) implicitno doda tudi

njegovo posledico G(S).

Na prvi pogled se celo zdi, da bi pri razširitvi s stavkom G(S+G(S)) preskočili en korak osnovnega postopka in iz sistema S neposredno prestopili v S+G(S) +G(S+G(S)). Toda ta preskok je le navidezen, saj je pri formulaciji stavka G(S+G(S)) najprej treba izračunati sistem S+G(S), z njim pa stavek G(S). Ta varianta je torej le navidezno hitrejša, ker se prehod iz sistema S v sistem S+G(S) +G(S+G(S)) izvede tako, da postopek najprej znotraj sebe simulira prehod na vmesni sistem S+G(S). Podobno bi se dalo reči za postopke, ki izvajajo večje končne ali celo neskončne skoke, vendar je za to potreben bolj izdelan pojmovni aparat (kodiranje in preslikave (neskončnih) vrstnih števil).

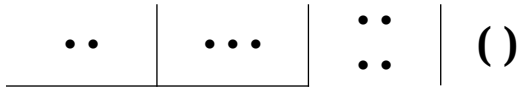
Pri nakazanih variantah refleksivne razširitve se nadalje utegne zdeti, da ne dosegajo povsem izhodiščne ideje refleksivnega razširjanja, ker ne omogočajo dejanskega preskakovanja vmesnih sistemov. Lahko bi rekli, da so ti postopki nekoliko preveč "ekstenzionalni", da bi bili resnično refleksivni: znotraj sebe izvajajo ustrezno zaporedje osnovnih korakov postopka, namesto da bi le, na osnovi opisa postopka, predvideli rezultat njegovega izvajanja – ne da bi ga dejansko izvedli – in nato presegli ta rezultat. Toda predvidevanje učinka nekega programa zahteva vsaj simulacijo njegovega izvajanja – če ne kar njegovo izvajanje samo –, tako da kakšna bolj idealna refleksija dejansko ni mogoča.

4. Sklep

Ideja, da naj bo razširjanje refleksivnega sistema tudi samo (čim bolj) refleksivno, je smiselna in izpeljiva, vendar dejansko ne prekaša enostavne ideje standardnega postopka razširitve. Zahteva neprotislovnosti omejuje refleksivnost razširitve na oblike, ki ne omogočajo hitrejšega razširjanja sistema.

Dodatek: formalni sistemi (aritmetike)

Gödel je konstruiral svoj stavek kot zadnjo formulo v zaporedju precej zapletenih aritmetičnih formul (njih 46). Beseda "formula" predvidoma že prikliče del tega, za kar pri formalnih sistemih gre, ostalo pa je, na primer, mogoče potegniti iz smisla, v katerem je šah bolj formalna igra od nogometa (pri šahu je povsem vseeno, kakšne objekte se premika, pri nogometu pa ni povsem vseeno, kakšen objekt se brca). Pri formalnem sistemu je osnovno to, da se pravila, po katerih se iz nekih izhodiščnih trditev izpeljujejo njihove posledice, lahko sklicujejo le na obliko zapisa trditev, ne pa na njihov pomen. Drugače rečeno, ves pomen, ki ga formalni sistem zajame, mora biti ekspliciran v sami obliki zapisa. Ker bi bilo pojasnilo kakšnega dejanskega sistema nekoliko preveč obsežno, vzemimo enostaven filmski zgled – formulo iz Zemeckisovega filma *Contact* (1997):



Že sama oblika zapisa – grupiranje in število pik – navaja na domnevo, da gre za neko trditev o številih 2, 3 in 4. Dejanski sistemi formalne aritmetike uporabljajo podobno sistematičen, minimalističen zapis številnikov, ki je le nekoliko manj slikoven – namesto niza

0, 1, 2, 3, 4, …

se, na primer, uporablja niz

0, 0’, 0’’, 0’’’, 0’’’’, …

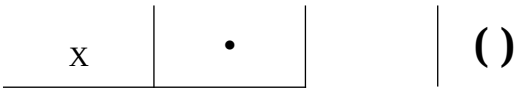
Ker so tudi ostali deli zgornje formule precej sugestivni, lahko nadalje domnevamo, da gre za zapis neenačbe

$2 + 3 \neq 4$,

točneje rečeno, za zapis metaaritmetične trditve (trditve o aritmetični trditvi)

“2 + 3 = 4” ni res.

Zgled pa je mogoče tudi razširiti z enostavnim zapisom osnovne aritmetične trditve (aksioma), ki ponazarja vlogo spremenljivk:



(nobeno število ne predhodi ničli, *tj*., katerokoli – X – število vzamemo, ni res, da bi njegov seštevek z 1 bil 0). Če uspemo na podobno elementaren način zapisati tudi ostale osnovne značilnosti naravnih števil (Peanove aksiome) in dodamo pravila sklepanja, ki se sklicujejo le na to obliko zapisa, dobimo sistem formalne aritmetike.

Prednost formalnega zapisa je ta, da se pri sklepanju, ki izhaja le iz oblike zapisa, lahko izključi možnost zmote – sklepanje postane mehansko in se načelno lahko prepusti stroju (računalniku). Da ne bo pomote: računalniki seveda že čisto dobro obvladajo računanje s konkretnimi števili, tu pa gre za dokazovanje splošnih trditev o številih – na primer izreka, da obstaja neskončno praštevil – in metateoretičnih izrekov, kakršen je Gödlov izrek (ki ga je tudi že dokazalo nekaj računalnikov oziroma programov). Nakazani postopek formalizacije pa tudi ni omejen na aritmetiko: na podoben način se sistematično opisuje tudi druge matematične ali nematematične teorije.

Ko je formalni sistem enkrat vzpostavljen, ga je mogoče naprej opazovati s povsem formalnega stališča, neodvisno od (številskega) pomena, ki smo ga imeli v mislih v fazi formalizacije. Lahko se, na primer, vprašamo, ali je sistem popoln, *tj*., ali je vsaka trditev bodisi dokazljiva bodisi ovrgljiva? Popolnost v tem smislu se včasih bolj eksplicitno imenuje *deduktivna* popolnost, ker gre za domet sklepanja (dedukcije) znotraj sistema: ali je s sklepanjem po pravilih sistema mogoče utemeljiti ali ovreči vsako trditev, formulirano v terminih sistema. Drugo vpraša-

nje pa je, kakšna je zveza med dokazljivostjo v sistemu in resničnostjo. Če je ta zveza v določenem smislu optimalna, se takemu sistemu tudi reče popoln. V primeru izhodiščne, številske interpretacije sistema je zveza med dokazljivostjo in resničnostjo optimalna, če je vse, kar je res v tej interpretaciji sistema, tudi formalno dokazljivo v njem. Popolnost te vrste – vse resnice so dokazljive – se včasih bolj eksplicitno imenuje *semantična* popolnost, ker gre za dokazljivost trditev, ki imajo določen pomen. Bolj pogosto pa se tako imenuje bolj abstraktna oblika zveze med dokazljivostjo in resničnostjo oziroma optimalne zveze med njima. Izhodiščni pomen sistema lahko namreč tudi popolnoma zanemarimo in se vprašamo, kako sama forma zapisa omejuje *možne* interpretacije sistema t.j. kako vse je mogoče interpretirati simbole sistema tako, da se ohrani resničnost osnovnih trditev (aksiomov). To je nadaljnji smisel formalnosti formalnega sistema, ko ga opazujemo le kot igro simbolov, v katero šele naknadna interpretacija vnese kakšen pomen. Na tej stopnji abstrakcije bo (semantično) popoln tak sistem, v katerem je dokazljivo vse, kar je resnično v vseh možnih interpretacijah sistema.

To idejo semantične popolnosti je mogoče razložiti še drugače. Ko namreč enkrat zanemarimo izhodiščni pomen sistema in se ukvarjamo le z *možnimi* pomeni, lahko še na drugačen način opredelimo relacijo logičnega izhajanja: A je posledica B, če je A res v vseh tistih (možnih) interpretacijah, v katerih je res tudi B. To relacijo naj bi na ravni čiste oblike ponavljala pravila sklepanja v formalnem sistemu: če je A posledica B v zgornjem smislu, potem naj bo A tudi izpeljivo iz B po formalnih pravilih sklepanja. Tako pridemo na idejo popolnega sistema v drugem, splošnem semantičnem smislu: kar je resnično v vseh interpretacijah sistema, naj bo tudi formalno dokazljivo. Drugače rečeno, kar je resnično v vseh interpretacijah, v katerih so resnični aksiomi sistema, naj bo tudi formalno izpeljivo iz njih.

Različni smisli popolnosti seveda ponujajo precej priložnosti za zmote in nesporazume, tako da je McCawley v svojem uvodu v logiko za jezikoslovce – zato da bi "zmanjšal verjetnost, da bo bralec predpostavil, da ima Gödelov izrek o nepopolnosti kaj opraviti s semantično popolnostjo" (McCawley, 1981: 74) – napisal poseben razdelek o vrstah popolnosti. Gödel je pač dokazal zgolj in samo *deduktivno* nepopolnost aritmetike (obstoj trditev, ki niso niti dokazljive niti ovrgljive). Potencialna zmeda pa je dejansko še hujša, ker se Gödel ni ustavil na tem, da *ni* dokazal semantične nepopolnosti aritmetike, temveč je – popolnoma nasprotno – dokazal njeno semantično *popolnost* (dokazljivost vsega, kar je res v vseh interpretacijah), in sicer, še preden je dokazal njeno (deduktivno) nepopolnost. Tako je nastala samo logikom razumljiva domislica, da je Gödel najprej dokazal popolnost, nato pa še nepopolnost aritmetike. Logična posledica tega srečanja (semantične) popolnosti in (deduktivne) nepopolnosti pa je naslednja: če (Gödlov) stavek ni dokazljiv, dokazljivo pa je vse, kar je res v vseh interpetacijah, potem obstaja interpretacija, v kateri stavek ni resničen (taki interpretaciji se včasih reče nestandarden model aritmetike).

damjan.bojadziev@ijs.si
http://nl.ijs.si/~damjan/me.html

Reflexive Extension of Reflexive Systems

Formalizing consciousness and intelligence requires a reflexive formal system, capable of insight into its own workings. Reflexivity is classicaly connected with incompleteness, and usually overcome in ways which are themselves not very reflexive. A more reflexive procedure might take into account its own effect, in a way similar to the initial introduction of reflexivity into the system (self-application of diagonalization). But such reflexive extension, if consistent, only performs within itself the steps of the basic non-reflexive procedure.
Keywords: reflexivity, Gödel sentence, incompleteness, extension, self-application.

Literatura

Bratko, I. (1990). *Prolog programming for Artificial Intelligence*. **KRAJ**: Addison-Wesley. Feferman, S. (1995). "Penrose's Gödelian argument". *Psyche,* 2 (7), HTML verzija na psyche.cs.monash.edu.au.

Giunchiglia, F. & Smaill, A. (1988). "Reflection in Constructive and Non-constructive Automated Reasoning". *International Workshop on Meta-Programming in Logic META*, str. 123-140.

Hofstadter, D. R. (1979). *Gödel, Escher, Bach – An Eternal Golden Braid*. **KRAJ**: Basic Books.

McCawley, J. D. (1981). *Everything that Linguists have Always Wanted to Know about Logic (but were ashamed to ask)*. **KRAJ**: University of Chicago Press.

Penrose, R. (1989). *The Emperor's New Mind*. **KRAJ**: Oxford University Press.

Penrose, R. (1994). *Shadows of the Mind*. KRAJ: Oxford University Press.

Perlis, D. (1997). "Consciousness as Self-Function". *Consciousness Studies,* 4 (5-6). str. 509-525.

Rogers, H. jr. (1967, 1987). *Theory of recursive functions and effective computability*. **KRAJ**: MIT Press.

Smith, B. (1986). "Varieties of Self-reference". V Halpern, J. Y. (ur.), *Theoretical Aspects of Reasoning about Knowledge*, **KRAJ**: Morgan Kaufmann.

Uršič, M. (1985). “Dialektični um ni ’naš rešitelj’“, *Nova Revija*, 43-4, str. 1569-1570.

Webb, J. C. (1980). *Mechanism, Mentalism and Metamathematics - An Essay on Finitism*. **KRAJ**: D. Reidel Publ. Co.

Filozofija duha

Janez Bregant
Pedagoška fakulteta Univerze v Maribor

SUPERVENIENCA

Sveta danes ne obravnavamo kot zbirko objektov, dogodkov in dejstev, med katerimi ni nobene zveze, ampak kot sistem s posebno zgradbo, katerega sestavni deli so med seboj povezani. "Glavna značilnost takšnih zvez je *odvisnost* (ali *določljivost*) – stvari so med seboj povezane tako, da so obstoj in lastnosti ene stvari *odvisni* od ali *določeni* z obstojem in lastnostmi drugih stvari." (Kim, 1993: 53) V sodobni filozofiji se najpomembnejši izmed takšnih odnosov imenuje supervenienca, uporablja pa se med drugim tudi za pojasnjevanje zveze med mentalnimi in fizičnimi lastnostmi. V članku bom predstavil eno izmed motivacij za supervenienco in njene vrste, razmerje med odvisnostjo in določljivostjo ter mesto supervenience v antiredukcionističnih teorijah.

Ključne besede: redukcionizem, antiredukcionizem, relacije, družina lastnosti, kovariacija lastnosti, možni svetovi, odvisnost/določljivost, redukcija.

> Lansko jesen je veliko prahu dvignila papeževa razglasitev škofa Slomška za blaženega. Veliko ljudi se je gotovo vprašalo, zakaj si je Slomšek to zaslužil. Če se izognemo verskim razlogom, ki so pripeljali do tega, bi lahko na splošno trdili, da je bil Slomšek razglašen za blaženega, ker je bil dober človek. Vendar, kaj pomeni *biti dober človek*? Nič drugega, kot biti med drugim skromen, pripravljen pomagati ljudem v stiski in ljubezniv. Tako je bil Slomšek dober, ker je imel omenjene lastnosti. Ideja je, da če se dve stvari (osebi) ne razlikujeta "zgoraj" – obe sta dobri –, potem se ne razlikujeta niti "spodaj" – obe sta skromni, pripravljeni pomagati ljudem v stistki in ljubeznivi. To je prva značilnost odnosa, najbolj znanega kot supervenienca, imenuje pa se kovariacija lastnosti. Poleg omenjene pa ima supervenienca še dve značilnosti: odvisnost ali določljivost in nereducibilnost, vse tri pa si bomo v članku podrobneje ogledali.

1. Motivacija za supervenienco in njene vrste

Oglejmo si kratek odlomek iz Hemingwayevega *Starec in morje*, ki sem ga kot izhodiščni primer uporabil že v enem izmed svojih prejšnjih člankov. (Bregant, 1998: 43) "Preden je zasadil ribi trnek v gobec, si je potisnil slamnik trdo na glavo, in zdaj ga je rezal v čelo. Bil je tudi žejen, spustil se je na kolena, pazeč, da bi ne potegnil sunkovito za vrv, pomaknil se je na sprednji konec, kolikor je mogel, in z roko dosegel steklenico z vodo. Odmašil jo je in malo pil. Potem je počival na sprednjem koncu. Počival je na jamboru z jadrom, ki ni bil postavljen, in skušal samo vzdržati, nič misliti." (Hemingway, 1959: 29-30)

Vprašanje, ki je za nas zanimivo, je, kaj povzroči pitje vode. Možna sta dva odgovora: prvi je intuitivni in pravi, da je to žeja, drugi pa je bolj izbran in pravi, da je to določeno možgansko stanje. Prepričan sem, da bi bil, če bi naredili anketo, odstotek tistih, ki bi na vprašanje, zakaj piješ, odgovorili, ker sem žejen, veliko višji kot odstotek tistih, ki bi na isto vprašanje odgovorili, ker sem v določenem možganskem stanju (dvomim, da bi tako, razen nekaterih filozofov, sploh kdo odgovoril). Če sprejmemo prvi odgovor, smo, ne da bi se zavedali, zelo verjetno sprejeli antiredukcionistično teorijo o razmerju med duhom in telesom, če pa sprejmemo drugega, smo, prav tako ne da bi se zavedali, sprejeli redukcionistično teorijo. Prva trdi, da mentalna stanja niso identična s fizičnimi in da tako mentalnih pojavov ne moremo reducirati na fizične, druga pa trdi prav nasprotno, in sicer, da mentalna stanja so identična s fizičnimi in da mentalne pojave lahko reduciramo na fizične.[1]

Antiredukcionizem in redukcionizem pa nista teoriji, ki se pojavljata le v filozofiji duha, ampak ju najdemo praktično na vseh področjih filozofije. Sicer v obeh vedno nastopata dve vrsti lastnosti, *lastnosti prvega* ali *nižjega reda* (v našem primeru je bilo to določeno možgansko stanje ali fizična lastnost) in *lastnosti drugega* ali *višjega reda* (v omenjenem primeru je bila to žeja ali mentalna lastnost), razlikujeta pa se v razumevanju razmerja med njima. Antiredukcionizem zagovarja njuno dvojnost – obstoj lastnosti prvega in drugega reda (v omenjenem primeru fizičnih in mentalnih lastnosti) –, redukcionizem pa – zaradi identičnosti lastnosti višjega reda z lastnostmi nižjega – neke vrste enojnost lastnosti; govorimo sicer o dveh vrstah lastnosti, vendar je lastnost drugega reda identična z lastnostjo prvega (v našem primeru mentalna lastnost s fizično).[2]

Toda antiredukcionisti so morali biti pri svojih trditvah previdni, saj so se morali zato, da ne bi zašli v redukcionizem, sklicevati na takšno relacijo med lastnostmi, ki bi preprečevala njihovo identičnost. Vendar to še ni bilo vse. Sklicevati so se morali tudi na takšno relacijo med lastnostmi, ki bi preprečevala dualizem, saj se antiredukcionizem, ko brani dvojnost lastnosti, močno nagiba k čisto drugi teoriji (dualizmu), katere glavna značilnost je zagovarjanje obstoja dveh substanc, ki sta med seboj različni in popolnoma neodvisni. Naenkrat so se znašli med redukcio-

[1] Podrobneje sem o razliki med antiredukcionizmom in redukcionizmom pisal v Bregant (1998).

[2] Pomembna je ločitev med redukcionizmom, ki zagovarja identičnost mentalnih in fizičnih lastnosti, kar zagotavlja obstoj enih in drugih, in eliminativizmom, ki zagovarja le obstoj fizičnih in popolnoma zanika obstoj mentalnih lastnosti.

nistično Scilo in dualistično Karibdo. Rešitev bi bila vpeljava takšne relacije med dvema vrstama lastnosti, ki bi preprečevala njuno identičost in hkrati zagotavljala njuno dvojnost brez nevarnosti padca v dualizem. Ideja je bila, da bi bila ena lastnost temeljna, druga pa odvisna, relacija med njima pa bila takšna, da bi temeljna določala odvisno. Tako se je rodila supervenienca.[3]

Nekateri avtorji so prepričani, da lahko zametke supervenience najdemo že pri Platonu in Aristotelu, večina pa se jih kljub temu strinja, da se nekaj, kar bi danes ustrezalo pojmu supervenienca, prvič pojavi šele pri angleškem moralnem filozofu Mooru, ki je v dvajsetih letih razmerje med moralnimi in opisnimi lastnostmi razumel takole: "... če dana stvar ima določeno intrinzično [notranjo] vrednost, potem jo ima v vseh pogojih, v vseh pogojih pa ima enako intrinzično vrednost tudi vse, kar je *točno takšno kot* dana stvar." (Moore, 1922: 261) Moore sam ni uporabljal izraza supervenienca, prvi, ki je to storil, je bil v petdesetih letih angleški moralni filozof Hare. "Vzemimo lastnost biti 'dober', katere značilnost je supervenienca. Predpostavimo, da je bil sv. Frančišek dober človek. Če trdimo to, je logično nemogoče hkrati trditi, da lahko obstaja nekdo, ki se nahaja v enakih okoliščinah kot sv. Frančišek in ki se obnaša enako kot sv. Frančišek, od njega pa se razlikuje le v tem, da ni dober." (Hare, 1952: 145) Hare govori o supervenienci kot o značilnosti pojma dober, čeprav je danes formulirana kot relacija, z njo pa je poskušal med drugim pokazati, da v moralni filozofiji ni možno reducirati moralnih lastnosti na opisne ali naturalistične. Tako je bila supervenienca prvič uporabljena kot dokaz zoper (naturalistični) redukcionizem. Dokončno pa se je supervenienca v sodobni filozofiji uveljavila v sedemdesetih letih, ko je Davidson razmerje med mentalnimi in fizičnimi lastnostmi opisal z naslednjimi besedami: "Čeprav opisano stališče zanika obstoj psihično-fizičnih zakonov, je kljub temu konsistentno z idejo, da so mentalni pojavi od fizičnih v določenem smislu odvisni ali da nad njimi supervenirajo. Takšna supervenienca se lahko razume tako, da ne moreta obstajati dva dogodka, ki sta enaka v vseh fizičnih pogledih, vendar različna v nekem mentalnem, ali da se neka stvar ne more spremeniti v mentalnem pogledu, ne da bi se spremenila tudi v fizičnem. Takšna odvisnost ali supervenienca ne dovoljuje redukcije psihičnih zakonov ali definicij na fizične. Če bi to dovoljevala, bi lahko moralne lastnosti reducirali na opisne, resničnost v formalnem sistemu pa na sintaktične lastnosti, *vemo* pa, da tega na splošno ne moremo storiti in supervenienca je dober razlog za to." (Davidson, 1995: 112, *glej* tudi Davidson, 1988: 16) Tudi Davidson je supervenienco uporabil kot dokaz zoper redukcijo, saj je z njo poskušal zavrniti vse, ki so prisegali na redukcijo mentalnih lastnosti na fizične.

Najlažje bomo razumeli, kakšna relacija supervenienca sploh je in kaj je njena prva značilnost, če jo bomo ponazorili z različnimi primeri. Oglejmo si tri primere z različnih področij filozofije – etike, filozofije duha in estetike. Za primer s po-

[3] Beseda prihaja iz latinščine, kjer *super-venire* pomeni priti nad nekaj; tako se tisto, kar supervenira vedno nahaja nad necim.

dročja etike vzemimo *moralno lastnost biti dober* in predpostavimo, da je bil Slomšek dober človek. Na vprašanje, zakaj je bil dober človek, bi verjetno odgovorili, da zato, ker je v takšnih in takšnih okoliščinah ravnal tako in tako – na primer, ko je vladala lakota in je bilo treba med vernike razdeliti hrano, je zase obdržal najmanjši del, ko je bilo treba pomagati pri delu, je rad priskočil na pomoč, in ko so verniki, ki so jih tlačili veleposestniki ali kapitalisti, potrebovali spodbudne besede, so jih našli pri njem. To lahko izrazimo tudi v pojmih *opisnih lastnosti* in rečemo, da je bil dober človek zato, ker je bil takšen in takšen, na primer, bil je skromen, vedno pripravljen pomagati in ljubezniv. Vendar če pravite, da je bil Slomšek dober človek zato, ker je imel omenjene lastnosti, morate za vsakega človeka, ki ima takšne lastnosti, prav tako trditi, da je dober. Iz tega sledi, da če se dva človeka ne razlikujeta v svojih opisnih lastnostih (oba sta, na primer, skromna, vedno pripravljena pomagati in ljubezniva), potem se ne razlikujeta niti v svojih moralnih lastnostih (oba sta dobra).[4]

Za primer s področja filozofije duha vzemimo *mentalno lastnost biti žejen*. Predpostavimo, da je Peter, tako kot starec v našem izhodiščnem primeru, žejen. Na vprašanje, zakaj je Peter žejen, bi odgovorili, da zato, ker je v takšnih in takšnih okoliščinah v tem in tem *fizičnem stanju* (mišljeno je možgansko stanje, ki je pri človeku odgovorno za realizacijo žeje), na primer možgansko stanje alfa 15. Toda če trdite, da je Peter žejen zato, ker je v možganskem stanju alfa 15, morate za vsakega človeka, ki je v možganskem stanju alfa 15, prav tako reči, da je žejen. Iz tega izhaja, da če se dva človeka ne razlikujeta v svojih fizičnih lastnostih (oba se, na primer, nahajata v možganskem stanju alfa 15), se ne razlikujeta niti v svojih mentalnih lastnostih (oba sta žejna).

Za primer s področja estetike vzemimo *estetsko lastnost biti lep* in predpostavimo, da je Mona Lisa lepa slika. Na vprašanje, zakaj je Mona Lisa lepa slika, bi verjetno odgovorili, da zato, ker ima takšne in takšne *opisne lastnosti* – ima, na primer, svojstveno pigmentacijo –, svetloba pada točno pod določenim kotom in ima svojstveno perspektivo. Vendar če pravite, da je Mona Lisa lepa slika zato, ker ima omenjene lastnosti, morate za vsako sliko, ki ima takšne lastnosti, prav tako trditi, da je lepa. Iz tega sledi, da če se dve sliki ne razlikujeta v svojih opisnih lastnostih (obe imata, na primer, svojstveno pigmentacijo, v obeh pada svetloba točno pod določenim kotom in obe imata svojstveno perspektivo), potem se ne razlikujeta niti v svojih estetskih lastnostih (obe sta lepi).

Opisne in fizične lastnosti so lastnosti prvega ali nižjega reda, moralne, mentalne in estetske lastnosti pa lastnosti drugega ali višjega reda. Če vemo, da supervenienca pomeni priti nad nekaj, moramo ugotoviti, katere lastnosti iz naših primerov pridejo nad katere. Iz hierarhične lestvice znanosti, na kateri se na dnu nahajajo fizika, kemija in biologija, ni težko zaključiti, da so opisne in fizične lastnosti

[4] V tem primeru nastopa ena moralna lastnost in tri opisne, tako da lahko le za tistega, ki je skromen, pripravljen pomagati in ljubezniv (konjunkcija opisnih), rečemo, da je dober (opisnih lastnosti je lahko manj ali več, odvisno od tega, koliko jih posameznik mora imeti, da mu lahko pripišemo določeno moralno ali kakšno drugo lastnost).

lastnosti prvega reda, moralne, mentalne in estetske lastnosti pa lastnosti drugega reda. Očitno je, da lastnosti višjega reda vedno pridejo nad lastnosti nižjega reda. Tiste, ki so zgoraj, se imenujejo supervenientne in so vedno odvisne od tistih, ki so spodaj (ali določene z njimi) in ki se imenujejo subvenientne ali bazične. Tako moralne in estetske lastnosti supervenirajo nad opisnimi, mentalne lastnosti pa nad fizičnimi. Zaključimo lahko, da je *supervenienca relacija odvisnosti ali določljivosti med dvema vrstama lastnosti*, lastnostmi prvega reda ali subvenientnimi in lastnostmi drugega reda ali supervenientnimi.

Če se vrnemo na naše primere, vidimo, da če sta oba, Slomšek in sv. Frančišek, skromna, pripravljena pomagati in ljubezniva, potem sta oba tudi dobra, iz česar sledi, da če se dve stvari ne razlikujeta v bazičnih lastnostih, se ne razlikujeta niti v supervenientnih. To je prva značilnost supervenience, na kratko omenjena že v uvodu, imenuje pa se *kovariacija lastnosti*. Kaj pa obratno, ali drži, da če se dve stvari ne razlikujeta glede na supervenientne lastnosti, se ne razlikujeta niti glede na bazične? Pri iskanju odgovora na to vprašanje si pomagajmo z našim (modificiranim Harejevim) primerom iz etike, da je bil Slomšek dober človek zato, ker je bil skromen, pripravljen pomagati in ljubezniv. Tisto, kar dela Slomška in kogarkoli drugega dobrega, je kombinacija (konjunkcija) omenjenih vrlin. S shemo A lahko to ponazorimo tako:

A

dober

|

skromen **in** *pripravljen pomagati* **in** *ljubezniv*

Slika nam pokaže, da je supervenientna lastnost *biti dober*, bazična pa konjunkcija *biti skromen* in *pripravljen pomagati* in *biti ljubezniv*.

Toda tudi za Sokrata pravimo, da je bil dober človek, vendar ne zato, ker je bil skromen, pripravljen pomagati in ljubezniv, ampak zato, ker je bil pogumen, iskren in pošten. Tisto, kar dela Sokrata in kogarkoli drugega dobrega, je prav tako kombinacija posebnih vrlin, čeprav ne enakih, kot pri Slomšku. Tako imata oba, Slomšek in Sokrat, enako supervenientno lastnost, vendar različni bazični, ki pa sta *obe* zadostni za to, da posamezniku pripišemo supervenientno lastnost.[5] (*Glej* Kim, 1993: 65) S pomočjo sheme B bi lahko to predstavili tako:

B

dober

|

ali

[5] Ker lahko isto supervenientno lastnost realizirajo razlicne bazične iz iste družine, imenujemo takšno bazo *večvrstna* ali *večkratna* [ang. *multiple*].

skromen **in** *pripravljen pomagati* **in** *ljubezniv* *pogumen* **in** *iskren* **in** *pošten*

Med obe bazični lastnosti, ki sta v resnici konjunkciji različnih vrlin, smo postavili veznik *ali*, ki nam takoj odkrije, da je supervenientna lastnost v bistvu disjunktivna lastnost. Slika nam jasno pokaže, da je supervenientna lastnost *biti dober*, bazična pa disjunkcija (*biti skromen* in *pripravljen pomagati* in *biti ljubezniv*) ali (*biti pogumen* in *iskren* in *pošten*).[6]

Kakšen je potem odgovor na zastavljeno vprašanje? Ni dvoma, da če se dve osebi ne razlikujeta v bazičnih lastnostih, se ne razlikujeta niti v supervenientnih, saj v nobenem primeru, niti če je Peter skromen, pripravljen pomagati in ljubezniv, niti če je **ali** skromen, pripravljen pomagati in ljubezniv **ali** pa pogumen, iskren in pošten (niti po shemi A niti po shemi B), ne rabimo nobenega dodatnega (neodvisnega) dokaza za to, da je dober. Da pa bi implikacija držala tudi v obratni smeri, moramo predpostaviti, da so *samo* tiste osebe, ki imajo omenjene bazične lastnosti, dobre. Po shemi A so dobri samo tisti, ki so skromni, pripravljeni pomagati in ljubeznivi (tukaj vzamemo kot eno, novo lastnost to konjunkcijo lastnosti), po shemi B pa samo tisti, ki so **ali** skromni, pripravljeni pomagati in ljubeznivi **ali** pa pogumni, iskreni in pošteni (tukaj pa vzamemo kot eno, novo lastnost to disjunkcijo lastnosti). Tako dobimo v obeh primerih *popolni bazi* za supervenientno lastnost. Kakor hitro pa nam je znana popolna baza za supervenientno lastnost, to, da če se dve osebi ne razlikujeta v supervenientnih, se ne razlikujeta niti v bazičnih, vemo brez kakšnega dodatnega (neodvisnega) razloga, saj če je, na primer, po shemi A Peter dober, vemo, da je tudi skromen, pripravljen pomagati in ljubezniv, ker če nima omenjenih bazičnih lastnosti, tudi dober ni, in če je po shemi B Peter dober, vemo, da je **ali** skromen, pripravljen pomagati in ljubezniv **ali** pa pogumen, iskren in pošten, ker če nima ene izmed teh dveh lastnosti, ki sestavljata bazično, tudi dober ni. Tako implikacija sicer drži tudi v obratni smeri, toda vsaj po shemi B kljub temu še vedno ne vemo, katero izmed obeh lastnosti, ki sestavljata bazično, Peter, če je dober, resnično ima.

Omeniti moramo, da je zaradi večje razumljivosti v vseh primerih vedno nastopala le ena lastnost, da pa, ko govorimo o supervenienci, ne mislimo na to, da, na primer, samo ena mentalna lastnost supervenira nad fizično, ampak da nad fizičnimi lastnostmi supervenirajo vse mentalne. Pri razlaganju supervenience se zaradi večje enostavnosti lahko zatečemo k primerom, v katerih nastopa samo ena lastnost z nekega področja, zapomniti pa si moramo, da v resnici eno nad drugim vedno supervenirata celi področji (vse njune lastnosti). Verjetno bi se vsi strinjali, da se, na primer, človekovo mentalno življenje pojavlja kot celota, v kateri so mentalna stanja med seboj povezana. Zato se, kadar govorimo o supevenienci,

[6] Da bi bilo vse skupaj še enostavnejše (rešili bi se konjunkcije), lahko za prvi primer (shemo A) vzamemo kot supervenientno lastnost *biti žejen*, kot bazično pa *biti v možganskem stanju alfa 15*, za drugi primer (shemo B) pa kot supervenientno lastnost spet *biti žejen*, kot bazično pa (glede na to, da imajo, na primer, ljudje in plazilci v glavi drugačno razporeditev nevronov, malenkost drugačna razporeditev nevronov pa je značilna celo za dva človeka*) biti v možganskem stanju alfa 15* **ali** *biti v možganskem stanju beta 30*.

običajno uporablja izraz *družina lastnosti*, ki nam pove, da so vse lastnosti z nekega področja v "sorodstveni" zvezi.

Glede na to, kako izrazimo razmerje med bazičnimi in supervenientnimi lastnostmi, pa ločimo štiri vrste supervenienc, ki se med seboj razlikujejo po moči. Najbolje je, da si vsako izmed njih ogledamo s pomočjo primerov. Za ogled prve vzemimo kot primer Jano, ki vidi rdeče jabolko. Predpostavimo, da je Jana, ko vidi rdeče, v možganskem stanju alfa 30. Če je možno, da je ena oseba, ko vidi rdeče, v drugem možganskem stanju kot Jana, to je, možno (zamisljivo) **je**, da obstaja Mojca, ki je, ko vidi rdeče jabolko, v možganskem stanju alfa 31 (in je – ko vidi, na primer, zeleno jabolko – v možganskem stanju alfa 30), govorimo o *šibki supervenienci*. Tako rdeče šibko supervenira nad možganskim stanjem alfa 30. Za šibko supervenienco je značilno, da velja v vsaj enem možnem svetu, kar pomeni, da obstaja vsaj en svet, v katerem so vsi, ko vidijo rdeče, v enakem možganskem stanju, t.j. v možganskem stanju alfa 30. Njena definicija je naslednja: *A šibko supervenira nad B, če in samo če vsaj za en možen svet velja, da če se katerikoli x in y ne razlikujeta glede na B, potem se ne razlikujeta niti glede na A.* (Kim, 1993: 58) (A in B sta vedno družini lastnosti, x in y pa posameznika, ki jima lastnosti iz obeh družin pripisujemo.) Vendar šibko supervenienco spremljajo težave, ki so posledica njene glavne značilnosti. Predpostavimo, da se igrate Boga (če se strinjate s tem, da je on stvarnik vsega živega in "mrtvega") in ustvarjate svetove, v katere postavljate posameznike. Šibka supervenienca vam preprečuje, da bi v **dejanski svet** postavili Jano in Mojco, ki se ne bi razlikovali glede na fizično (obe bi bili, na primer, v možganskem stanju alfa 30), bi pa se razlikovali glede na mentalno (Jana bi videla rdeče, Mojca pa zeleno), ne preprečuje pa vam, da bi postavili Jano in Mojco, ki se ne bi razlikovali glede na fizično, bi pa se razlikovali glede na mentalno, v **druge (možne) svetove**. Iz tega je razvidno, da lahko šibka supervenienca, zaradi pogoja, ki ga vsebuje, velja le *znotraj dejanskega sveta*, v drugih možnih svetovih pa ne, kar je njena bistvena značilnost. Težave, ki iz nje izhajajo lahko na primeru razmerja med mentalnim in fizičnim, čeprav veljajo za vsa področja in vse lastnosti, strnemo v naslednje: šibka supervenienca dovoljuje obstoj svetov, ki so v vseh fizičnih pogledih točno takšni kot dejanski, od dejanskega pa se kljub temu razlikujejo, in sicer v tem, da imajo drugačno mentalno življenje (na primer, Jana iz dejanskega sveta in Mojca iz možnega sveta* se ne razlikujeta v nobenem fizičnem pogledu, toda Jana iz dejanskega sveta vidi, ko je v možganskem stanju alfa 30, rdeče, Mojca iz možnega sveta* pa, ko je v enakem možganskem stanju, zeleno) ali v tem, da v njih mentalnega življenja sploh ni (na primer, Jana iz dejanskega sveta in Mojca iz možnega sveta* sta fizična duplikata, vendar Jana v dejanskem svetu ima mentalno življenje, Mojca v možnem svetu* pa ne). (*Glej* Kim, 1993: 60-61 & Kim, 1995)

Za ogled druge vrste supervenience vzemimo podoben primer, in sicer Petra, ki vidi rumeno banano. Predpostavimo, da je Peter, ko vidi rumeno, v možganskem stanju alfa 40. Če je možno, da so vse osebe, ko vidijo rumeno, v možganskem

stanju alfa 40, to je, **ni** možno (zamisljivo), da bi obstajal Marko, ki bi bil, ko bi videl rumeno banano, v možganskem stanju alfa 41, govorimo o *močni supervenienci*. Tako rumeno močno supervenira nad možganskim stanjem alfa 40. Za močno supervenienco je značilno, da velja v vseh možnih svetovih, kar pomeni, da so vsi v vseh možnih svetovih, ko vidijo rumeno, v enakem možganskem stanju, to je v možganskem stanju alfa 40. Njena definicija je naslednja: *A močno supervenira nad B, če in samo če za vse možne svetove velja, da če se katerikoli x in y ne razlikujeta glede na B, potem se ne razlikujeta niti glede na A*. (Berčić, 1988: 516) Kaj je njena glavna značilnost? Da bi našli odgovor na to vprašanje, se vrnimo na igro, ki smo jo vzeli kot primer pri ilustraciji značilnosti šibke supervenience. Močna supervenienca vam tako kot šibka preprečuje, da bi v dejanski svet postavili Petra in Marka, ki se ne bi razlikovala glede na fizično (oba bi bila, na primer, v možganskem stanju alfa 40), bi pa se razlikovala glede na mentalno (Peter bi videl rumeno, Marko pa modro), vendar vam močna supervenienca za razliko od šibke, preprečuje tudi, da bi postavili Petra in Marka, ki se ne bi razlikovala glede na fizično, bi pa se razlikovala glede na mentalno, v druge (možne) svetove. V primerjavi s šibko supervenienco močna zaradi pogoja, ki ga vsebuje, velja tako znotraj dejanskega sveta, kot tudi v *vseh drugih možnih svetovih* (lahko bi rekli, da gre *preko svetov*), kar je njena osnovna značilnost. Za razliko od šibke supervenience pa močna, ker velja v vseh možnih svetovih, izpolni tudi pogoj, ki je izražen v definiciji supervenience – bazične lastnosti morajo določati supervenientne v takšnem smislu, da so s tem, ko so enkrat določene prve, določene tudi druge – saj ni možno, da bi se lahko supeveniente lastnosti, potem ko so bazične že določene, med seboj poljubno razlikovale.

Motivacija za nastanek tretje in četrte vrste supervenience je bil odgovor na vprašanje, ali se vsebina misli nanaša (je odvisna) na zunanji svet.[7] Dva najpomembnejša odgovora lahko najenostavneje prikažemo s pomočjo naslednjega Putnamovega primera. Predpostavimo, da obstaja planet, ki je natančna kopija Zemlje, in se imenuje Zemlja dvojčica. Vse na kopiji je tako, kot na originalu, samo da tekočina, ki je videti kot voda in se imenuje voda, na Zemlji dvojčici ni sestavljena iz dveh atamov vodika in enega atoma kisika kot na Zemlji, ampak iz po enega atoma X, Y in Z. V Mariboru (na Zemlji) želi Peter, ki ne pozna kemije in ki je ravno odigral partijo badmintona, popiti požirek vode (H_2O). Prav tako želi tudi Petrov dvojnik v Mariboru kopiji na Zemlji dvojčici po odigrani partiji badmintona popiti požirek vode (XYZ). Peter in njegov dvojnik sta sicer v enakem mentalnem (*notranjem*) stanju (oba *želita/nameravata* popiti požirek vode), razlikovala pa naj bi se glede na predmet (**vsebino**) njunih misli, ki se nahaja *zunaj* njiju – predmet Petrove misli je voda, ki je H_2O, predmet misli njegovega dvojnika pa je voda, ki je XYZ. (*Glej* Miščević, Markič, 1998: 73) Putnam iz tega sklepa, da vsebina misli ni v možganih, kar pomeni, da se nahaja zunaj nas. Takšno stališče se imenuje *eksternalizem*, vsebina, ki je odvisna od zunanjega sveta, pa *široka*

[7] Mentalna stanja se na splošno nanašajo na določen predmet ali situacijo; zato imajo vsebino in se imenujejo vsebinska ali intencionalna stanja. (*Glej* Miščević, Markič, 1998: 72-74).

vsebina. Vendar se nekateri avtorji s takšnim odgovorom ne strinjajo in trdijo, da je najpomembnejše pojasniti, zakaj se Peter in njegov dvojnik obnašata na enak način. Oba sta prepričana, da je njuna voda brez barve vonja in okusa, lahko bi rekli, da delita stereotip, ki je skupen obema vodama. To, kar je skupno Petru in njegovemu dvojniku (stereotip o vodah), imenujejo *ozka vsebina* (ki se nahaja v njunih možganih), omenjeni filozofi pa so prepričani, da se fizična duplikata obnašata na enak način ravno zato, ker imata enako ozko vsebino. (*Glej* Miščević, Markič: 1998, 74) Široka in ozka vsebina pa sta botrovali nastanku tretje in četrte vrste supervenience. Najprej si oglejmo tretjo. Videli smo, da se Peter in njegov dvojnik nista razlikovala niti v fizičnih pogledih in niti glede na ozko vsebino mentalnih stanj – oba sta imela enake fizične lastnosti in oba sta bila prepričana, da je njuna voda brez barve, vonja in okusa. Da bi razumeli to vrsto supervenience, ki se neposredno ne nanaša na posameznike, ampak na svetove, moramo to izraziti v pojmih svetov. Tako dobimo, da sta bili Zemlja in Zemlja dvojčica enaki tako glede na fizične lastnosti posameznikov kot tudi glede na ozke vsebine njihovih mentalnih stanj. Vendar to še ni dovolj. Oba planeta bi morala biti zato, da bi bila enaka vsaj v nekem mentalnem pogledu, enaka tudi v *vseh* fizičnih pogledih (ne le glede na fizične lastnosti posameznikov), kar pomeni, da bi morala imeti Peter in njegov dvojnik enaki tudi široki vsebini, z drugimi besedami, v obeh svetovih bi voda morala imeti enako kemično zgradbo.[8] Če ni možno, da bi obstajal svet, ki bil enak kot dejanski v **vseh** fizičnih pogledih,[9] toda drugačen v nefizičnih (bioloških, mentalnih, ekonomskih itd.), govorimo o *globalni supervenienci*. V tem primeru nefizično globalno supervenira nad fizičnim. Za globalno supervenienco je značilno, da gre preko svetov, njena definicija pa je naslednja: *A globalno supervenira nad B, če in samo če za katerakoli dva svetova, ki se ne razlikujeta glede na B, velja, da se ne razlikujeta niti glede na A*. (Kim, 1993: 68)

Oglejmo si še četrto vrste supervenience. Vprašanje, ki ga lahko postavimo, je, ali je ta vrsta, če je globalna supervenienca odvisna od široke vsebine, mogoče odvisna od ozke? Videli smo, da se Peter in njegov dvojnik sicer nista razlikovala v nobenem fizičnem pogledu, sta se pa razlikovala glede na široko vsebino – oba sta imela enake fizične lastnosti, toda različna predmeta misli, saj se je pred Petrom nahajala H_2O, pred njegovim dvojnikom pa XYZ. Podoben primer je Mona Lisa in njena kopija. Original in kopija se ne razlikujeta v fizičnih lastnostih (predpostavimo, da imajo barve na obeh enako strukturo), razlikujeta pa se v vrednosti. Zakaj? Ker je prvo naslikal Leonardo da Vinci, drugo pa, na primer, študent akademije za likovno umetnost. Vidimo, da to, ali predmet ima določeno lastnost, ni odvisno le od njegove fizične zgradbe, ampak tudi od okolja, tradicije ali zgodovine. (*Glej* Chalmers, 1996: 34) Iz tega lahko izpeljemo pogoj, ki ga mora lastnost za to, da bi supervenirala lokalno, izpolniti, in to je, da ne sme biti odvisna od široke vsebine. Tako nam ostane ozka. Vendar za razliko od globalne

[8] Če kemična zgradba vode v obeh svetovih ni ista, je za *eksternaliste* po tej vrsti supervenience možno, da ima, na primer, Petrov dvojnik drugačno mentalno življenje ali pa ga sploh nima.

[9] Na identičnost v takšnem smislu vpliva že najmanjša fizična sprememba v svetu, kot, na primer, to, da v dejanskem svetu list recikliranega papirja vsebuje en atom vodika več kot njegov dvojnik v možnem svetu*.

supervenience razmerja med fizičnimi lastnostmi in ozkimi vsebinami mentalnih stanj posameznikov ne rabimo izraziti v pojmih svetov, saj se ta vrsta supervenience ne nanaša na svetove, ampak na posameznike. Videli smo, da se Peter in njegov dvojnik nista razlikovala niti v fizičnih pogledih in niti glede na ozko vsebino mentalnih stanj – oba sta imela enake fizične lastnosti in oba sta bila prepričana, da je njuna voda brez barve, vonja in okusa. Sklepamo lahko, da če se original iz dejanskega sveta, ki pripada naravni vrsti (homo sapiens) in njegov dvojnik iz možnega sveta* ne razlikujeta v fizičnih lastnostih, se ne razlikujeta niti v mentalnih. Če ni možno, da bi obstajal dvojnik, ki bi bil enak kot original glede na fizične lastnosti, toda drugačen glede na mentalne, govorimo o *lokalni supervenienci*. V tem primeru mentalno lokalno supervenira nad fizičnim. Za šibko supervenienco je značilno, da velja v vseh možnih svetovih za enake naravne vrste (področja), njena definicija pa je naslednja: *A lokalno supervenira nad B (za naravno vrsto C), čče za katerakoli dva posameznika iz naravne vrste C, ki se ne razlikujeta glede na A, velja, da se ne razlikujeta niti glede na B.*[10] (Berčić, 1988: 516)

2. Razmerje med določljivostjo in odvisnostjo

Supervenienca se tradicionalno razume kot relacija odvisnosti ali določljivosti med dvema vrstama lastnosti, pri čemer se med odvisnostjo in določljivostjo ne dela nobene razlike. To se ima za drugo značilnost supervenience; prva je bila, če se še spomnite, kovariacija lastnosti, ki pravi, da če se dve stvari ne razlikujte v bazičnih lastnostih, se ne razlikjute niti v supervenientnih. Kim pravi, da je "glavna značilnost takšnih zvez *odvisnost* (ali *določjivost*) – stvari so med seboj povezane tako, da so obstoj in lastnosti ene stvari *odvisni* od ali *določeni* z obstojem in lastnostmi drugih stvari". (Kim, 1993: 53) Čeprav je obravnavanje odvisnosti in določljivost kot enake relacije vse prej kot neobičajno, pa se vsi s tem ne strinjajo.

Oglejmo si Grimesove razloge zoper identičnost odvisnosti in določljivosti. Vzemimo kot primer sistem zakonov S, v katerem se lahko S_2 pojavi le, če se je pred njim pojavil S_1, čeprav se S_2 ne pojavi vedno, ko se je pojavil S_1. V tem primeru je S_2 odvisen od S_1, saj če se ne pojavi S_1, se ne more pojavi niti S_2. Toda S_2 ni določen s S_1, saj se lahko S_1 pojavi, ne da bi se pojavil S_2. (Grimes: 1991, 83) Za lažje razumevanje njegovega primera vzemite naš sistem cestnoprometnih predpisov (S), v katerem plačate kazen za prevoženo rdečo luč (S_2) le, če ste rdečo luč v resnici prevozili (S_1), čeprav kazni za prevoženo rdečo luč (S_2) ne plačate vedno, ko ste rdečo luč prevozili (S_1). (Če vas, na primer, policija ne zaloti, kazni gotovo ne plačate.) V tem primeru je plačilo kazni za prevoženo rdečo luč (S_2) odvisno od tega, ali ste rdečo luč v resnici prevozili[11] (S_1), saj če je niste, kazni ne boste plačali. Toda plačilo kazni za prevoženo rdečo luč (S_2) ni določeno s tem, ali ste

[10] Chalmers predlaga delitev na globalno in lokalno, ki se od omenjenih ne razlikuje, ter na logično in nomično, ki je drugačna od delitve na močno in šibko, saj v njiju ne nastopajo *posamezniki*, ampak *situacije*. (*Glej* Chalmers, 1996: 34-37).

[11] Plačilo kazni za prevoženo rdečo luč ni odvisno od tega, ali vas je ustavila policija, saj če vas policija ustavi, vi pa niste prevozili rdeče luči, kazni (za to) gotovo ne boste plačali.

rdečo luč v resnici prevozili (S_1), saj lahko prevozite rdečo luč (S_1), ne da bi za to plačali kazen (S_2). Iz tega sledi dvoje: (i) če je plačilo kazni za prevoženo rdečo luč (S_2) odvisno od tega, ali ste rdečo luč v resnici prevozili (S_1), mora biti prevožena rdeča luč (S_1) nujni pogoj za plačilo kazni (S_2) in (ii) če pa *bi* plačilo kazni za prevoženo rdečo luč (S_2) bilo določeno s tem, ali ste rdečo luč v resnici prevozili (S_1), bi bila prevožena rdeča luč (S_1) zadostni pogoj za plačilo kazni (S_2). Tako sta po Grimesovem mnenju odvisnost in določljivost različni relaciji.

Vprašanje, ki se sedaj postavlja, je, katero relacijo izražajo standardne definicije supervenience. Grimes vzame kot temeljni definiciji supervenience *lokalistično* (ki je nam znana kot močna) in *holistično* (ki je nam znana kot globalna). Lokalistična definicija pravi, da A supervenira nad B, če in sami če za vse možne svetove velja, da če se objekti ne razlikujejo glede na B, se ne razlikujejo niti glede na A. (Grimes, 1991: 81) Holistična pa pravi, da A supervenira nad B, če in samo če se svetovi, ki se ne razlikujejo glede na B, ne razlikujejo niti glede na A. (Grimes, 1991: 82) Vzemimo kot primer mentalne lastnosti, ki po obeh definicijah supervenirajo nad fizičnimi. Predpostavimo, da je žeja disjunktivna lastnost in da jo lahko realizirajo le tri možganska stanja: alfa 15, beta 30 ali gama 45. Sklepamo lahko, da če je objekt (posameznik) v kateremkoli izmed omenjenih možganskih stanj, je to *zadosti*, da je žejen. V tem primeru je žeja *določena* z možganskimi stanji alfa 15, beta 30 in gama 45. Če pa je **možno**, da je posameznik žejen, ne da bi bil v kateremkoli izmed omenjenih možganskih stanj (na primer duhovi), je jasno, da možganska stanja alfa 15, beta 30 ali gama 45 *niso nujni* pogoj za to, da je nekdo (nekaj) žejen. V tem primeru žeja *ni odvisna* od omenjenih možganskih stanj. Zaključimo lahko, da temeljni definiciji supervenience izražata določljivost in ne odvisnost. Obe vsebujeta idejo, da je nerazlikovanje glede na B zadosti za nerazlikovanje glede na A, in tako dovoljujeta, da je A določen z B-jem, ne dovoljujeta pa, da je A odvisen od B-ja, saj nerazlikovanje glede na B (kot je pokazal naš primer) ni nujno za nerazlikovanje glede na A. Takšno supervenienco Grimes imenuje *supervenienca z določljivostjo* (v literaturi se, ko se govori o supervenienci, običajno misli na takšno supervenienco).[12] (Grimes, 1991: 86)

Supervenienca z določljivostjo je primerna za reševanje različnih filozofskih problemov. Videli smo, da je konsistentna s supervenientnimi lastnostmi, ki imajo večvrstne ali večkratne baze,[13] v naslednjem poglavju pa si bomo ogledali, ali je mogoče konsistentna z antiredukcionizmom. Vendar obstaja predvsem v materialistični filozofiji duha ključni problem, ki ga s takšno supervenienco ni mogoče rešiti. Na kratko si ga oglejmo. Vzemimo Petra in Marka in predpostavimo, da ima Peter normalen barvni spekter, v katerem je, na primer, rdeča rdeča, zelena pa zelena, Marko pa obrnjenega, kjer je rdeča zelena, zelena pa rdeča. Če pred njiju postavimo rdeč paradižnik, bo, čeprav bodo njune fizične lastnosti popolnoma enake, Peter videl, da je rdeč, to je imel bo subjektivno kvalitativno izkustvo rde-

[12] Vse vrste supervenienc, ki smo si jih ogledali v prejšnjem poglavju, so bile prav takšne.
[13] Glej primer s Slomškom in Sokratom v prvem poglavju.

čosti,[14] Marko pa, da je zelen. To se zdi več kot le logično možno, saj se dogaja v vsakodnevnem življenju. Težava je, da takšen obrnjen spekter, ker predpostavlja nerazlikovanje v fizičnih (bazičnih) lastnostih, toda razlikovanje v mentalnih (supervenientnih), ni konsistenten s supervenienco z določljivostjo, ki zaradi nerazlikovanja v bazičnih lastnostih zahteva nerazlikovanje tudi v supervenientnih. Grimes celo pravi, da "je [možnost obrnjenega barvnega spektra] vodila teoretike o supervenienci k na videz herojski nalogi – poskusiti najti dokaz, da obrnjen barvni spekter ni možen". (Grimes, 1991: 88)

Kljub temu pa si vsi tako težkega bremena, kot je dokazovanje, da obrnjen barvni spekter ni možen, niso naprtili. Problem nekonsistentnosti supervenince z določljivostjo in obrnjenega barvnega spektra so poskušali rešiti s sklicevanjem na to, da Petrovo in Markovo možgansko stanje funkcionalno nista popolnoma enaki, zato ni čudno, da nista popolnoma enaki niti njuni mentalni stanji. Tako so se izognili superveninci z določljivostjo, ki zaradi nerazlikovanja v bazičnih lastnostih zahteva tudi nerazlikovanje tudi v supervenientnih.

3. Mesto supervenience v antiredukcionističnih teorijah

Prva, ki sta bila odgovorna za uporabo supervenience zoper redukcionistične teorije, sta bila, kot sem že omenil, Moore in Hare, ki sta z njeno pomočjo dokazovala, da etični naturalizem, ki je bil takrat v moralni filozofiji glavna teorija, ne drži. Njuna ideja o supervenienci moralnih lastnosti nad naturalističnimi, s čimer se izognemo redukcionizmu in dualizmu, je postopoma pridobivala vse več zagovornikov ter se razširila tudi na druga filozofska področja. Vendar vse skupaj ni tako preprosto, kot se zdi, osnovni vprašanji pa sta, kaj razumemo s pojmom redukcije ali katero vrsto redukcije imamo v mislih in katera vrsta supervenience z njo naj ne bi bila konsistentna ter bi nam tako zagotovila željeno dvojnost mentalnih in fizičnih lastnosti. Pri iskanju odgovorov na ti vprašanji se bomo osredotočili na filozofijo duha, predvsem zato, ker se nam in antiredukcionistom verjetno zdi očitno, da imajo mentalna stanja kljub drugačnemu mnenju redukcionistov (ti trdijo, da so mentalna identična s fizičnimi in da imajo vzročno moč v resnici fizična) imajo vzročno moč – pitje vode, na primer, povzroči žeja, kar se lepo odraža tudi v vsakodnevnem govorjenju in za kar si prizadevajo tudi antiredukcionisti, ne pa določeno možgansko stanje –, čeprav mogoče razen naše intuicije za to nimamo nobenega drugega dokaza. Pa si oglejmo, ali je supervenienca resnično konsistentna z antiredukcionizmom, kar naj bi bila njena tretja značilnost (prvo in drugo, kovariacijo lastnosti in določljivost ali odvisnost, smo si že ogledali), ali pa gre mogoče kljub vsemu za relacijo, ki ne preprečuje redukcionizma.

Kot vzorčni model se je pri iskanju odgovora na prvo vprašanje, kaj razumemo s pojmom redukcija, uveljavila redukcija termodinamike na mehaniko. Znanstveniki so pred teoretičnimi in eksperimentalnimi raziskavami v 19. stoletju trdili, da

[14] Za subjektivna kvalitativna ali fenomenalna izkustva (*pl*. qualia, *sing*. quale) se je v slovenščini zadnje čase uveljavil izraz *takšnost*. (*Glej* Miščević, Markič, 1998: 81-85; Nagel, 1990: 399-410; Jackson, 1995: 180-189).

se termodinamika in mehanika ukvarjata z dvema različnima področjema v fiziki. Termodinamika (sekundarna teorija) naj bi se ukvarjala s toploto, mislili so, da je toplota substanca, ki prehaja s toplih na hladna telesa, mehanika (primarna teorija) pa naj bi se ukvarjala z učinkovanjem enih mirujočih ali gibajočih se teles na druga mirujoča ali gibajoča se telesa. Tako se termodinamike naj ne bi dalo reducirati na mehaniko. Toda teoretične in eksperimentalne raziskave v 19. stoletju so odkrile, da je vsak del (trd, tekoč ali plinast) sestavljen iz manjših delov (atomov ali molekul), ki se gibljejo skladno s principi mehanike. Prehajanje toplote s toplih na hladna telesa je bilo mogoče pojasniti z gibanjem atomov in molekul. Tako je bilo mogoče toploto identificirati z gibanjem in termodinamiko z mehaniko ali toploto reducirati na gibanje in termodinamiko na mehaniko. Iz primera sta lepo vidna oba pogoja, ki morata biti za takšno redukcijo izpolnjena: (i) kadar sekundarna teorija T_2 vsebuje določene izraze, ki jih primarna teorija T_1 ne vsebuje, govorimo o heterogeni redukciji, in da bi prišlo do heterogene redukcije T_1 na T_2, moramo izraze iz T_2 prevesti v jezik teorije T_1 (*pogoj povezljivosti*), in (ii) ko so izrazi, ki jih vsebuje samo sekundarna teorija, zamenjani z izrazi iz primarne teorije, s katerimi so povezani (ko je izpolnjen povezovalni pogoj), lahko sekundarno teorijo logično izpeljemo iz primarne teorije (*pogoj izpeljivosti*). (*Glej* Nagel, 1982: 346-347)

Redukcionisti mislijo, da je analogen primeru s termodinamiko in mehaniko primer s psihologijo in nevrofiziologijo (fiziko). Znanstveniki v nevroloških znanostih so podobno kot znanstveniki v fiziki pred teoretičnimi in eksperimentalnimi raziskavami trdili, da se psihologija in nevrofiziologija ukvarjata z dvema različnima področjema. Psihologija naj bi se ukvarjala z mentalnimi stanji, nevrofiziologija pa z nevrofiziološkimi. Tako se psihologije naj ne bi dalo reducirati na nevrofiziologijo (fiziko). Toda teoretične in eksperimentalne raziskave v nevroloških znanostih so odkrile, da ko se pojavi mentalno, se pojavi tudi ustrezno fizično stanje, in kako sta mentalno in ustrezno fizično stanje povezana. Žejo bi lahko pojasnili z ustreznim možganskim stanjem. Tako bi lahko mentalna stanja identificirali s fizičnimi in psihologijo s fiziko ali mentalna stanja reducirali na fizična in psihologijo na fiziko. Takšna redukcija, ki jo Nagel definira kot "pojasnitev ene teorije (ali enega sistema eksperimentalnih zakonov), ki velja na enem področju raziskovanja, z drugo teorijo (ali drugim sistemom eksperimentalnih zakonov), ki velja na istem ali na drugem področju raziskovanja" (Nagel, 1982: 338), se imenuje *nomološka redukcija*.[15] Možna bi bila, če bi za vsako mentalno lastnost našli nomološko ekvivalentno fizično lastnost, kar Kim imenuje *zahteva po močni povezljivosti*, izrazi pa tako: "Za vsako mentalno lastnost M obstaja takšna fizična lastnost P, da *nujno* sistem uprimeri M v t, čče v t uprimeri P." (Kim, 1995: 579) Skladno s tem modelom bi bila redukcija mentalnih lastnosti na fizične v bistvu redukcija zakonov iz psihologije na (v končni fazi) zakone iz fizike.

Ostalo nam je še drugo vprašanje, katera vrsta supervenience ni konsistentna z

[15] Za podrobnosti o nomološki redukciji *glej* Fodor (1981: 128) in Kim (1993: 150-151).

nomološko redukcijo, ki ga lahko glede na omenjeno Kimovo zahtevo preoblikujemo v vprašanje, katera vrsta supervenience ni konsistentna z idejo o močni povezljivosti mentalnih in fizičnih lastnosti. Na prvi pogled se zdi, da je kandidatka šibka supervenienca, ki očitno ne izpolni zahteve po močni povezljivosti, saj velja le znotraj enega (mogoče dejanskega) sveta in tako nima primerne modalne moči. Slednje pa je hkrati tudi njena največja težava. Tako je takoj jasno, da šibka supervenienca zaradi težav, opisanih v prvem poglavju, kljub temu da ni konsistentna z omenjeno Kimovo zahtevo, za antiredukcionizem ni prava (dolgotrajna) rešitev. Zato moramo prave kandidatke iskati med ostalimi vrstami supervenienc, ki vse imajo ustrezno modalno moč, toda najti eno, ki ni konsistentna z redukcionizmom, ni tako lahka naloga. Prva izmed njih, ki jo lahko prav tako odpišemo, je lokalna supervenienca. Po svoji modalni moči bi sicer bila ustrezna (ker gre preko svetov, se izogne težavam, ki doletijo šibko supervenienco), toda ker je vedno omejena le na določeno naravno vrsto ali področje, na primer na mentalna stanja pri ljudeh in ne na mentalna stanja na sploh, za razpravo o mentalnem in fizičnem na globalni ravni nima pravega pomena.[16] Tako nam ostaneta le še dve, ki imata primerno modalno moč in ki se nanašata na mentalno in fizično na globalni ravni, močna in globalna supervenienca.

Pri ogledu prve nam bo v pomoč naslednja definicija supervenience: M supervenira nad P, če in samo če "nujno za vsako lastnost M v *M*, če ima katerikoli x M, potem obstaja lastnost P v *P*, ki jo x prav tako ima, in če ima karkoli P, je *nujno*, da ima tudi M."[17] (Kim, 1995: 579, *glej* tudi Kim, 1993: 141) Supervenienco, ki ustreza tej definiciji, lahko imenujemo *močna supervenienca s predpostavko materializma*. Pove nam, da subjekt ali objekt vedno, ko realizira določeno mentalno stanje, realizira tudi določeno fizično stanje – na primer, človek je vedno, ko je žejen, v možganskem stanju alfa 15, plazilec je vedno, ko je žejen, v možganskem stanju beta 30, Marsovec je vedno, ko je žejen, v možganskem stanju gama 45 itd. Slika, ki jo dobimo, je takšna, da za vsako supervenientno lasnost M obstaja množica bazičnih lastnosti P_1, P_2, P_3..., izmed katerih je vsaka zadostna za realizacijo supervenientne. Če predpostavimo, da je disjunkcija $P_1 \vee P_2 \vee P_3$ (označimo jo z $\vee$P) popolna baza supervenientne lastnosti M, vidimo, da lahko M reduciramo na $\vee$P, kar pomeni, da močna supervenienca izpolni zahtevo po močni povezljivosti mentalnega in fizičnega.[18]

Ker se zdi, da močna supervenienca ni relacija, ki bi zagotavljala antiredukcionizem, so nekateri njegovi zagovorniki poskušali najti rešitev v globalni supervenienci. Na prvi pogled se zdi ta vrsta supervenience zelo obetavna, saj ne predpostavlja zveze med vrstami mentalnih in vrstami fizičnih lastnosti, ampak le med mentalnim kot celoto in fizičnim kot celoto. Ker tako ni konsistentna z zahtevo

[16] Globalna raven pomeni govorjenje o mentalnem in fizičnem na sploh ne glede na pripadnost vrsti ali področju, za razliko od lokalne, kjer se raziskujejo mentalni in fizični pojavi posamezne vrste ali področja.

[17] *M* je področje psihologije, *P* pa področje fizike.

[18] Za podrobnosti o disjunktivnih lastnostih *glej* primer s Slomškom in Sokratom v prvem poglavju, o njihovi redukciji pa Kim (1992).

po močni povezljivosti lastnosti, so poskušali nekateri filozofi definirati materializem kot "ne obstajata svetova, ki sta enaka v fizičnih pogledih, toda različna v nekem mentalnem". (Kim, 1993: 85) Pri vseh motiv za definicijo materializma v pojmih globalne supervenience mogoče res ni bil antiredukcionizem, težko pa se je znebiti občutka, da to velja vsaj za nekatere izmed njih. Ali je to tista vrsta supervenience, ki je nekonsistentna z redukcionizmom? Preden na to odgovorimo, si oglejmo naslednji primer. Predpostavimo, da se dejanski in možni svet* razlikujeta le v eni nepomembni fizični lastnosti, recimo v dejanskem ima reciklirani list papirja en atom vodika več kot v možnem. Po močni supervenienci Peter in njegov dvojnik kljub temu imata enako mentalno življenje, saj se po njej lastnosti pripisujejo posameznikom, in če se dva ne razlikujeta v fizičnih, se niti v mentalnih (verjetno nihče ne misli, da je en atom vodika več v recikliranem papirju dejanskega sveta Petrova fizična lastnost). Po globalni supervenienci pa Peter in njegov dvojnik nimata nujno enakega mentalnega življenja, ker se po njej lastnosti pripisujejo svetovom, in če se dva razlikujeta v nepomembni fizični lastnosti, kot je omenjena, se lahko razlikujeta tudi v neki bolj ali manj pomembni mentalni – na primer, Peter v dejanskem svetu ima lahko normalno mentalno življenje, njegov dvojnik pa lahko trpi za obrnjenim barvnim spektrom ali pa je popolnoma brez mentalnega življenja (prvo še ni tako hudo, zato pa je drugo zaskrbljujoče). Tako je omenjena definicija materializma konsistentna z idejo, da če sta dva svetova različna v fizičnem pogledu, in to ne glede na to, kako majhnem in nepomembnem, sta različna tudi v nekem bolj ali manj pomembnem mentalnem. Očitno je, da je globalna supervenienca kot relacija, v kateri bi lahko zadovoljivo izrazili razmerje med mentalnim in fizičnim, prešibka. Kim pravi: "Ni zelo verjetno, da bi materialisti omenjene posledice [globalne supervenience] obravnavali kot nekaj, kar je združljivo z njihovmi materialističnimi načeli, saj se zdi, da niso združljive s trditvijo, da je mentalno v celoti določeno s fizičnim. (Kim, 1993: 86) Vidimo, da tudi globalna supervenienca za antiredukcionista ni nobena rešitev.

Zaključimo lahko, da supervenienca ni relacija, ki bi zagotavljala antiredukcionizem, kar se ji že od vsega začetka pripisuje, in da je mogoče le mit, ki je nastal v želji po izognitvi grozečemu redukcionizmu.

SUPERVENIENCE

Supervenince is a philosophical concept used in formultions of philosophical doctrines and arguments. It is usually connected with three ideas – covariance of properties, dependency or determination and nonreducibility. The article introduces each of them using different examples from our everyday life and arguing that dependency is not the same as determination as well as that nonreducibility is rather a myth than a true feature of supervenience.

Keywords: reductionism, anti-reductionism, relations, family of properties, covariance of properties, possible worlds, dependency/determination, reduction.

Literatura

Berčić, B. (1988). "Supervenienca". *Filozofska istraživanja*, 25, str. 507-520.

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

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

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

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

Fodor, J.A. (1981). *Representations*. Brighton: The Harvester Press.

Grimes, T. R. (1991). "Supervenience, Detrmination and Dependecy". *Philosophical Studies*, 62, str. 81-92.

Hare, R. M. (1952). *The Language of Morals*. London: Oxford University Press.

Hemingway, E. (1959). *Starec in morje*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Jackson, F. (1995). "What Mary didn't know". V Moser P. K, Trout J. D. (ur.), *Contemporary Materialism*, London: Routledge, str. 180-189.

Kim, J. (1992). "Multiple Realization and The Metaphysics of Reduction". *Philosophy and Phenomenological Research* LII/1, str. 1-26.

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

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

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

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

Moore, G. E. (1922). *Philosophical Studies*. London: Routledge and Kegan Paul.

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

Nagel, T. (1990). "Kako je biti netopir". V Hofstadter, D., Dennett, D., (ur.), *Oko duha*, Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 399-410.

Teller, P. (1995). “Supervenience”. V Sosa, E., Kim, J. (ur.), *Companion to Metaphysics*, Oxford: Basil Blackwell, str. 484-486.

Frank Jackson
prevedel Ciril Kosednar

EPIFENOMENALNE TAKšNOSTI[*]

Ne moremo zanikati tega, da so fizika, kemija in biologija priskrbele veliko informacij o nas samih in o svetu, v katerem živimo. Za takšno vrsto informacij in za informacije, ki iz nje avtomatsko izvirajo, bom uporabljal izraz "fizikalna informacija". Če mi, na primer, nevrolog pove dovolj o procesih, ki potekajo v mojem živčnem sistemu, in o povezavi teh procesov z dogodki v svetu, s tem, kaj se je zgodilo v preteklosti in se bo verjetno zgodilo v prihodnosti, s tem, kaj se dogaja z drugimi podobnimi in drugačnimi organizmi in podobno, potem mi govori – če sem seveda dovolj pameten, da vse to na primeren način združim – o tem, kar najpogosteje imenujemo funkcionalna vloga teh stanj v meni samem (in na splošno v drugih organizmih v podobnih primerih). Tudi to informacijo in informacije, ki so ji podobne, bom imenoval "fizikalne".

Nikakor ne mislim, da te bežne opazke tvorijo definicijo "fizikalne informacije" in soodnosnih pojmov fizične lastnosti, fizičnega procesa itn., ampak pokazati na to, kaj imam v mislih. Dobro je znano, da obstajajo problemi glede natančne definicije teh pojmov in tako tudi glede trditve fizikalizma, ki pravi, da so vse (pravilne) informacije fizikalne.[1] Vprašanje definicije pa bom uporabil za bližnjico k osrednjim problemom, o katerih želim razpravljati v tem članku. Sem, kot se včasih temu reče, "oboževalec takšnosti". Mislim namreč, da obstajajo nekatere značilnosti – še posebej – telesnih občutkov, pa tudi nekaterih zaznavnih izkustev, ki jih ne zajame nobena količina, ki je zgolj fizikalna informacija. Povejte mi vse fizično, kar je treba povedati o tem, kaj se dogaja v živih možganih, o vrstah možganskih stanj, o njihovih funkcionalnih vlogah, o njihovi povezavi s tem, kaj se dogaja ob nekem drugem času in kaj se dogaja v drugih možganih itn., toda naj sem pri povezovanju vseh teh podatkov še tako pameten, mi kljub vsemu 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 ali gledanja neba.

Obstajajo številni privrženci takšnosti in nekateri izmed njih trdijo, da je njihovo zavračanje fizikalizma nesporna intuicija.[2] Mislim, da so takšni ljudje do sebe krivični. Njihov argument, s katerim zavračajo fizikalizem, je naslednji. Nič, kar

[1*] F. Jackson, "Epiphenomenal Qualia", prvič objavljeno v *Philosophical Quaterly* 32 (1982), str. 127-136; prevedeno po objavi v zborniku *Mind and Cognition*, ki je izšel leta 1990 pri založbi Basil Blackwell pod uredništvom W. G. Lycana, str. 469-477. – op. prev.

[2] Glej, na primer, D. H. Mellor, "Materialism and phenomenal qualities", *Aristotelian Society Supp.*, Vol. 47 (1973), str. 107-119 in J. W. Cornman, *Materialism and Sensations*, New Haven in London, 1971.

lahko poveš o fizikalni vrsti, ne zajema, na primer, vonja vrtnic. Torej je fizikalizem neresničen. Za nas je to popolnoma dober argument. Očitno ne gre za vprašanje njegove veljavnosti, pa tudi premisa je zanje in zame intuitivno očitno resnična.

Vendar moram priznati, da je s polemičnega gledišča argument šibek. Na našo nesrečo pa je veliko takih, ki se jim premisa ne zdi intuitivno očitna. Tako je naša naloga, da ponudimo argument, katerega premise so očitne za vse ali vsaj za čim več filozofov, ki se s tem ukvarjajo. To bom poskušal narediti v prvem razdelku z argumentom, ki ga bom imenoval "argument iz znanja". V drugem razdelku bom ta argument primerjal z modalnim argumentom, v tretjem razdelku pa s "kako je biti ..." argumentom. V četrtem razdelku se bom ukvarjal z vprašanjem vzročne vloge takšnosti. Glavni dejavnik, ki preprečuje ljudem, da bi dopuščali takšnosti, je prepričanje, da bi jim morala biti dana vzročna vloga glede na fizični svet in še posebno glede na možgane.[3] To je težko narediti, ne da bi bili videti kot nekdo, ki verjame v pravljična bitja. V četrtem razdelku si prizadevam ugovor odvrniti z dokazovanjem, da je stališče o tem, da so takšnosti lahko epifenomenalne, popolnoma možno.

1. Argument iz znanja

Ljudje se glede svojih sposobnosti razlikovanja barv med seboj precej razlikujemo. Predpostavimo, da pri poskusu katalogiziranja te razlike odkrijemo Freda, ki ima boljši barvni vid od kogarkoli na seznamu. Naredi razločke, ki jih je kdorkoli kdajkoli naredil, poleg tega pa tudi tiste, za katere mi sploh ne moremo upati, da bi jih naredili. Pokažite mu kup zrelih paradižnikov in popolnoma dosledno jih bo razvrstil v dve približno enaki skupini. To je, če bi mu zavezali oči, razmetali paradižnike, mu spet odvezali oči in ga prosili, naj jih spet razvrsti, bi jih razvrstil v natanko isti skupini kot prej.

Če ga vprašamo, kako to naredi, nam bo pojasnil, da se mu vsi zreli paradižniki v kupu pač ne zdijo enake barve in da je podobno tudi s številnimi drugimi predmeti, ki jih mi razvrščamo kot rdeče. Fred vidi dve barvi tam, kjer mi vidimo eno in zaradi tega je za svojo lastno uporabo, da bi označil razliko, razvil tudi dve besedi "rdeče$_1$" in "rdeče$_2$". Pove nam lahko tudi to, da je pogostokrat poskušal poučiti svoje prijatelje o razliki med rdečim$_1$ in rdečim$_2$, vendar mu je spodletelo in je sklepal, da je ostali svet barvno slep za rdeče$_1$-rdeče$_2$ – morda je bil delno uspešen pri poučevanju svojih otrok, vendar to za našo razpravo ni pomembno. Fred nam vsekakor pojasnjuje, da bi bilo samo zaradi tega, ker se "rdeče" pojavlja v obeh poimenovanjih, povsem zmotno misliti, da sta "rdeče$_1$" in "rdeče$_2$" le odtenka ene barve. Skupen izraz "rdeče" uporablja le zaradi tega, da bi lažje ustrezal naši omejeni uporabi. Zanj sta rdeče$_1$ in rdeče$_2$ ravno tako različni druga od druge in od vseh ostalih barv, kot sta med seboj in od vseh ostalih barv različni rumena in modra. To podpira tudi njegovo razločevalno obnašanje: z največjo lahkoto bo v

[3] Še posebej v razpravi, vendar glej, na primer, Keith Campbell, *Metaphysics*, Belmont, 1976, str. 67.

obsežnem razponu opazovalnih okoliščinah oddelil rdeče$_1$ paradižnike od rdečih$_2$ paradižnikov. Poleg tega bi raziskovanje fiziološkega temelja Fredove nenavadne sposobnosti odkrilo, da je njegov optični sistem sposoben razločiti dve skupini valovnih dolžin v rdečem spektru tako ostro, kot smo mi sposobni razločiti rumeno od modre.[4]

Mislim, da bi morali priznati, da Fred lahko vidi – in to dejansko – vsaj eno barvo več kot mi; rdeča$_1$ je različna barva od rdeče$_2$. Mi smo za Freda to, kar je za nas nekdo, ki je popolnoma slep za razliko med rdečo in zeleno. Zgodba H. G. Wellsa "Dežela slepote" je zgodba o osebi, ki vidi, živi pa v skupnosti, kjer so vsi ostali slepi.[5] Ta oseba nikakor ne more prepričati drugih, da lahko vidi in da ima to posebno čutilo. Skupnost zasmehuje to čutilo kot popolnoma nedojemljivo in obravnava njeno sposobnost, da se izogne padcu v jarek ali da zmaga v pretepu itn., kot natanko to sposobnost in nič več. Podobno napako kot ljudje v zgodbi bi naredili sami, če bi zavrnili, da lahko Fred vidi eno barvo več kot mi.

Kakšno vrsto izkustva ima Fred, ko vidi rdečo$_1$ in rdečo$_2$? Kakšna je ta nova barva ali barvi? To bi očitno radi vedeli, toda ne vemo. Zdi se, da nam nobena količina fizikalne informacije o Fredovih možganih in njegovem optičnem sistemu tega ne more povedati. Nemara ugotovimo, da se Fredovi čepki različno odzivajo na določene svetlobne valove v rdečem spektru, ki pri nas ne povzročijo nobene spremembe (ali pa ima Fred morda poseben čepek), kar vodi do širšega obsega tistih možganskih stanj, ki so odgovorna za Fredovo vidno razločevalno obnašanje. Toda to nam ne pove ničesar o tem, kar hočemo v resnici vedeti o njegovem barvnem izkustvu. V barvnem izkustvu je nekaj, česar mi ne vemo. Vendar mi vemo – tako lahko predpostavljamo – vse o Fredovem telesu, njegovem obnašanju in dispozicijah za obnašanje, notranji fiziologiji in vse o njegovi zgodovini ter povezavi z drugimi, kar je možno dati v fizikalnih razlagah osebe. Imamo vse fizikalne informacije. Torej, znanje o vsem tem *ni* vse znanje o Fredu. Iz tega sledi, da fizikalizem nekaj spregleda.

Da bi ta sklep okrepili, si predstavljajmo, da smo kot rezultat našega raziskovanja Fredovega notranjega delovanja odkrili način, kako lahko naredimo fiziologijo slehernika, ki je v ustreznih vidikih podobna Fredovi; ali pa, da Fred podari svoje telo znanosti, po njegovi smrti pa smo zmožni njegov optični sistem presaditi v nekoga drugega – podrobnosti spet niso pomembne. Pomembno je, da bi tako dogajanje vzbudilo neznansko zanimanje. Ljudje bi govorili: "Končno bomo izvedeli, kako je videti posebno barvo in kaj je tisto, v čemer se je Fred od nas razlikoval in o čemer si je na vso moč tako dolgo prizadeval nekaj povedati." Potem ne more biti res, da smo ves čas o Fredu vedeli vse. Toda *ex hypothesi* smo o njem ves čas vedeli vse, kar igra kako vlogo v fizikalistični shemi. Torej fizikalistična shema nekaj spregleda.

[4] *Glej*, na primer, D. C. Dennet, "Current issues in the philosophy of mind", *American Philosophical Quarterly*, 15 (1978), str. 249- 261.

[5] Če vam je ljubše, postavite to in podobne podrobne določitve v okvir Landove teorije. Glej, na primer, Edwin H. Land, "Experiments in color vision", *Scientific American*, 200 (5. maj 1959), str. 84-99.

Povejmo to takole. *Po* operaciji bomo o Fredu, še posebno o njegovem barvnem izkustvu, vedeli *več*. Toda pred tem smo imeli vse fizikalne informacije, ki smo si jih lahko želeli, o njegovem telesu in možganih in dejansko vse, kar je kdajkoli igralo kako vlogo v fizikalističnih razlagah duha in zavesti. Torej obstaja še nekaj več od vsega tega, kar je potrebno vedeti. Zato je fizikalizem nepopoln.

Primer s Fredom in novimi barvami je kajpada predvsem retorično sredstvo. Enako poanto lahko dosežemo tudi z normalnimi ljudmi in običajnimi barvami. Marija je sijajna znanstvenica, ki je zaradi katerihkoli razlogov prisiljena raziskovati svet iz črno bele sobe *preko* črno belega televizijskega ekrana. Specializira se za nevrofiziologijo vida in si pridobi o tem – tako predpostavimo –, kaj se dogaja z nami, ko zremo v rdeč paradižnik ali v nebo in pri tem uporabljamo izraze, kot so "rdeče", "modro" itn., vse fizikalne informacije, ki se jih da pridobiti. Odkrije, na primer, ravno katere kombinacije valovne dolžine barve neba vzdražijo očesno mrežnico in kako to *preko* osrednjega živčnega sistema povzroči krčenje glasilk in izdih zraka iz pljuč, kar se kaže v izgovorjavi stavka "Nebo je modro". (Težko je zanikati, da je načelno možno pridobiti vse te fizikalne informacije preko črnobelih televizorjev, saj bi drugače *Open University* morala *nujno* uporabljati barvne.)

Kaj se bo zgodilo, ko bomo Marijo izpustili iz črnobele sobe ali pa bo dobila barvni televizijski sprejemnik? Ali se bo kaj *naučila* ali ne? Zdi se očitno, da se bo naučila nekaj o svetu in o naših vizualnih doživetjih sveta. Toda potem moramo reči, da je bilo njeno prejšnje védenje nepopolno. Vendar pa je v sobi imela *vse* fizikalne informacije. *Torej*, obstaja še nekaj več od tega, kar je treba imeti, in zato je fizikalizem zmoten.

Jasno je, da lahko argument iz znanja uporabimo tudi za okus, sluh, telesne občutke in na splošno za različna psihična stanja, za katera pravimo, da imajo (kot mnogi ljudje rečejo) boleče občutke, pojavne značilnosti ali pa takšnosti. Sklep v vsakem takem primeru je, da so takšnosti izpuščene iz fizikalistične zgodbe. Polemična moč argumenta iz znanja je v tem, da je tako težko zanikati osrednjo trditev, da ima nekdo lahko vse fizikalne informacije, ne da bi s tem imel vse informacije, ki jih je treba imeti.

2. Modalni argument

Z modalnim argumentom mislim na naslednjo vrsto argumenta.[6] Skeptiki glede eksistence drugih duhov ne delajo napake v deduktivni logiki, karkoli drugega že utegne biti narobe z njihovim stališčem. Iz nobene količine fizikalne informacije o drugih *logično ne sledi*, da se on ali ona zavedata ali da karkoli čutita. Potemtakem obstaja možni svet z organizmi, ki so nam popolnoma enaki v vseh fizičnih pogledih (spomnimo se, da to vključuje funkcionalna stanja, fizikalno zgodovino itd.), vendar pa se od nas temeljito razlikujejo v tem, da sploh nimajo nikakršnega

[6] H. G. Wells, *The Country of the Blind and Other Stories*, London.

zavestnega psihičnega življenja. Kaj je torej to, kar mi imamo, oni pa ne? *Po predpostavki* ni to nič fizičnega. V vseh fizičnih pogledih smo si popolnoma enaki. Torej smo mi več kot zgolj fizični organizmi. Tako je fizikalizem neresničen.[7]

Modalnemu argumentu včasih ugovarjajo, da napačno razume fizikalizem, na temelju tega, da ta nauk predlagajo kot *kontingentno* resnico.[8] Toda to pomeni samo, da fizikalist svojo trditev omejuje na *nekatere* možne svetove, vključno – še posebej – z našim. Tako je modalni argument usmerjen samo proti tej šibkejši trditvi. Če imamo mi v *našem* svetu – pustimo bitja v kateremkoli drugem svetu ob strani – v primerjavi z našimi fizičnimi kopijami v drugih možnih svetovih značilnosti, ki jih one nimajo, potem imamo nefizične značilnosti ali takšnosti. Težava modalnega argumenta je prej to, da temelji na dvomljivi modalni intuiciji. Dvomljivi zato, ker je sporna. Nekateri preprosto zanikajo, da bi v drugih možnih svetovih lahko obstajale naše fizične kopije, ki pa navzlic temu nimajo zavesti. Razen tega vsaj ena oseba, ki je nekoč imela takšno intuicijo, sedaj o njej dvomi.[9]

Utegne se zdeti, da štetje, koliko je takšnih ljudi, ni pravi pristop k razpravi o modalnem argumentu. Toda pri iskanju odgovorov na vprašanja v zvezi z modalnimi intuicijami pogosto ne moremo storiti nič boljšega, poleg tega pa ne smemo pozabiti, da je bil naš začetni cilj poiskati argument, ki bi bil za razpravo najkoristnejši. Seveda lahko *kot* protagonisti argumenta iz znanja omenjeno modalno intuicijo sprejmemo. Toda to bi bila *posledica* tega, da že imamo argument za sklep, da so takšnosti iz fizikalistične zgodbe izpuščene, ne pa naš razlog za ta sklep. Razen tega vso zadevo zaplete možnost, da je zveza med fizičnim in takšnostmi podobna tisti, za katero se včasih trdi, da obstaja med estetskimi in naravnimi lastnostmi. Dva možna svetova, ki se ujemata v vseh "naravnih" pogledih (vključno z izkustvi bitij, ki lahko čutijo), se morata ujemati tudi v vseh estetskih, vendar je sprejemljivo trditi, da estetskih lastnostih ni mogoče skrčiti na naravne.

3. Argument "kako je biti ..."

V članku "Kako je biti netopir" Thomas Nagel dokazuje, da nam nobena količina fizikalne informacije ne more povedati, kako je biti netopir in da si ljudje tega ne moremo niti predstavljati.[10] Njegov razlog je, da je mogoče, kako je biti to, razumeti samo z netopirjevega gledišča, ki pa ni isto kot naše gledišče in ki ni nekaj, kar lahko zajamemo s fizičnimi izrazi, katerih bistvena lastnost je, da so enako razumljivi z različnih gledišč.

Pomembno je, da ta argument razlikujemo od argument iz znanja. Ko sem se pri-

[7] *Glej*, na primer, Keith Campbell, *Body and Mind*, New York, 1970 in Robert Kirk, "Sentience and behavior", *Mind*, 83 (1974), str. 43-60.

[8] Argument sem raje prikazal v medsvetni kot v bolj običajni znotrajsvetni obliki, da bi se s tem izognil nepomembnim zapletom v zvezi s supervenienco, vzročnimi anomalijami in podobnim.

[9] *Glej*, na primer, W. G. Lycan, "A new Lilliputian argument against machine functionalism", *Philosophical Studies*, 35 (1979), 279-287, 280 in Don Locke, "Zombies, schizophrenics and purely physical objects", *Mind*, 85 (1976), str. 97-99.

[10] *Glej* R. Kirk, "From physical explicability to full-blooded materialism", *Philosophical Quarterly*, 29 (1979), str. 229-237. *Glej* tudi argument proti modalni intuiciji v, na primer, Sydney Shoemaker, "Functionalism and qualia", *Philosophical Studies*, 27 (1975), str. 291-315.

toževal, da vse fizikalno znanje o Fredu ni dovolj, da bi nam povedalo, kakšno je njegovo posebno barvno izkustvo, se nisem pritoževal, da nismo ugotovili, kako je *biti* Fred. Pritoževal sem se, da obstaja nekaj *o* njegovem izkustvu, neka lastnost izkustva, ki smo jo prezrli. Če bomo in ko bomo izvedeli, katera je ta lastnost, še vedno ne bomo vedeli, kako je *biti* Fred, res pa je, da bomo *o* njem vedeli več kot do zdaj. Nobena količina znanja o Fredu, bodisi fizikalnega ali pa ne, ne doseže znanja o njem "od znotraj". Mi nismo Fred. Tako obstaja celo mnoštvo primerov znanja, izraženih z besedami kot "to sem *jaz sam*, ki je ...", ki jih Fred ima, mi pa jih preprosto ne moremo imeti, ker pač nismo on.[11]

Ko Fred vidi barvo, ki jo lahko vidi le on, je ena izmed stvari, ki jih ve, način, kako se njegovo izkustvo te barve razlikuje od njegovega izkustva videnja rdečega itn., *druga* pa, da je on sam tisti, ki to barvo vidi. Fizikalist in oboževalec takšnosti bi morala priznati, da nobena količina katerekoli vrste informacije, ki jo imajo *o* Fredu *drugi*, ne doseže znanja o tej drugi stvari. Moje pritoževanje torej zadeva prvo stvar, da je posebna kakovost Fredovega izkustva gotovo dejstvo o njegovem izkustvu, in to takšno, ki ga fizikalizem spregleduje, saj nam nobena količina fizikalne informacije ne pove, kaj je ta posebna kakovost.

Nagel govori, kot da je problem, ki ga prikazuje, problem sklepanja (ekstrapoliranja) iz znanja o enem izkustvu na drugo ali problem zamišljanja, kako bi bilo videti neznano izkustvo na podlagi znanega. V okviru Humovega primera to pomeni, da lahko iz znanja o nekaterih odtenkih modre barve ugotovimo, kako bi bilo videti druge odtenke modre barve. Nagel dokazuje, da je težava z netopirji in kompanijo v tem, da se ti od nas preveč razlikujejo. Tukaj je težko opaziti kakršenkoli ugovor proti fizikalizmu. Fizikalizem ne postavlja nobenih posebnih trditev o domišljijski ali sklepalni moči človeških bitij, poleg tega pa je težko razumeti, zakaj bi to sploh moral početi.[12]

Kakorkoli že, naš argument iz znanja glede te točke ne predpostavlja ničesar. Če bi bil fizikalizem resničen, bi imeli dovolj fizikalnih informacij o Fredu, da ne bi bilo nobene potrebe po sklepanju ali uporabljanju posebne spretnosti domišljije ali razumevanja, da bi se dokopali do celotnega znanja o Fredovem posebnem barvnem izkustvu. *Vse informacije bi preprosto že imeli.* Vendar jih očitno nimamo. To je bistvo tega argumenta.

4. Strašilo epifenomenalizma

Ali obstaja kakšen *dober* razlog za zavrnitev dopuščanja ideje, da so takšnosti glede na fizični svet vzročno brez moči? Dokazoval bom, da ne, pri tem pa ne bom povedal nič o dveh stališčih, povezanih s klasično epifenomenološko pozici-

[11] *Philosophical Review*, 83 (1974), str. 435-450. O tem članku je potrebno povedati dvoje. Prvo je, da mu, kljub temu da se z njim ne strinjam, mnogo dolgujem. Drugo pa je, da se to, na čemer je poudarek, skozi članek nenehno spreminja in da Nagel proti koncu ne ugovarja več toliko fizikalizmu kot vsem obstojecim teorijam duha, ki ignorirajo gledišča, vključno s tistimi, ki dopuščajo (nereducibilne) takšnosti.

[12] Znanje *de se* z izrazi Davida Lewisa, "Attitudes de dicto and de se", *Philosophical Review*, 88 (1979), str. 513-543.

jo. Prvo je, da so psihična *stanja* neučinkovita glede na fizični svet. Vse, kar bom poskušal braniti, je, da je možno trditi, da so določene *lastnosti* nekaterih psihičnih stanj, namreč te, ki jih jaz imenujem takšnosti, takšne, da to, ali jih imamo ali ne, ni bistveno za fizični svet. Drugo pa je, da je psihično vzročno *popolnoma* neučinkovito. Nemara je za vse to, kar bom rekel, potrebno, da morate trditi, da uprimeritev *takšnosti* vpliva na *druga psihična stanja*, ne vpliva pa na nič fizičnega. Tako stališče dejansko predlagajo splošna premišljevanja o tem, kako bi se lahko zavedali uprimeritve takšnosti.[13]

Običajno se navajajo za trditev, da mora biti takšnost, kot je neugodje bolečine, vzročno učinkovita v fizičnem svetu in da mora zaradi tega, na primer, njena uprimeritev včasih povzročiti razlike pri dogajanju v možganih, trije razlogi. Dokazoval bom, da nima nobeden prave moči. (Veliko dolgujem Alecu Hyslopu in Johnu Lucasu, ki sta me v to prepričala.)

(i) Predpostavlja se, da je očitno, da je neugodje bolečine delno krivo za to, da se ji oseba s tem, ko pravi "Boli" itn., prizadeva izogniti. Toda – če postavimo Huma na glavo – lahko čemurkoli spodleti pri povzročanju česarkoli drugega. Ni pomembno, kako pogosto *B* sledi *A*-ju, in ni pomembno, kako očitna se zdi na začetku vzročnost povezave; domnevo, da *A* povzroči *B*, lahko ovrže teorija, ki pokaže oba kot različni posledici skupnega podstatnega vzročnega procesa.

Za nepoučenega se zdi podoba Lee Marvinovega premika pesti z leve na desno na ekranu, ki ji neposredno sledi podoba John Waynovega premikanja glave v isti smeri, tako vzročna kot karkoli drugega.[14] V neštetih vesternih pa podobam, kot je prva, kajpada vseskozi sledi podoba, kot je druga. Vse to pa ne šteje nič, če poznamo teorijo, ki ji je mar, da sta obe ustrezni podobi posledici enega osnovnega vzročnega procesa, ki vključuje projektor in film. Epifenomenalist lahko reče natanko isto o povezavi med, na primer, bolečino in obnašanjem. Povezava je preprosto posledica dejstva, da določeni dogodki v možganih povzročajo oboje.

(ii) Drugi ugovor se nanaša na Darwinovo teorijo evolucije. Skladno z naravno selekcijo so lastnosti, ki se sčasoma razvijejo, tiste, ki vodijo k fizičnemu preživetju. Predpostavimo lahko, da so se takšnosti razvile sčasoma – mi jih imamo, medtem ko jih najzgodnješe oblike življenja niso imele – in tako lahko pričakujemo, da so koristne za preživetje. Ugovor je, da nam takšnosti le težko pomagajo pri preživetju, če same nimajo vpliva na fizični svet. Sklicevanja na ta argument ni mogoče zanikati, toda obstaja dober odgovor. Polarni medvedi imajo posebno debel, topel kožuh. Predpostavimo, da teorija evolucije to pojasnjuje s tem, da je debel, topel kožuh koristen za preživetje na Arktiki. Toda imeti debel kožuh pomeni imeti težak kožuh, kar pa *ni* ravno koristno za preživetje, ker žival upočasni.

Ali to pomeni, da smo, ker smo našli razvito lastnost – imeti težak kožuh –, ki ni ugodna za preživetje, zavrnili Darwinovo teorijo? Jasno, da ne. To, da imamo te-

[13] *Glej* komentar Laurenca Nemirowa o "What it is …" v njegovi recenziji knjige *Mortal Questions* T. Nagela v *Philosophical Review*, 89 (1980), str. 473-477. Tukaj še posebno veliko dolgujem razpravi z Davidom Lewisom.

[14] *Glej* mojo recenzijo K. Campbella, *Body and Mind*, v *Australasian Journal of Philosophy*, 50 (1972), str. 77-80.

žak kožuh, je neizogibna spremljajoča okoliščina tega, da imamo topel kožuh (v tem kontekstu moderni izolatorji niso bili dostopni), prednost toplega pa odtehta pomanjkljivost težkega. Bistvo Darwinove teorije je, da lahko za vsako razvito lastnost pričakujemo, da bo *ali* koristna za preživetje *ali* pa stranski proizvod lastnosti, ki je takšna. Epifenomenalisti menijo, da spadajo takšnosti v drugo skupino. So stranski proizvod določenih možganskih procesov, ki so za preživetje zelo koristni.

(iii) Tretji ugovor temelji na odgovoru na vprašanje, kako pridemo do znanja o drugih duhovih. O njih vemo nekaj vsaj delno tako, da vemo nekaj o njihovem obnašanju. Narava sklepa je nekoliko sporna, ni pa sporno, da sklep izhaja iz obnašanja. Ravno zaradi tega mislimo, da kamenje ne čuti, da pa psi čutijo. Toda – tako teče argument –, kako je lahko obnašanje neke osebe – razen če ni obravnavano kot *rezultat* takšnosti – razlog za prepričanje, da ima ta oseba enake takšnosti kot jaz ali da sploh ima takšnosti? Petkov odtis stopala je dokaz za Petkovo prisotnost, ker so odtisi stopal vzročni rezultati stopal, ki jih pripisujemo ljudem. Epifenomenalist pa obnašanja in niti ničesar fizičnega ne more imeti za rezultat takšnosti. Toda vzemimo, da sem v *Delu* prebral, da je Olimpija zmagala. To je odličen dokaz za to, da je tudi *Večer* poročal o zmagi Olimpije kljub dejstvu, da (tako verjamem) *Večer* ne dobiva rezultatov od *Dela*. Oba sta na tekmo poslala svojega poročevalca. *Večerovo* poročilo ni v nobenem primeru rezultat *Delovega*, toda drugo kljub temu nudi dober dokaz za prvo. To sklepanje lahko rekonstruiramo takole. V *Delu* sem bral, da je Olimpija zmagala. To je bil razlog za misel, da je Olimpija zmagala, saj vem, da je njena zmaga najverjetnejši kandidat za to, kar je botrovalo poročilu v *Delu*. Toda vem tudi, da bo imela zmaga Olimpije še druge posledice, vštevši skoraj nedvomno tudi poročilo o njeni zmagi v *Večeru*.

V tem primeru sklepamo iz ene posledice nazaj na njen vzrok in spet naprej na drugo posledico. Dejstvo, da posledici ne povzročita druga druge, ni pomembno. Epifenomenalist pa dopušča, da so takšnosti posledice dogajanj v možganih. Same ne povzročajo nič fizičnega, so pa s fizičnim povzročene. Zato lahko epifenomenalist sklepa iz obnašanja drugih na njihove takšnosti s sklepanjem iz obnašanja drugih nazaj na njegove vzroke v možganih, od tu pa spet naprej na njihove takšnosti.

Če menite, da je iz kakršnegakoli razloga ta veriga sklepanja spornejša od podobne verige sklepanja v primeru časopisnih poročil, imate prav. Problem drugih duhov je glavni filozofski problem, problem o drugih časopisnih poročilih pa ne. Toda to za epifenomenalizem ni poseben problem, drugače pa je, na primer, pri interakcionizmu.

Na tri ugovore, ki sem jih pravkar prikazal, lahko najdemo zelo razumljiv odgovor: “Prav, ne gre za nobeno dokončno zavrnitev obstoja epifenomenalnih takšnosti. Toda ostaja dejstvo, da so takšnosti odvečne tvorbe. *Nič* ne povzročajo in *nič* ne pojasnjujejo. Potrebne so le za potešitev dualistove intuicije, kako ustrezajo znanstvenemu svetovnemu nazoru, pa ostaja popolna skrivnost. Na kratko, ne ra-

zumemo in ne moremo razumeti, kako in zakaj sploh so." To je popolnoma res. Toda to ni ugovor takšnostim, ker temelji na preveč optimističnem pogledu na človeka in njegovo moč. Mi smo proizvodi evolucije. Razumemo in čutimo, kar moramo razumeti in čutiti, da bi preživeli. Epifenomenalne takšnosti pa so za preživetje popolnoma nepomembne. Na nobeni stopnji naše evolucije ni dajala naravna selekcija prednosti tistim, ki lahko razumejo, kako so povzročeni in ki lahko razumejo zakone, ki jih vodijo, ali tistim, ki razumejo, zakaj sploh obstajajo. In to je tisto, zaradi česar ne moremo razumeti, zakaj takšnosti sploh so.

Ne ceni se dovolj, da je fizikalizem skrajno optimističen nazor o naši moči. Če je resničen, potem vemo – seveda domnevno v zelo osnovnem orisu –, kje je naše mesto v vesolju. Določene zelo prefinjene zapletene stvari – številni nevroni – nas prekašajo, toda v načelu imamo vse. Vendar pa je predhodna verjetnost, da je vse v vesolju takšno, da je tako ali drugače pomembno za preživetje *homo sapiensa*, zelo nizka. Toda potem moramo priznati, da je zelo verjeten obstoj dela celotnega vesolja – mogoče zelo velikega dela –, ki ga nobena količina evolucije ne bomo nikoli približala našemu spoznanju ali razumevanju. Razlog za to je preprost: takšno znanje in razumevanje za preživetje ni pomembno.

Fizikalisti značilno poudarjajo, da smo po njihovem mnenju del narave, kar je dovolj pošteno. Toda, če smo del narave, smo takšni, kot nas je v vseh teh letih evolucije narava ustvarila, vsak korak v tem evolucijskem napredovanju pa je bil stvar izbire, ki jo je omejevala zgolj potreba po ohranitvi ali povečanju preživetvene vrednosti. Čudež je, da sploh toliko razumemo, kot razumemo, ni pa čudež, da obstajajo tudi stvari, ki jih ne moremo razumeti. Mogoče je mesto, ki ga imajo v vesolju epifenomenalne takšnosti, ena izmed teh stvari.

Zdi se lahko, da je to pretirano pesimističen pogled na našo sposobnost razločno prikazati resnično razumljivo sliko našega sveta in našega mesta v njem. Toda predpostavimo, da na dnu najglobljega oceana odkrijemo vrsto morskega polža, ki kaže inteligenco. Mogoče preživetje v teh okoliščinah zahteva racionalno sposobnost. Kljub inteligenci teh polžev, pa je njihovo pojmovanje sveta – zaradi njihovega neposrednega okolja –, v primerjavi z našim, zelo omejeno. Kljub temu so razvili znanosti, ki v teh omejenih okvirih delujejo presenetljivo dobro. Imajo tudi filozofe, imenovane filopolži. Nekateri sami sebe imenujejo trmasti filopolži, drugi pa popustljivi filopolži.

Trmasti menijo, da omejeni pojmi (ali pojmi, ki so precej podobni tistim, ki utegnejo biti uvedeni ob napredovanju njihove znanosti) v načelu zadostujejo za opis vsega brez ostanka. Ti trmasti filopolži v trenutkih slabosti dopuščajo občutek, da njihova teorija ni popolna. Sami se temu občutku in svojim nasprotnikom, popustljivim filopolžom, upirajo, ko popolnoma pravilno kažejo, da noben filopolž ni nikoli uspel pojasniti, kako se ta skrivnostni preostanek prilega v zelo uspešen nazor, ki ga imajo njihove znanosti in ki razvijajo, kako deluje njihov svet.

Naši morski polži ne obstajajo, toda lahko bi. Prav tako bi lahko obstajala super bitja, ki bi bila do nas v takšnem odnosu, kot smo mi do teh polžev. Pogleda teh

super bitij, ker nismo ona, ne moremo prevzeti, toda možnost, da takšen pogled obstaja, je, vsaj mislim tako, zdravilo za pretiran optimizem.[15]

[15] *Primerjaj* Jean Piaget, "The child's conception of physical causality," ponatisnjeno v *The Essential Piaget*, London, 1977.

Ciril Kosednar
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

JACKSON IN NAGEL O TAKšNOSTIH

Jacksonov članek "Epifenomenalne takšnosti" je najbolj znan članek o takšnostih. Bralca pa opozarjam tudi na članek "Kako je biti netopir" Thomasa Nagela, ki se ukvarja s podobno temo (Nagel, 1990). Navedena članka sta v filozofski literaturi, ki poskuša v območju filozofije psihologije reševati problem duh- telo, največkrat omenjana.

Ključne besede: takšnost, filozofija psihologije, Jackson F., Nagel T.

Pri reševanju problema duh-telo filozofska literatura naleti na težavo, imenovano takšnost ali kvalitativni značaj zavestnega izkustva, ki jo – vsak na svoj način – predstavljata Jackson in Nagel.[1] Zato je treba – preden povemo nekaj več o Jacksonovem članku in o njegovem argumentu – povedati, kaj takšnost sploh je, kaj je motivacija za to, da pišejo o njej, in zakaj je problematična.

Če, na primer, gledam sonce, mi barva sonca da neko kvaliteto "rumenosti", ki jo imenujemo takšnost. Takšnosti se največkrat opisujejo kot načini videnja, čutenja, duhanja itd. oziroma kot kvalitativni značaj zavestnih izkustev ter se izražajo s stavki, kot je "Kako je videti rumeno sonce" ali podobnimi stavki za ostala čutila. Rečemo lahko, da gre pri takšnosti za kvalitativno lastnost nekaterih psihičnih stanj, kot je bolečina, videnje barv itd. Takšnost je težko predstaviti drugim, če sami nimajo tega kvalitativnega zavestnega izkustva kot, na primer, videnja rumenega sonca. Problem je predvsem v tem, kakšne opise uporabiti pri predstavitvi tega izkustva. V danem primeru se zdi problem z neopisljivostjo takšnosti majhen, toda v območju filozofije psihologije predstavlja večjo težavo. Pojdimo po vrsti in najprej predstavimo splošni okvir razprave.

Najbolj splošna vprašanja v območju filozofije psihologije so: kaj je duh, ali je človek sestavljen iz ene ali dveh substanc (nefizične in fizične), kakšno je razmerje med duhom in telesom (vzročnost) itd., ki jih v filozofski literaturi najdemo pod skupnim imenom problem duha in telesa [*mind-body problem*]. Na ta in na podobna vprašanja poskušajo odgovarjati različne teorije, ki ustvarjajo celo mrežo

[1] Komentatorji dajejo prednost Jacksonovemu članku – čeprav je napisan in objavljen kasneje –, ker navaja argument, ki naj bi takšnost predstavljal ne samo iz intuitivno subjektivnega vidika, ampak, vsaj tako upa Jackson, naj bi dal bolj objektiven pogled, ki daje večini ljudi intuicijo, da takšnosti obstajajo.

možnih rešitev. Reševanje problema duh-telo se začne zdravorazumsko, in sicer z dualistično teorijo. Ta trdi, da obstajata dve vrsti substanc, duhovna in telesna oziroma nefizična in fizična. Odlični kandidati za intuicijo o duhu kot nefizični substanci so psihična stanja (prepričanje, želje, občutki, ideje itd.). S pomočjo teh se, kot razlaga dualizem, povzroči gibanje našega telesa (fizične substance). Na primer, želja po vodi povzroči pitje vode. Toda ravno tu se pokaže največja slabost predpostavljanja nefizične substance. Težava je, kako lahko nefizična substanca, kot je duh, povzroči gibanje fizične substance, kot je telo. V skladu z zakoni fizike nefizično nima položaja v fizičnem prostoru. Kako lahko potem nefizično povzroči nekaj fizičnega, kar ima položaj v prostoru, oziroma kako lahko želja povzroči pitje vode? V filozofski literaturi se ta problem imenuje problem pojasnjevalne vrzeli [*explanatory gap*].

V nasprotju z dualizmom fizikalistična (materialistična) razlaga zagovarja obstoj le ene substance, in sicer fizične. Ta rešitev problema duh-telo je – vsaj kar se tiče pojasnjevalne vrzeli – manj problematična, ker se duhovno (psihična stanja) pri tej teoriji razlaga kot fizično, tako da problem duh-telo ni več problem nefizično-fizično, ampak fizično-fizično, kjer pa vzročnost deluje. Seveda pa za materialistično teorijo obstaja težava, ki je v tem, kako to, kar je duhovno (psihična stanja) in se zdi nefizično, predstaviti kot fizično. S tem se znotraj materialističnih teorij odlično kosata predvsem (strogi) fizikalizem in funkcionalizem.

Strogi fizikalizem, poleg tega da vsebuje teorije, ki eliminirajo psihična stanja, ta prvenstveno reducira na možganska. Na primer, psihično stanje bolečine, ki sledi udarcu s kladivom po prstu, se reducira na določeno stanje v možganih, na primer na 500 herzov nihanja določenih nevronov in sinaps. Znotraj tega lahko poteka razprava o tem, ali imamo vsi ljudje ali celo vsa živa bitja pri isti vrsti psihičnega stanja, na primer bolečini, isto vrsto možganskega stanja ali pa vsak svoje. Zagovarjati prvo možnost (fizikalizem vrst) je težko, ker se nam zdi bolj verjetna druga možnost, to je, da imajo živa bitja pri isti vrsti psihičnega stanja različna fizična (možganska) stanja. Problem pri drugi možnosti pa je, kako prepoznati isto vrsto psihičnega stanja pri različnih možganskih stanjih oziroma, kako povedati, da je možgansko stanje npr. 500 herzov nihanja sinaps pri človeku, 70 herzov nihanja pri plazilcih, 1000 herzov nihanja pri ptičih itd. še vedno bolečina. Rešitev daje funkcionalizem. Isto vrsto psihičnega stanja, na primer bolečino, prepozna po njeni isti vzročni vlogi pri različnih živih bitij. Psihično stanje bolečine – ne glede na njeno možgansko stanje pri ljudeh, plazilcih, ptičih itd. – povzroči psihično stanje želje izogniti se tej bolečini. Želja pri različnih živih bitjih pa je spet lahko različno možgansko stanje. Psihično stanje je torej možgansko stanje (fizikalizem), vendar ga ne prepoznamo po naravi možganskega stanja, ampak po njegovi vzročni vlogi (funkcionalizem).

Fizikalizem in funkcionalizem se zelo dobro dopolnjujeta pri razlagi duha in telesa in, vsaj zdi se tako, tvorita najprimernejši teoriji za razlago tega problema. Ta optimizem pa je trajal vse dotlej, dokler se ni pojavil nov kandidat v zbirki psihičnih stanj, to je takšnost, ki predstavlja za omenjeni teoriji trši oreh. Iz tega lahko

razberemo, kaj je motivacija za predpostavljanje takšnosti.

Že prej omenjena težava s takšnostjo je njena neopisljivost, ki jo zelo dobro predstavi ravno Jackson v svojem članku. Njegov argument iz znanja [*knowledge argument*] je dejansko miselni poskus, ki nas poskuša prepričati, da je takšnost nemogoče opisati s fizikalno-funkcionalnimi informacijami. Mary, ki ve vse, kar se da vedeti s fizikalno- funkcionalnimi informacijami o izkustvu videnja rdečega, kljub temu ne bo vedela vsega o tem izkustvu. Manjka ji kvaliteta oziroma takšnost "rdečosti", ki jo dobi šele, ko sama vidi rdečo barvo. Če ponazorimo to z našim primerom psihičnega stanja bolečine, ki sledi udarcu po prstu, nam to, da bolečino lahko opišemo kot 500 herzov nihanja v možganih (fizikalna informacija) ali kot vzrok za psihično stanje želje izogniti se bolečini (funkcionalna informacija)[2], ne pove nič o načinu te bolečine, o njenem neugodju, o kvaliteti, to je o njeni takšnosti, če je sami ne izkusimo.

Jacksonovemu članku daje v primerjavi z drugimi prednost to, da se takšnost z argumentom iz znanja predstavi kot intuitivno očitna večini, ki sodeluje v njegovem poskusu. Jackson se vpraša, ali Marija, ko vidi rdečo barvo, pridobi nekaj novega. Isti argument prikaže kot očitno tudi težavo z neopisljivostjo takšnosti s fizikalno informacijo. Modalni argument[3], s katerim se Jackson primerja, dela napako v predpostavljanju določenega možnega sveta, kjer naj bi naši dvojniki imeli fizično sestavo podobno naši, le da naj se ne bi zavedali in ne čutili. To pripelje do sklepa, da se z njimi ne razlikujemo v fizičnem pogledu, ampak v nečem, kar ni fizično. Obstoj možnega sveta z našimi dvojniki se gradi zgolj na intuiciji, da nam nobena fizikalna informacija ne more povedati nič o tem, ali se nekdo sploh zaveda oziroma ali sploh kaj čuti. Toda, kot ugotavlja tudi Jackson, fizikalist lahko preprosto reče, da samo zaradi tega, ker ne moremo o čutenju in zavedanju na fizikalni način reči nič, ni mogoče predpostaviti sveta z dvojniki, ki so nam podobni v vseh fizičnih pogledih, psihičnost pa jim manjka. Toda iz tega očitno sledi sklep o razliki med fizičnim in psihičnim. Tukaj miselni poskus z Marijo še ni bil znan in zato tudi intuicija, da fizikalne informacije ne zajemajo čutenja, nima takšne polemične moči kot v tem poskusu. Tako fizikalist lažje zanika možnost obstoja sveta, ki temelji zgolj na omenjeni intuiciji.

Primerjajmo sedaj Jacksonov članek z Nagelovim. Nagel na začetku svojega argumenta dokazuje, da nobena fizikalna informacija ne more opisati, kako je čutiti stvari s sonarjem, ki ga ima netopir. Podobno je pri Jacksonu, kjer nobena fizikalna informacija ne pove nič o videnju rdečega. Tukaj bi lahko Nagelu ugovarjali, da je njegova trditev o neopisljivosti čutenja s sonarjem zgolj intuitivna in še zdaleč ne tako prepričljiva kot v Jacksonovem argumentu. Toda to ni njegova edina pomanjkljivost. Nagel zahteva nekaj več. Trdi, da – tudi če bi izdelali sonarski sistem enak netopirjevemu in ga vsadili v človeka – slednji še vedno ne bi čutil,

[2] Podobno kot Jackson bom tudi jaz odslej uporabljal le izraz "fizikalna informacija" in pri tem mislil na fizikalno kot tudi na funkcionalno informacijo.

[3] Argument se tako imenuje zato, ker se nanaša na možnost, ki jo skupaj z nujnostjo, tradicionalno imenujemo modalnost.

kako je videti stvari kot netopir, ker človek preprosto ni netopir. Kot vidimo, gre tukaj za trditev, da ni mogoče prevzeti drugega gledišča, v tem primeru netopirjevega, ne pa za trditev, ki se omejuje zgolj na fizikalne informacije, s katerimi ni mogoče opisati netopirjevega čutenja. Jackson trdi le slednje, ker meni, da je le to ugovor fizikalizmu, ki trdi le, da lahko s fizikalnimi informacijami opišemo psihična stanja in takšnosti, ne pa tudi, da z njimi lahko opišemo in prevzamemo zavestno gledišče drugih, bodisi netopirjevega gledišča ali kakšnega drugega. Tako je v primerjavi z Nagelovim argumentom Jacksonov bolj sprejemljiv.

Pomembnost Jacksonovega članka pa ni le v tem, da predlaga nove argumente za obstoj takšnosti in jih v primerjavi z drugimi avtorji na bolj učinkovit način predstavi kot problematične za fizikalizem, ampak tudi v tem, da predstavi možnost, kako lahko takšnosti dejansko obstajajo kot nekaj nefizičnega, pri tem pa se izogne problemu pojasnjevalne vrzeli. Fizikalist bi lahko Jacksonu ugovarjal, da – če so takšnosti res nefizične – potem podobno kot psihična stanja glede na fizični svet niso vzročno učinkovite, ker vzročne zveze med nefizičnim in fizičnim niso možne. Toda ravno to je tisto, kar Jackson presenetljivo priznava. Takšnosti zanj naj ne bi imele nobenega učinka v fizičnem svetu. So le stranski pojavi možganskih dogodkov, pri čemer so glede na delovanje telesa vzročno popolnoma nesposobne. Zato pravimo, da je njihov obstoj *zgolj pojaven* (epifenomenalen) in da takšnosti niso nefizične substance, ampak nefizične lastnosti. Seveda se tukaj pojavi fizikalistično vprašanje, zakaj in kako sploh obstajajo, če niso vzročno učinkovite. Jackson, kot je to jasno prikazano v njegovem članku, se spretno rešuje s sklicevanjem na preveč optimističen pogled fizikalistov, ki vse lastnosti pri človeku vidijo skozi darwinistično teorijo, ta pa vsako lastnost razume kot uporabno za preživetje, kjer je sodelovanje s fizičnim neizbežno. Takšnosti vsekakor niso te vrste lastnosti, toda zakaj, sprašuje Jackson, sprejeti neupravičeni optimizem, da lahko vse o nas in o naših lastnostih vemo le s teorijo evolucije.

Jackson and Nagel on Qualia

Jackson's article "Epiphenomenal qualia" is the most known article on qualia. I also draw the reader's attention to Nagel's article "How to be a bat". In philosophical literature, these articles are the most mentioned among many, which intend to solve the mind-body problem.

Keywords: qualia, philosophy of psychology, Jackson F., Nagel T.

Literatura

Jackson, F. (1999). "Epifenomenalne takšnosti". *Analiza, 2, str. 68-77.*

Nagel, T. (1974/1990). “Kako je biti netopir?”. V Hofstadter, D. in Dennett, D. (ur.), *Oko duha*, Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 399-410.

Iz zgodovine estetike

Morris Weitz
prevedel Božidar Kante

VLOGA TEORIJE V ESTETIKI*

V estetiki je imela teorija osrednjo vlogo, z njo pa se še vedno ukvarja tudi filozofija umetnosti. Njena glavna priznana skrb ostaja določitev narave umetnosti, ki jo je mogoče oblikovati kot njeno definicijo. Definicijo sestavi kot trditev o nujnih in zadostnih lastnostih tistega, kar je definirano, pri čemer naj bi bila trditev resnična ali neresnična trditev o bistvu umetnosti, o tem, kaj umetnost označuje in razločuje od vsega drugega. Vse velike teorije umetnosti – formalizem, voluntarizem, emocionalizem, intelektualizem, intuicionizem, organicizem – se stekajo v poskusu, da bi ugotovile, katere so določujoče lastnosti umetnosti. Vsaka od njih trdi, da je resnična teorija zato, ker je naravo umetnosti pravilno izrazila z realno definicijo, in da so vse druge neresnične zato, ker so izpustile tako ali drugačno nujno ali zadostno lastnost. Mnogi teoretiki izjavljajo, da njihovo početje ni zgolj intelektualna vaja, temveč absolutna nuja za kakršnokoli razumevanje in za naše pravilno vrednotenje umetnosti. Če ne vemo, kaj je umetnost – tako pravijo –, kateri so njeni nujni in zadostni pogoji, se ne moremo nanjo ustrezno odzvati ali reči, zakaj je eno delo dobro ali boljše od drugega. Estetska teorija torej ni pomembna zgolj sama na sebi, temveč tudi za osnove ocenjevanja in kritike. Filozofi, kritiki in celo umetniki, ki so pisali o umetnosti, se strinjajo, da je tisto, kar je v estetiki osnovno, teorija o naravi umetnosti.

Ali je estetska teorija v smislu resnične definicije ali množice nujnih in zadostnih pogojev umetnosti sploh možna? Če nič drugega, potem bi že zgodovina estetike sama na sebi morala biti razlog za temeljit premislek. Kajti zdi se, da danes – navzlic številnim teorijam – nismo nič bližje našemu cilju, kot smo bili v Platonovem času. Vsaka doba, vsako umetnostno gibanje, vsaka filozofija umetnosti znova in znova poskuša vzpostaviti določen ideal zgolj zato, da bi ga nasledila nova ali popravljena teorija, ki ima korenine – vsaj delno – v zavračanju prejšnjih. Celo danes je domala vsakdo, ki ga zanimajo estetske zadeve, še vedno globoko povezan z upanjem, da je pravilna teorija umetnosti na dosegu roke. Vse, kar potrebujemo, je, da preučimo številne nove knjige o umetnosti, kjer so ponujene nove definicije, ali da – kar velja še posebej za našo državo – preučimo temeljne učbenike in antologije, da bi spoznali, kako močno prednost ima teorija umetnosti.

V tem eseju želim zagovarjati zavrnitev te sporne zadeve. Želim pokazati, da teo-

*Prevedeno po Morris Weitz, "The Role of Theory in Aesthetics". V Melvin Rader (ur.), *A Modern Book of Esthetics*, New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1988, str. 434-443. – op. prev.

rija v estetiki – v zahtevanem klasičnem pomenu – ni *nikoli* dosegljiva in da bi kot filozofi storili mnogo bolje, če bi vprašanje "Kaj je narava umetnosti?" nadomestili z drugimi vprašanji, odgovori na njih pa nam bodo ponudili vse možno razumevanje umetnosti. Želim pokazati, da pomanjkljivosti teorij ne povzroča predvsem katerakoli legitimna težava, kakršna je na primer silna zapletenost umetnosti, ki bi jih bilo mogoče odpraviti z nadaljnjim raziskovanjem in preiskovanjem. Njihove osnovne pomanjkljivosti so namesto tega v osnovnem zmotnem pojmovanju umetnosti. Estetska teorija je v celoti v načelu zmotna, ker misli, da je pravilna teorija možna zato, ker si v temelju napačno razlaga logiko pojma umetnosti. Njena glavna trditev, da je "umetnost" podvržena realni ali katerikoli vrsti resnične definicije, je zmotna. Njen poskus odkriti nujne in zadostne pogoje umetnosti je logično zmotno zasnovan iz preprostega razloga, da taka množica in – posledično – taka formula o njej nista nikoli dosegljivi. Umetnost, kot kaže logika pojma, nima množice nujnih in zadostnih pogojev, zato njena teorija logično ni mogoča, ne pa zgolj dejansko težavna. Estetska teorija poskuša definirati, kar ne more biti definirano v pomenu, v kakršnem ona to zahteva. Pri tem, ko bom priporočil zavrnitev estetske teorije, pa na podlagi tega ne bom dokazoval – kar je dokazovalo že preveč ljudi –, da njena logična zmeda povzroči, da je teorija nesmiselna ali brez koristi. Nasprotno, želim ponovno oceniti njeno vlogo in njen prispevek predvsem zato, da bi pokazal, da je najbolj pomembna za naše razumevanje umetnosti.

Preglejmo zdaj na kratko nekatere od znamenitejših obstoječih estetskih teorij, da bi videli, ali dejansko vključujejo pravilne in ustrezne trditve o naravi umetnosti. V vsaki od teh obstaja domneva, da je teorija resnično naštevanje definirajočih lastnosti umetnosti z implikacijo, da so prejšnje teorije poudarjale napačne definicije. Za začetek torej poglejmo znamenito različico formalistične teorije, ki sta jo predlagala Bell in Fry. Res je, da oba v svojih spisih govorita predvsem o slikarstvu, vendar oba trdita, da je tisto, kar odkrivata v tej umetnosti, mogoče ravno tako posplošiti tudi na ono, kar je "umetnost" pri drugih. Bistvo slikarstva – tako menita –, so plastične prvine v odnosu. Njegova definirajoča lastnost je značilna forma, to je, določene kombinacije črt, barv, oblik, prostornin – vsega na platnu razen reprezentacijskih prvin –, ki prikliče enkraten odziv na take kombinacije. Slikarstvo je mogoče definirati kot plastično organizacijo. Narava umetnosti, to, kaj umetnost *dejansko* je, – tako pravi njuna teorija –, je enkratna kombinacija določenih prvin (določljivo plastičnih) v njihovih relacijah. Vse, kar je umetnost, je primerek značilne forme; vse, kar pa ni umetnost, nima nobene take forme.

Emocionalist na to odgovarja, da je bila resnično bistvena lastnost umetnosti izpuščena. Tolstoj, Ducasse ali katerikoli od zagovornikov te teorije sodi, da zahtevana definirajoča lastnost ni značilna forma, temveč prej izraz čustev v določenem čutnem javnem mediju. Brez projekcije čustev v nek kos kamna ali v besedo ali zvok itn. ne more biti nikakršne umetnosti. Umetnost je dejansko tako utelešenje. Ravno to je tisto, kar enkratno označuje umetnost, vsakršna njena re-

snična, realna definicija, ki jo vsebuje ustrezna teorija umetnosti, pa jo mora tako izrekati.

Intuicionisti zanikajo tako čustva kot formo kot definirajoče lastnosti. V Crocejevi različici se umetnost, na primer, ne istoveti z nekim fizičnim, javnim predmetom, temveč s posebnim ustvarjalnim, spoznavnim in duhovnim dejanjem. Umetnost je dejansko prva stopnja vednosti, v kateri nekatera človeška bitja (umetniki) lirično razbistrijo ali izrazijo svoje podobe in intuicije. Kot taka je po značaju nepojmovna zavest enkratne individualnosti stvari. Ker pa obstaja pod ravnijo konceptualizacije ali dejanja, je brez znanstvene ali moralne vsebine. Croce izbere za definirajoče bistvo umetnosti to prvo stopnjo duhovnega življenja in predlaga njeno poistovetenje z umetnostjo kot filozofsko resnično teorijo ali definicijo.

Organicisti na vse to pravijo, da je umetnost pravzaprav razred organskih celot, ki sestojijo iz razločljivih, čeravno neločljivih prvin v njihovih vzročno učinkovitih relacijah, ki so prisotne v nekem čutnem mediju. Pri A. C. Bradleyju, v posameznih različicah te teorije v književni kritiki, ali v mojem lastnem posplošenem privzemu te teorije v moji knjigi *Philosophy of Arts* je tisto, kar se trdi, da je vse, kar je umetniško delo, po svoji naravi enkraten kompleks vzajemno povezanih delov – v slikarstvu, na primer, črt, barv, prostornin, predmetov itn., ki vsi vzajemno delujejo drug na drugega na nekakšni površini slike. Gotovo, včasih se mi je vsaj zdelo, da ta organska teorija tvori resnično in realno definicijo umetnosti.

Moj zadnji primer je – logično govoreč – najbolj zanimiv. To je Parkerjeva voluntaristična teorija. Parker v svojih spisih o umetnosti vztrajno spodkopava tradicionalne naivne definicije estetike: “Domneva, ki je v temelju vsake filozofije umetnosti, je eksistenca neke skupne narave umetnosti, prisotne v vseh umetnostih ... Vse tako popularne kratke definicije umetnosti – ‘značilna forma’, ‘izraz’, ‘intuicija’, ‘objektificirano ugodje’ – so zmotne bodisi zato, ker so – medtem ko so resnične za umetnost – resnične tudi za veliko tistega, kar ni umetnost, in jim zato spodleti pri razločevanju med umetnostjo in drugimi stvarmi, bodisi zato, ker zanemarjajo kak bistveni vidik umetnosti.” (Parker, 1953: 90, 93-94) Toda Parker, namesto da bi se spravil nad poskus same definicije umetnosti, vztraja, da je tisto, kar je potrebno, zapletena, ne pa preprosta definicija: “Definicija umetnosti mora torej biti v okviru kompleksa značilnosti. Spodletelo priznanje tega dejstva je bila napaka vseh dobro znanih definicij.” (Parker, 1953: 94) Njegova lastna različica voluntarizma je teorija, da je umetnost v bistvu troje stvari: utelešenje domišljijsko zadovoljenih želja in hrepenenj; jezik, ki označuje javni medij umetnosti, in harmonija, ki združuje jezik s sloji domišljijskih projekcij. Tako je za Parkerja resnična definicija umetnosti, če za umetnost rečemo, da je “... nudenje zadovoljstva preko domišljije, družbene pomenljivosti in harmonije. Trdim, da vseh teh treh znakov nima nobena druga stvar razen umetniškega dela.” (Parker, 1953: 104)

Vse te vzorčne teorije so pomanjkljive na številne različne načine. Vsaka naj bi

bila popolna trditev o definirajočih značilnostih vseh umetniških del, pa vendarle vsaka od njih izpusti nekaj, za kar druge teorije menijo, da je osrednja lastnost. Nekatere so krožne, na primer Bell-Fryjeva teorija umetnosti kot značilni formi, ki je delno definirana v okviru našega odziva na značilno formo. Nekatere od njih v svojem iskanju nujnih in zadostnih lastnosti poudarjajo premalo lastnosti, kot na primer (spet) Bell-Fryjeva definicija, ki izpušča subjektovo reprezentacijo v slikarstvu, ali Crocejeva teorija, ki opušča vključitev zelo pomembne značilnosti javnega, fizičnega značaja, na primer arhitekture. Druge so presplošne in kot umetniška dela zajemajo tudi predmete, ki niso umetnostna dela. Organicizem je gotovo tako stališče, ker ga je mogoče aplicirati na *vsakršno* vzročno enoto v naravnem svetu kot tudi na umetnost.[1] Druge se spet opirajo na dvomljiva načela, na primer Parkerjeva trditev, da umetnost uteleša domišljijsko zadovoljstvo, ne pa realnega, ali pa Crocejeva trditev, da obstaja nepojmovna vednost. Potemtakem, četudi ima umetnost eno množico nujnih in zadostnih lastnosti, ni še nobena teorija, ki smo jo opazili, ali – kar se tega tiče – nobena doslej predlagana teorija naštela te množice v zadovoljstvo vseh prizadetih.

Potemtakem obstaja drugačna vrsta težav. Te teorije naj bi bile – kot realne definicije – dejstvena poročila o umetnosti. Če so res to, ali si potem ne bi lahko zastavili vprašanje: So te definicije empirične in dostopne za verifikacijo ali ovržbo? Na primer, kaj bi potrdilo ali zavrnilo teorijo, da je umetnost značilna forma ali utelešenje čustev ali ustvarjalna sinteza podob? Zdi se, da ne obstaja celo niti namig o vrsti evidence, ki bi utegnila biti dosegljiva za preverjanje teh teorij; res je, sprašujemo se, ali so te definicije nemara častilne definicije "umetnosti", to je, predlagane redefinicije v okviru določenih *izbranih* pogojev za uporabo pojma umetnosti, nikakor pa ne resnična ali neresnična poročila o bistvenih lastnostih umetnosti.

Toda vse te kritike tradicionalnih estetskih teorij – da so krožne, nepopolne, neprever ljive, psevdodejstvene, prikriti predlogi za spremembo pomena pojmov – so bile izrečene tudi že pred tem. Moja namera je, da jih presežem in da bi izrekel bolj osnovno kritiko, namreč, da je estetska teorija logično jalov poskus definiranja tistega, kar ne more biti definirano, poskus določanja nujnih in zadostnih lastnosti tistega, kar nima nobenih nujnih in zadostnih lastnosti, dojemanja pojma umetnosti kot zaprtega, ko sama njegova uporaba razkriva in zahteva njegovo odprtost.

Problem, s katerim moramo začeti, ni "Kaj je umetnost?", temveč "Kakšne vrste pojem je 'umetnost'?" Bistveni problem same filozofije je dejansko pojasnitev odnosa med uporabo določenih vrst pojmov in pogoji, v katerih so ti lahko pravilno uporabljeni. Če lahko parafraziram Wittgensteina, ne smemo vprašati "Kaj je narava kakršnegakoli filozofskega *x*-a?" ali celo, v skladu s pojmovanjem semantika, "Kaj '*x*' pomeni?", saj je to preobrazba, ki vodi k pogubni interpretaciji

[1] Za briljantno razpravo o tem ugovoru proti organski teoriji glej recenzijo M. Macdonalda o moji knjigi *Philosophy of the Arts*, *Mind*, oktober 1951, str. 561-564.

"umetnosti" kot imenu za nek določljiv razred predmetov, temveč "Kaj je uporaba '*x*-a'?", "Kaj '*x*' dela v jeziku?" To je, tako menim, začetno vprašanje, začetek, če že ne konec vseh filozofskih problemov in rešitev. Torej je v estetiki naš prvi problem pojasnitev dejanske rabe pojma umetnosti, to, da bi ponudili logični opis dejanskega delovanja pojma, vključno z opisom pogojev, v katerih pojem ali njegove korelate pravilno uporabljamo.

Moj model v tej vrsti logičnega opisa ali filozofije je izpeljan iz Wittgensteina. On je bil tudi tisti, ki je s svojo zavrnitvijo filozofskega teoretiziranja v pomenu izgrajevanja definicij filozofskih bitnosti, ponudil sodobni estetiki izhodiščno točko za kakršenkoli prihodnji napredek. Wittgenstein si v svojih *Filozofskih razlagah* kot ponazorilno zastavlja vprašanje "Kaj je igra?" (Wittgenstein, 1953: 66. par.) Tradicionalni filozofski, teoretični odgovor bi se gibal v okviru neke izčrpne množice lastnosti, ki so skupne vsem igram. Na to Wittgenstein pravi: poglejmo, kaj imenujemo "igre": "Mislim na namizne igre, igre s kartami, igre z žogo, olimpijske igre in tako naprej. Kaj imajo skupnega? Nikar ne recite: 'Nekaj skupnega *morajo* imeti, drugače bi jim ne rekli »igre«' – ampak *poglejte* in *se prepričajte*, ali obstaja kaj, kar imajo vse skupno. Kajti če si jih ogledate, ne boste našli nič, kar je skupno *vsem*, temveč le podobnosti, sorodnosti, in to cele nize ..."

Igre s kartami so podobne namiznim igram v nekem pogledu, ne pa v drugih. Niso vse igre zabavne, niti ni vselej prisotno zmagovanje ali izgubljanje ali tekmovanje. Nekatere igre so v določenih pogledih podobne drugim – to je vse. Kar odkrivamo, niso nujne in zadostne lastnosti, temveč zgolj "zapletena mreža podobnosti, ki se delno pokrivajo in križajo", tako da lahko o igrah rečemo, da tvorijo družino z družinskimi podobnostmi in z nobeno skupno potezo. Če kdo vpraša, kaj je igra, izberemo nekatere vzorčne igre, jih opišemo in dodamo: "Te in *podobne stvari* se imenujejo 'igre'." To je vse, kar je treba reči in dejansko tudi vse, kar vsakdo od nas ve o igrah. Vedeti, kaj je igra, ne pomeni poznati neko realno definicijo ali teorijo, temveč biti zmožen prepoznati in pojasniti igre in se odločiti, kateri izmed imaginarnih in novih primerov se bo ali pa ne imenoval "igra".

Problem o naravi umetnosti je podoben tistemu o naravi iger, vsaj v naslednjih vidikih: če dejansko pogledamo in se prepričamo, kaj je tisto, kar imenujemo "umetnost", ravno tako ne bomo odkrili nobene skupne lastnosti – zgolj štrene podobnosti. Vedeti, kaj je umetnost, ni dojemanje nekega očitnega ali latentnega bistva, temveč biti zmožen prepoznati, opisati in pojasniti tiste stvari, ki jih imenujemo "umetnost" zaradi teh podobnosti.

Temeljna podobnost med temi pojmi pa je njihova odprta zgradba. Pri njihovem pojasnjevanju lahko ponudimo določene (paradigmatske) primere, pri katerih ne more biti dvoma o tem, da so pravilno opisani kot "umetnost" ali "igra", vendar pa ne moremo ponuditi nikakršne izčrpne množice primerov. Lahko naštejem nekatere primere in nekatere pogoje, v katerih lahko pravilno uporabim pojem umet-

nosti, vendar pa ne morem našteti vseh preprosto zaradi pomembnega razloga, da so vedno dosegljivi in je mogoče vedno načrtovati nove pogoje.

Pojem je odprt, če so njegovi pogoji uporabe popravljivi in izboljšljivi, to je, če si lahko zamislimo ali preskrbimo položaj ali primer, ki bi z naše strani zahteval nekakšno vrsto *odločitve*, da razširimo uporabo pojma tako, da bi zajel ta primer, ali da pojem zapremo in si izmislimo novega, ki bi opravil z novim primerom in njegovimi novimi lastnostmi. Če je mogoče izreči nujne in zadostne pogoje za uporabo pojma, potem je pojem zaprt. To pa se lahko zgodi zgolj v logiki ali matematiki, kjer so pojmi zadeva konstrukcije in popolne definicije. To se ne more zgoditi z empirično-opisnimi in normativnimi pojmi, razen če jih svojevoljno ne zapremo tako, da se dogovorimo o obsegu njihove rabe.

To odprto naravo "umetnosti" lahko najbolje ponazorim s primeri, ki sodijo v njene podpojme. Poglejmo si vprašanja, kakršna so "Je Dos Passosovo delo *Z.D.A.* roman?", "Je *K svetilniku* Virginie Woolf roman?", "Je Joycevo delo *Finneganovo prebujenje* roman?" Po tradicionalnem stališču so ta vprašanja razumljena kot dejstveni problemi, na katere je treba odgovoriti z "da" ali "ne" v skladu s prisotnostjo ali odsotnostjo definirajočih lastnosti. To pa zanesljivo ni način, kako se odgovarja na katerokoli od teh vprašanj. Ko se to vprašanje enkrat zastavi, kakor se je mnogokrat zastavilo v razvoju romana od Richardsona do Joycea (na primer, ali je Gideovo delo *Šola za žene* roman ali dnevnik?), tisto, za kar gre, ni nikakršna dejstvena analiza, ki zadeva nujne in zadostne lastnosti, temveč odločitev glede tega, ali je delo, ki ga preiskujemo, v določenih pogledih podobno drugim delom, ki se že imenujejo "romani", in ali potemtakem zagotavlja razširitev pojma tako, da bo zajel ta nov primer. Novo delo je pripovedno, fikcijsko, vsebuje opis oseb in dialog, vendar pa (recimo) nima običajnega časovnega zaporedja v zgodbi ali pa je pomešano z aktualnimi časopisnimi poročili. V nekaterih pogledih je podobno priznanim romanom *A, B, C* ..., vendar pa jim ni podobno v drugih. Toda potem nista bila v nekaterih pogledih niti *B* in *C* podobna *A*, ko je bila sprejeta odločitev, da se pojem, ki se uporablja za *A*, razširi na *B* in *C*. Ker je delo *n+1* (popolnoma novo delo) v nekaterih pogledih podobno *A, B, C* ... *n* – ima niz štren, ki so jim podobne –, je pojem razširjen, začela pa se je nova faza romana. Problem, ali je "*n+1* roman?", potemtakem ni nikakršen dejstveni, temveč prej problem odločitve, kjer je sodba odvisna od tega, ali razširimo (ali pa ne) našo množico pogojev za uporabo pojma.

Kar je resnično za roman, je resnično – vsaj tako mislim – za vsak podpojem umetnosti: "tragedijo", "komedijo", "slikarstvo", "opero" itn., tudi za sam pojem "umetnosti". Nobeno vprašanje v obliki "Je *x* roman, slika, opera, umetniško delo itn.?" ne dopušča dokončnega odgovora v pomenu dejstvenega pritrdilnega ali nikalnega poročila. Vprašanje "Ali je ta *kolaž* slika ali ne?" ne temelji na nobeni množici nujnih in zadostnih lastnosti slike, temveč na tem, ali se odločimo – kakor smo se že odločili! –, da bomo pojem "slike" razširili tako, da bo zajel tudi ta primer.

"Umetnost", sama na sebi, je odprt pojem. Novi pogoji (primeri) so se nenehno pojavljali in se bodo še naprej nenehno pojavljali; nastajale bodo nove umetniške forme, nova umetnostna gibanja, ki bodo zahtevala odločitve od tistih zainteresiranih, običajno profesionalnih kritikov glede tega, ali bi morali pojem razširiti ali ne. Estetiki lahko postavijo pogoje podobnosti, vendar pa nikoli nujnih in zadostnih pogojev za pravilno uporabo pojma. Glede "umetnosti" ne moremo nikoli izčrpno našteti pogojev njene uporabe, saj umetniki ali celo narava lahko vselej načrtujejo in ustvarijo nove primere, ki bi zahtevali z nekogaršnje strani odločitev o razširitvi, ali zaprtju starega, ali pa o izmisleku novega pojma. (Na primer, "Ni kip, je sodoben kip s premičnimi deli".)

Kar torej dokazujem, je, da sama raztegljiva, pustolovska narava umetnosti, njene vseskozi prisotne spremembe in nove stvaritve povzročijo, da je logično nemogoče zagotoviti kakršnokoli množico definirajočih lastnosti. Lahko se kajpada odločimo, da pojem zapremo. Toda če to storimo z "umetnostjo" ali "tragedijo" ali "portretom" itn., je to nesmiselno, saj to izključuje same pogoje ustvarjalnosti v umetnosti.

V umetnosti seveda obstajajo legitimni in koristni zaprti pojmi. Toda ti pojmi so vselej tisti pojmi, katerih meje pogojev so bile potegnjene za *poseben* cilj. Poglejmo si, na primer, razliko med "tragedijo" in "(obstoječo) grško tragedijo". Pojem prve je odprt in mora ostati tak, da bi dopustil možnost novih pogojev, na primer igro, v kateri junak ni plemenit ali nesrečen, ali v kateri sploh ni junaka, temveč obstajajo druge prvine, ki so podobne prvinam iger, že imenovanih "tragedija". Pojem druge je zaprt. Igre, na katere ga je mogoče aplicirati, pogoji, v katerih ga je mogoče pravilno uporabiti, so vsi že v njem, brž ko je enkrat potegnjena meja "grška". Tu kritik lahko izdela neko teoriji ali realno definicijo, v kateri našteje skupne lastnosti vsaj obstoječih grških tragedij. Aristotelovo definicijo – zmotno, kakršna je kot teorija vseh Ajshilovih, Sofoklovih in Evripidovih iger, zato ker ne zajema nekaterih njihovih iger (*glej* Kitto, 1939), ki se ustrezno imenujejo "tragedije" – si je mogoče razlagati kot realno (čeravno nepravilno) definicijo tega zaprtega pojma. Čeravno jo je mogoče dojeti – kot se je žal zgodilo – tudi kot domnevno realno definicijo "tragedije", pa v tem primeru dopušča logično napako, da poskuša definirati tisto, česar ni mogoče definirati – da poskuša stlačiti tisto, kar je odprt pojem, v častilno formulo za zaprt pojem.

Kar je izjemno pomembno – če kritik naj ne bi postal zmeden –, je, da je popolnoma jasno, kako kritik razume svoje pojme, sicer preide od problema poskusa definicije "tragedije" itn. k svojevoljnemu zaprtju pojma v okvir določenih preferiranih pogojev ali značilnosti, ki jih povzame v določena jezikovna priporočila, za katera zmotno misli, da so realna definicija odprtega pojma. Torej, mnogi kritiki in estetiki se vprašajo "Kaj je tragedija?", izberejo razred vzorcev, za katerega utegnejo podati resnično razlago njegovih skupnih lastnosti, in potem pojasnjujejo to razlago izbranega zaprtega razreda kot resnično definicijo ali teorijo celotnega

odprtega razreda tragedije. To je – tako mislim – logični mehanizem večine tako imenovanih teorij podpojmov umetnosti: "tragedije", "komedije", "romana" itn. Celoten postopek, prefinjeno varljiv, kot je, dejansko privede do tega, da se pravilna merila za *prepoznavanje* članov nekaterih legitimno zaprtih razredov umetniških del spremenijo v priporočena merila za *vrednotenje* vsakršnega domnevnega člana razreda.

Prvenstvena naloga estetike ni iskanje teorije, temveč pojasnitev pojma umetnosti. Še posebej je naloga opisati okoliščine, v katerih pojem pravilno uporabljamo. Definicije, rekonstrukcije, vzorci analize tukaj niso upravičeni, saj izkrivljajo in ničesar ne dodajajo k našemu razumevanju umetnosti. Kaj je potem logika trditve: "*X* je umetniško delo"?

Kakor ga dejansko uporabljamo, je pojem "umetnosti" tako opisen (kot "stol") kot vrednosten (kot "dobro"), to je, včasih rečemo "To je umetniško delo", da bi nekaj opisali, in včasih to rečemo, da bi nekaj ovrednotili. Nobena raba nikogar ne preseneča.

Kakšna je najprej logika trditve "*X* je umetniško delo", ko je to opisna trditev? Kakšne so okoliščine, v katerih bi tako trditev tvorili pravilno? Ni nobenih nujnih in zadostnih pogojev, temveč obstajajo štrene pogojev podobnosti, to je, svežnji lastnosti; za nobena teh svežnjev ni nujno, da so prisotni, ko stvari opisujemo kot umetniška dela, čeravno je večina prisotnih. Te svežnje bom imenoval "merila za prepoznavanje" umetniških del. Vsi ti so rabili kot definirajoča merila posameznih tradicionalnih teorij umetnosti; torej so nam že znani. Ko nekaj opisujemo kot umetniško delo, torej povečini to počnemo v okoliščinah, ko je prisoten nekakšne vrste artefakt, ki ga je ustvarila človekova veščina, spretnost in domišljija, ki v svojem čutnem, javnem mediju – kamnu, lesu, zvoku, besedi itn. – uteleša določene razločljive prvine in relacije. Teoretiki posameznih teorij bi dodali pogoje, kot so zadovoljitev želja, popredmetenje ali izraz čustev, nekakšno dejanje vživetja, itn.; vendar pa se zdijo slednji povsem naključni, prezentni le nekaterim, ne pa tudi drugim gledalcem, ko stvari opisujemo kot umetniška dela. "*X* je umetniško delo in ne vsebuje *nobenih* čustev, izrazov, dejanj vživetja, zadovoljstva itn." ima popolnoma zadovoljiv pomen in utegne biti pogosto resničen. Trditve "*X* je umetniško delo in ... ga ni ustvaril nihče" ali "*X* obstaja zgolj v duhu, ne pa v nobeni javno opazljivi stvari" ali ... "*X* je bil narejen po naključju, ko je on polil barvo na platno" – tu je v vsakem primeru zanikan normalen pogoj – so tudi razumljive in utegnejo v določenih okoliščinah biti resnične. Nobeno od meril prepoznavanja ni definirajoče, bodisi nujno ali zadostno, kajti včasih lahko o nečem trdimo, da je umetniško delo in hkrati zanikamo kateregakoli od teh pogojev, celo tistega, ki so ga tradicionalno šteli za temeljnega, namreč, tistega, da je nekaj artefakt. Oglejmo si trditev "Ta košček plavnega lesa [*driftwood*] je ljubka skulptura". Reči o čemerkoli, da je umetniško delo, torej pomeni zavezati se k temu, da je prisoten *kakšen* od teh pogojev. *X* bi le stežka opisali kot umetniško delo, če ne bi bil artefakt ali zbir prvin, čutno prisotnih v mediju, ali proizvod človekove

veščine itn. Če ne bi bil prisoten nikakršen pogoj, če ne bi bilo nobenih meril, prisotnih za prepoznavanje nečesa kot umetniškega dela, ga ne bi opisali kot umetniško delo. Toda čeravno je tako, noben od teh pogojev ali noben zbir pogojev ni niti nujen niti zadosten.

Pojasnitev opisne rabe pojma "umetnosti" ustvari malo težavo. Pojasnitev vrednostne rabe pa ustvari veliko težavo. Za mnoge, posebno teoretike, je trditev "To je umetniško delo" nekaj več kot zgolj opis; tudi hvali. Pogoji njene izjave torej vključujejo nekatere preferirane lastnosti ali značilnosti umetnosti. Te pogoje bom imenoval "merila vrednotenja". Oglejmo si značilen primer te vrednostne rabe, stališče, v skladu s katerim reči o nečem, da je umetniško delo, pomeni reči, da je *uspešna* uskladitev prvin. Veliko častilnih definicij umetnosti in njenih podpojmov ima to obliko. To, za kar tukaj gre, je, da je "umetnost" razumljena kot vrednostni izraz, ki se bodisi istoveti s svojim merilom ali pa je upravičen v okviru njega. "Umetnost" je definirana v okviru svoje vrednostne lastnosti, na primer uspešne uskladitve. V skladu s takim stališčem reči "*X* je umetniško delo" pomeni (1) reči nekaj, kar se šteje, *da pomeni* "*X* je uspešna uskladitev" (na primer, "Umetnost *je* značilna forma"), ali (2) reči nekaj hvalevrednega *na temelju* njene uspešne uskladitve. Teoretiki nikoli jasno ne povedo, ali je (1) ali (2) tisto, kar trdijo. Večina njih, ki jih zanima ta vrednostna raba, izoblikuje (2), to je, tisto lastnost umetnosti, ki *stori*, da je nekaj umetnost v hvalevrednem smislu, in potem zatrjujejo (1), to je, definicijo "umetnosti" v okviru lastnosti, ki stori, da je nekaj umetnost. To pa jasno pomeni zamenjavo pogojev, v katerih povemo nekaj vrednostnega, s pomenom tistega, kar rečemo. "To je umetniško delo", rečeno vrednostno, ne more pomeniti "To je uspešna uskladitev prvin" – razen z dogovorom – temveč je to v najboljšem primeru rečeno zaradi lastnosti, ki stori, da je nekaj umetnost, to pa se spet šteje kot neko/to merilo "umetnosti", ko "umetnost" uporabimo za ocenjevanje. Trditev "To je umetniško delo", uporabljena vrednostno, rabi za hvalo, ne pa za potrjevanje razloga, zakaj je izrečena.

Vrednostna uporaba "umetnosti", čeravno različna od pogojev njene rabe, je zelo tesno povezana s temi pogoji. Kajti v vsakem primeru trditve "To je umetniško delo" (uporabljene za hvalo) je tisto, kar se zgodi, to, da se merilo vrednotenja (na primer uspešna uskladitev) za uporabo pojma umetnosti spremeni v merilo prepoznavanja. Zato ima trditev "To je umetniško delo" v svoji vrednostni uporabi za posledico trditev "To ima *P*", kjer je "P" neka izbrana lastnost, ki stori, da je nekaj umetnost. Če se torej nekdo odloči uporabiti "umetnost" vrednostno, kot to počnejo mnogi, tako da je trditev "To je umetniško delo in ni (estetsko) dobro" nesmiselna, potem uporablja "umetnost" tako, da zavrača *imenovati* karkoli umetnost, razen če ne uteleša njegovega merila odličnosti.

Z vrednostno rabo ni nič narobe; pravzaprav obstaja dober razlog za to, da uporabimo izraz "umetnost" za hvalo. Toda tisto, kar ne moremo trditi, je, da so teorije vrednostne uporabe "umetnosti" resnične in realne definicije nujnih in zadostnih pogojev umetnosti. Namesto tega so častilne definicije, čiste in preproste, v kate-

rih je bila "umetnost" redefinirana v okviru izbranih meril.

Vendar pa tisto, kar stori, da so te častilne definicije tako izjemno dragocene, niso njihova prikrita jezikovna priporočila, temveč prej *razprave* o razlogih za spremembo meril za pojem, ki so vgrajena v definicijo. V vsaki od velikih teorij umetnosti – bodisi da je pravilno razumljena kot častilna definicija ali pa nepravilno sprejeta kot realna definicija – so tisto, kar je najpomembneje, razlogi, ponujeni v argumentu za zadevno teorijo, to je, razlogi, dani za izbrano ali preferirano merilo odličnosti in vrednotenja. Ravno ta trajna razprava o teh merilih vrednotenja je tista, ki stori, da je estetska teorija tako pomembno preučevanje, kot je. Vrednost vsake od teh teorij je v njenem poskusu, da bi postavila in upravičila določena merila, ki so jih prejšnje teorije bodisi zanemarile bodisi izkrivile. Poglejmo si spet Bell-Fryjevo teorijo. Trditve "Umetnost je značilna forma" ne moremo sprejeti za resnično, realno definicijo umetnosti; poponoma gotovo pa je, da dejansko deluje v njuni estetiki kot redefinicija umetnosti v okviru izbranega pogoja značilne forme. Tisto pa, kar ji daje njeno estetsko pomembnost, je ono, kar se skriva za formulo: v dobi, v kateri so v slikarstvu literarne in reprezentacijske prvine postale najpomembnejše, se je treba *vrniti* k plastičnim prvinam, saj so te za slikarstvo prvotne. Vloga teorije potemtakem ni v tem, da bi karkoli definirala, temveč da bi z uporabo definicijske oblike domala epigramsko določila natančen položaj odločilnega priporočila, da naj našo pozornost v slikarstvu spet enkrat obrnemo k plastičnim prvinam.

Ko enkrat, kot filozofi, razumemo to razločevanje med formulo in tistim, kar je za njo, je nujno, da s tradicionalnimi teorijami umetnosti ravnamo velikodušno, saj vsaka od njih vključuje razpravo o in argument za poudarjanje ali osredinjanje na neko posamezno lastnost umetnosti, ki je bila zanemarjena ali izkrivljena. Če estetske teorije jemljemo dobesedno, potem so, kot smo videli, vse neuspešne. Če pa jih rekonstruiramo v okviru njihovih funkcij in bistev, kot resna in argumentirana priporočila za to, da se osredinimo na nekatera merila odličnosti v umetnosti, bomo videli, da je estetska teorija daleč od tega, da ne bi bila koristna. Dejansko postane najbolj bistvena v estetiki, v našem razumevanju umetnosti, saj nas uči, kaj naj v umetnosti iščemo in kako naj nanjo gledamo. Kar je osrednje in mora biti izraženo v vseh teorijah, so njihove razprave o razlogih za odličnost v umetnosti – razprave o čustveni globini, globokih resnicah, naravni lepoti, natančnosti, svežini obravnave itn. kot merilih za vrednotenje –, kar se vse steka v trajen problem glede tega, kaj je tisto, kar stori, da je umetniško delo dobro. Razumeti vlogo estetske teorije ne pomeni dojeti jo kot definicijo, ki je logično obsojena na neuspeh, temveč jo pojasnjevati kot povzetek resnega priporočila, da bodimo na določen način pozorni na nekatere lastnosti umetnosti.

Literatura

Kitto, H. D. (1939). *Greek Tragedy*. London.

Parker, DeWitt H. (1953). “The Nature of Art”. V Vivas, E. in Krieger, M. (ur.), *The Problem of Aesthetics*, New York.

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. Oxford.

Božidar Kante
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

UMETNOST IN VPRAšANJE NJENE DEFINICIJE

V skladu s prepričanjem avtorjev, kakršni so M. Weitz, W. Kennick in Paul Ziff, umetniškega dela ni mogoče opredeliti v okviru nujnih pogojev, ki so skupaj zadostni za to, da nekaj imenujemo umetniško delo. Weitz (ki je bil novowittgesteinovec) je v podporo tej trditvi ponudil dva argumenta: argument odprtega pojma in argument družinske podobnosti. Dokazuje, da je pojem odprtega pojma umetnosti v nasprotju s pojmom same umetniške prakse (umetniška praksa je vselej, vsaj načelno, dovzetna za revolucionarne spremembe).

Pojem družinske podobnosti pa uporabimo v primeru, ko se srečujemo z novimi izdelki in hočemo ugotoviti, ali so umetniška dela ali ne. V tem primeru te nove primerke obravnavamo v luči del, za katera že sodimo, da so umetniška, in se vprašamo, ali so nova dela v zadostni meri podobna tem paradigmatskim primerkom umetniških del.

Kakšen je bil torej učinek Weitzovega članka, če zanemarimo to, da je vzbudil zanimanje za definicijo umetnosti, za katero je poskušal dokazati, da ni možna? Čeravno ne vseh, pa je mnoge prepričal v to, da umetniških del ni mogoče definirati v okviru njihovih zaznavnih lastnosti. Še posebej pa je prispeval k temu, da so se začele opuščati definicije umetniških del v okviru tega, da so umetniška dela predmeti z določenimi umetniškimi lastnostmi, kakršna je, na primer, lepota. Namesto tega so teoretiki, ki so se ukvarjali z definiranjem umetniškega dela, preusmerili svojo pozornost k ekstrinsičnim, relacijskim lastnostim umetniškega dela. Tako so se začeli ukvarjati z zgodovinskim in družbenim kontekstom, v katerem je umetnost na-

stajala, se prikazovala in interpretirala. Seveda se niso izognili niti vprašanju, kakšna je funkcija umetnosti.

Ključne besede: definicija umetnosti, odprti pojem, družinska podobnost, Wittgenstein L., Weitz M.

Vprašanja, ki imajo obliko "Kaj je *x*?", imajo v filozofiji vidno in pomembno vlogo že od Sokrata sem. Kaj je vednost?, Kaj je resnica?, Kaj je vrlina?, Kaj je lepota?, Kaj je umetnost? – vse to so vprašanja, ki so begala mislece skozi stoletja in o katerih je bilo prelitega mnogo črnila. Če se vrnemo k Sokratu, bralci zgodnjih Platonovih dialogov na splošno dobijo vtis, da je bil Sokrat prepričan o tem, da je definicija neke stvari *pred* stvarjo samo. V kakšnem smislu naj torej razumemo to Sokratovo trditev o *prioriteti* definicije? En – dokaj razumen – način razumevanja tega stališča je, da – če, na primer, ne poznamo definicije besede "pobožnost" – potem nismo nikoli zmožni povedati, ali je neka posamezna oseba ali dejanje pobožna ali ne. Če k tej trditvi dodamo še misel, da ni mogoče priti do definicije pobožnosti z preučevanjem posebnih posameznih primerov pobožnih dejanj ali pobožnih oseb, potem lahko brez težav uvidimo, da smo ujeti v blodni krog. Če ne moremo prepoznati primerov pobožnosti, ne da bi vedeli, kaj je pobožnost, kako se lahko potem sklicujemo na take primere, da bi prišli do vednosti o pobožnosti? Takega razmišljanja se je oprijelo ime "Sokratova zmota", ki sestoji iz naslednje domneve:

(A) Če veste, da pravilno pripisujete dani izraz "I" (lepoto, vrlino itn.) neki stvari, potem morate tudi vedeti, "kaj pomeni biti I", v smislu, da ste zmožni dati splošno merilo za to, da je stvar I;

(B) nima smisla poskušati in priti do pomena "I-ja" z naštevanjem primerov, ki so I (*glej* Geach, 1966).

S podrobno analizo Platonovih dialogov bi nemara lahko pokazali, da je Sokrat – v določenih okoliščinah – vendarle prepričan, da, na primer, vemo, kaj je vrlo dejanje, ne da bi poznali definicijo vrline, da mu torej ne moremo na vrat na nos pripisati "Sokratove zmote". Položaj je podoben kot v primeru, ko nekoga pošljemo v skladišče raznoraznih stvari in ga prosimo, da naj nam iz njega prinese le in zgolj umetniška dela. Videli bomo, da je zmožen ločevati med umetnostjo in neumetnostjo (izjema bodo verjetno "mejni" primeri), čeravno nam ne zna povedati in opredeliti, kaj je umetnost:

> "Zamislite si zelo veliko skladišče, napolnjeno z vsemi vrstami stvarmi – s slikami vsakovrstnih opisov, glasbenimi partiturami za simfonije in plese ter himne, s stroji, orodji, čolni, hišami, kipi, vazami, pesniškimi in proznimi knjigami, s pohištvom in oblekami, časopisi, poštnimi znamkami, cvetlicami, drevesi, kamni, z glasbenimi instrumenti. Zdaj nekomu damo navodila, da naj vstopi v skladišče in prinese na plano vsa umetniška dela, ki jih skladišče vsebuje. To bo zmožen storiti s primernim uspehom navzlic dejstvu, da – kar bodo dopustili celo estetiki – nima nobene zadovoljive defini-

cije umetnosti v okviru nekega skupnega imenovalca. Zdaj pa si zamislite isto osebo, poslano v skladišče, da bi prinesla na plano vse predmete z značilno obliko ali vse predmete z ekspresijo. Bila bi upravičeno zbegana. Ve, kaj je umetniško delo, ko ga vidi, vendar pa se mu le malo ali pa sploh nič ne svita, kaj naj išče, ko mu je naročeno, da naj prinese predmet, ki ima značilno obliko." (Kennick, 1958: 327)

Družinska podobnost umetniških del

V ozadju vsega tega je domneva, da bi moralo biti mogoče opredeliti pojem "umetnosti", saj sicer ne bi vedeli, o čem govorimo, ko rečemo, da je nekaj umetniško delo. Clive Bell je v knjigi *Art* zapisal, da z umetniškimi deli mislimo bodisi razred predmetov, ki imajo "lastnost, ki je skupna in lastna vsem članom tega razreda", bodisi – ko uporabljamo ta izraz – čvekamo. Njegov cilj je, tako pravi, odkriti "bistveno lastnost ..., ki umetniška dela razločuje od vseh drugih razredov predmetov". (glej Bell, 1915)

Dandanes ni več tako samo po sebi umevno, da bi morale take definicije umetnosti tudi dejansko obstajati. Ta črv dvoma o smiselnosti in možnosti definicije umetnosti je črpal svojo moč in se navdihoval pri pozni Wittgensteinovi filozofiji. Skozi celotno Wittgensteinovo posmrtno objavljeno delo *Philosophical Investigations* se pojavlja Wittgensteinov nadjaz, ki opozarja na probleme in težave. Tako v 65. paragrafu Wittgensteinu očita, da je sicer povedal nekaj o tem, kako bi besede utegnile dobiti svoj pomen v tem ali onem segmentu življenjskih praks, vendar pa ni povedal ničesar o *bistvu* jezika. Ugovor gre v smeri, da bi lahko besede, ki jih uporabljamo v estetiki, imenovali estetski jezik; poleg tega pa bi kajpada lahko obstajali še drugi jeziki, kot na primer znanstveni jezik, religiozni jezik, moralni jezik itn. Wittgenstein nam torej ne pove, kaj je tisto, kar stori, da so vsi *jeziki*. Wittgenstein na ta očitek odgovori, da ti jeziki res nimajo ničesar skupnega, zaradi česar uporabljamo zanje isto ime in potem v ta kontekst uvede pojem "družinske podobnosti":

"Poglejte si, na primer, ravnanja, ki jim pravimo 'igre'. Mislim na namizne igre, igre s kartami, igre z žogo, olimpijske igre in tako naprej. Kaj imajo skupnega? Nikar ne recite: 'Nekaj skupnega *morajo* imeti, drugače bi jim ne rekli »igre«' – ampak *poglejte* in *se prepričajte*, ali obstaja kaj, kar imajo vse skupno. Kajti če si jih ogledate, ne boste našli nič, kar je skupno *vsem*, temveč le podobnosti, sorodnosti, in to cele nize. Naj ponovim: ne razmišljajte, poglejte! Poglejte si, na primer, namizne igre z njihovimi mnogovrstnimi sorodnostmi. Nato preidite na igre s kartami: tu boste našli številne korespondence s prvo skupino, a nekaj skupnih potez izgine in pojavijo se druge. Ko preidemo na igre z žogo, se spet ohrani marsikaj skupnega, marsikaj pa se tudi izgubi. Ali so vse 'zabavne'? Primerjajte šah s križci in krogci. Ali gre vselej za *zmago* in *poraz*, za *tekmovanje* med igralci? Pomislite na pasjanso. Pri igrah z žogo gre za zmagovanje in poraz, a kadar otrok vrže žogo v zid in jo ujame, ta poteza izgine. Oglejte si vlogo spretnosti in sreče ter razliko med spretnostjo pri šahu in spretnostjo pri te-

> nisu. Pomislite zdaj na igre vrste ringa-ringa-raja: tu gre za zabavo, a kaj vse je izginilo! In enako gremo lahko skozi veliko število drugih skupin iger in vidimo lahko, da se podobnosti pojavljajo in izginjajo.
> In rezultat te raziskave je, da vidimo zapleteno mrežo podobnosti, ki se delno pokrivajo in križajo – včasih povsem, včasih v podrobnostih.
> Za označitev teh podobnosti si ne morem izmisliti boljšega izraza kot 'družinske podobnosti', kajti v družini se različne podobnosti med sorodniki: zgradba, poteze obraza, barva oči, spol, temperament itd. na isti način prekrivajo in križajo. Dejal bom: 'igre' tvorijo družino." (Wittgenstein, 1984: 277-278)

Vzemimo za primer člane neke družine. Stara mama Ana ima modre oči, ravne črne lase, izrazite čeljusti in se med hojo pozibava. Njena hči Marija ima ravno tako modre oči in se med hojo pozibava, vendar pa ima kodraste rjave lase in velika, štrleča ušesa. Poročena je z Ivanom, ki ima črne kodraste lase, kljukast nos, močne zobe in sive oči. Njuna hči Zora ima ravne črne lase, izrazite čeljusti, močne zobe in kljukast nos. Zaradi skupne zakladnice podobnosti bi za vse štiri lahko rekli, da sodijo v isto družino. Če pa staro mamo Ano in Zoro vzamemo ločeno od drugih, potem zanju ni nujno, da sta si podobni. Kar ima družina, so prekrivajoče se lastnosti. Kar zadeva te lastnosti, sploh ni nujno, da imata dva člana družine katerokoli skupno lastnost. Za člane neke družine lahko rečemo, da vsi sodijo v to družino, čeravno nimajo nobene skupne lastnosti.

Wittgensteinovo trditev lahko razumemo tudi v zgodovinskem, razvojnem smislu. Tudi v tem primeru Wittgenstein ne uporabi za ilustracijo pojma "umetnosti", temveč pojem "števila". Če razmišljamo o številih, kakršna so, na primer, negativna in iracionalna števila, se ovemo, da je naš pojem števila rezultat zgodovinskega razvoja. "Zakaj", se spraševanje Wittgenstein, "nekaj imenujemo 'število'?" Morda, odgovarja, ker je v ustreznem odnosu do tistega, kar smo doslej imenovali število. In znova uporabi analogijo:

> "Naš pojem števila pa razširimo tako, kot pri predenju sukamo vlakno na vlakno. Moč niti pa ni v tem, da se kako vlakno vleče skozi njeno celotno dolžino, temveč v tem, da se mnoga vlakna prepletajo." (Wittgenstein, 1984: 278).

To Wittgensteinovo misel so kasneje prevzele zgodovinske definicije umetnosti, ki – kot bomo videli – pojasnjujejo, kaj je umetnost danes, s sklicevanjem na preteklo umetnost.

Kot smo že videli, je Wittgenstein uporabil za primero "igro" in "jezik", vendar pa ni težko videti, da je njegova poanta pomembna tudi za druge pojme, kakršni so "umetnost", "demokracija" itn. To dejstvo je uvidel tudi Morris Weitz v zdaj že znamenitem in razvpitem članku "Vloga teorije v estetiki".

V njem meni, da dosleden neuspeh umetnikov in estetikov, da bi uspešno opredelili, kaj je umetnost, ni naključje. Umetnost preprosto ni dovzetna za definicijo. Misel, da je neka stvar umetnost zato, ker deli z drugimi stvarmi svoje vrste skupno bistvo, je videti nesprejemljiva. Weitzova trditev ni le, da so bili vsi prejšnji

poizkusi definicije neuspešni, temveč da je na neuspeh obsojen vsakršen poizkus, da bi ponudili bistveno definicijo umetnosti, in to preprosto zato, ker umetnost nima nobenega bistva – ni nobene lastnosti, ki bi bila skupno nujna in zadostna lastnost za to, da je nekaj umetniško delo. Če "pogledamo in se prepričamo", pravi, bomo opazili, da ni nobene lastnosti, ki bi bila skupna vsem in zgolj umetniškim delom. Kaj imajo skupnega Rembrandtova *Nočna straža*, Beethovnova *Peta simfonija* in Shakespearov *Hamlet*? Videti je, da je veliko število stvari in dejanj, ki jih pravilno imenujemo "umetnost", razlog za to, da je definicija umetnosti ravno tako zmuzljiva, kot je zmuzljiva definicija "igre".

Uganka, ali je neka stvar umetnost, je postala še posebej pereča v 20. stoletju. Sodobna umetnost nas večkrat pusti, da tavamo v temi. Ne vemo, kako se ji ustrezno približati, kaj šele, da bi jo ovrednotili. Če greste v mestni javni park v Hatfordu (Connecticut, ZDA), boste naleteli na skupino 36 večjih, osamljenih skal. Tja so jih postavili pod nadzorstvom umetnika (vsaj sam se tako imenuje) Carla Andrea. Andre je svojo stvaritev poimenoval *Polje skal*. Za svoje "delo" je bil tudi dobro plačan. Nam pa se zastavlja vprašanje, kako osmisliti te skale? Ali za njihovo opisovanje lahko uporabljamo predikata, kakršna sta "lep" in "grd"? Ali gre za eno samo umetniško delo ali pa za 36 umetniških del? Ali sploh lahko v tem primeru govorimo o umetniškem delu? Kot umetniška dela se prikazujejo tudi drugi nenavadni predmeti in dogodki. Tako naj bi bila umetniško delo straniščna školjka, ki jo je Marcel Duchamp razstavil v galeriji in ji dal ime *Vodomet*. Nekatere pesniške antologije vsebujejo prazne strani kot pesmi. Kaj reči za večminutne filme, prikazujoče množice ljudi, ki se sprehajajo sem ter tja po odru?

Weitz zato sklene, da je pojem "umetnosti" odprt pojem, kar pomeni, da ga nikdar ne moremo zapreti z definicijo. Seveda pa obstajajo tudi pojmi, ki omogočajo tako zaprtje, kot je, na primer, pojem "trikotnika". Vzemimo definicijo trikotnika: "Trikotnik je zaprt lik s tremi stranicami". Obstajajo sicer različne vrste trikotnikov (enakokraki, pravokotni, s topimi koti), toda vsi morajo ustrezati merilom, postavljenim v definiciji (vsak mora biti zaprt lik s tremi stranicami). Ta lastnost, ki ji lahko rečemo "bistvo trikotnosti", je skupna vsem trikotnikom. Pojem umetnosti pa je, nasprotno, odprt pojem, kar pomeni, da lahko med umetniške stvaritve prištejemo vedno nove stvari. Iz tega je lepo razvidno, da je antiesencializem (ni bistvenih skupnih lastnosti, ki bi si jih delila vsa in zgolj umetniška dela) nastal kot odgovor na nove in drugačne umetniške prakse. Umetnost je ekspanzivna, ima avanturistični značaj, se nenehno spreminja, je prostor vedno novih stvaritev – vse to je razlog, da ji ni mogoče prirediti nobenega nabora definirajočih lastnosti. Ali z Weitzovimi besedami:

> "Pojem je odprt, če se da pogoje njegove uporabe dopolniti in popraviti, to je, če si lahko priskrbimo ali zamislimo okoliščine oziroma primer, ki bi zahteval od nas nekakšno *odločitev*, da razširimo rabo pojma, tako da bo vključevala tudi ta primer, ali pa zapremo pojem in iznajdemo novega, ki bo ustrezal temu novemu primeru in novim lastnostim. Če lahko navedemo nujne in zadostne pogoje za rabo pojma, je ta zaprt. A to se lahko zgodi le v logiki in matematiki, kjer so pojmi zgrajeni in popolnoma definirani. Do tega pa ne more priti pri empirično-opisnih in normativnih pojmih, če jih

> samovoljno ne zapremo tako, da se dogovorimo za obseg njihove rabe." (Weitz, 1988: 438-439)

Poanta, ki jo naredi Weitz, torej ni zgolj empirična (kaj bomo našli potem, ko bomo "pogledali in se prepričali"), temveč tudi in predvsem pojmovna. Vsakršna definicija umetnosti bi izključevala prihodnjo ustvarjalnost. Če bi umetnost imela neko nespremenljivo bistvo, potem umetnost prihodnosti ne bi mogla – v bistvenih lastnostih – spremeniti, preobrniti ali pa se oddaljiti od umetnosti preteklosti. Toda zgodovina umetnosti nam kaže ravno to, namreč, da je prostor umetnosti prostor revolucionarne ustvarjalnosti, ki znova in znova preobrača prevladujoča pojmovanja na glavo. Umetnost potemtakem ne more imeti nobenih nespremenljivih lastnosti. Če bi že odkrili kake značilnosti, ki so skupne vsem in zgolj umetniškim delom, potem bi bile te značilnosti zgolj naključne, *nebistvene* lastnosti, saj bi jih umetnost prihodnosti lahko vselej zavrnila ali spregledala. Za ponazoritev svoje teze navaja Weitz razliko med pojmoma "tragedija" in "obstoječa grška tragedija". Prvi pojem je odprt in mora tak tudi ostati, da bi dopustil možnost novih okoliščin, na primer igro, v kateri junak ni plemenit ali v kateri sploh ni junaka, temveč druge prvine, podobne prvinam iger, ki jih že imenujemo "tragedije". Drugi pojem je zaprt. V tem primeru kritik lahko izdela teorijo ali postavi realno definicijo, v kateri našteje lastnosti, ki so skupne vsaj obstoječim grškim tragedijam. Kaj pa je drugega storil Aristotel v *Poetiki*! Toda ta izbrani razred obstoječih grških tragedij nam seveda ne sme rabiti za pravo definicijo ali teorijo celotnega odprtega razreda tragedije. Gre za zmotni postopek, v katerem pravilna merila za *prepoznavanje* (*klasifikacijo*) članov določenega legitimno zaprtega razreda umetniških del spremenimo v priporočena merila za *vrednotenje* kateregakoli domnevnega člana razreda.

Toda kako lahko različna umetniška dela uvrstimo v isti razred, če nimamo nobenih definirajočih lastnosti, na katere bi se oprli? Ravno tu odigra svojo vlogo pojem družinske podobnosti. Kot so si v nekem pogledu podobni člani neke družine, čeravno ni enega samega, vsepreţemajočega vidika, v katerem bi bil vsak podoben vsakemu drugemu, tako obstajajo nizi podobnosti med umetniškimi deli, četudi ni nobene lastnosti, ki bi bila skupna vsem in zgolj umetniškim delom.

Weitzov argument o odprtih pojmih in metoda družinske podobnosti tvorita skupaj zelo močno orožje v antiesencialistovih rokah. Prvi trdi, da umetnosti ni mogoče definirati, metoda družinske podobnosti pa na to odgovarja: "Ne skrbite!", saj lahko popolnoma dobro shajamo tudi brez definicij. Z metodo družinske podobnosti lahko pojasnimo, kako lahko opravimo klasifikacijo predmetov in dejanj kot umetniških del, ne da bi se bilo treba opreti na definicijo. Tako argument o odprtem pojmu pravzaprav pripravi tla za metodo družinske podobnosti, kajti če ni nobene definicije umetnosti, potem je pritisk, da bi prišli na dan z alternativno pojasnitvijo, še močnejši.

Kritika Weitzovega stališča

Weitzov argument o odprtem pojmu lahko izrazimo kot *reductio ad absurdum* stališča, da je umetnost mogoče definirati.

(1) Umetnost je razširljiva.

(2) Torej, umetnost mora biti odprta za nenehno možnost korenite spremembe, razširitve in novosti.

(3) Če je nekaj umetnost, potem mora biti odprto za nenehno možnost korenite spremembe, razširitve in novosti.

(4) Če je nekaj odprto za nenehno možnost korenite spremembe, razširitve in novosti, potem tega ni mogoče definirati.

(5) Predpostavimo, da je umetnost mogoče definirati.

(6) Torej, umetnost ni odprta za nenehno možnost korenite spremembe, razširitve in novosti.

(7) Torej, umetnost ni umetnost. (*glej* Carroll, 1999: 212)

Carroll meni, da to sklepanje temelji na dvomljivi dvoumnosti: ko novowittgensteinovci (kamor sodi Weitz) govorijo o tem, da umetnosti ni mogoče definirati, mislijo na *umetniška dela*, ko pa poskušajo dokazati, da ni mogoče najti nujnih in zadostnih pogojev za to, da bi nekaj bilo umetniško delo, se sklicuje na *prakso* umetnosti. Sam pojem prakse pa je zdaj tisti, ki mora ostati odprt za nenehno možnost razširitve. Skratka, novowittgensteinovci so prepričani, da je *zaprt* pojem *umetniškega dela* nezdružljiv z *odprtim* pojmom *umetniške prakse*.

Poglejmo si podrobno argumentacijo. V premisi (3) uporabljajo *umetnost* v pomenu *umetniške prakse*, saj ne bi bilo smiselno govoriti o posameznih umetniških delih, da so odprta za nenehno možnost korenite spremembe itn. V premisi (5) pa uporabljajo *umetnost* v pomenu *umetniškega dela*, saj gre navsezadnje v vsej razpravi ravno za vprašanje, ali je mogoče definirati *umetniška dela*. Potemtakem sklep (7) sploh ni nekonsistenten, saj zgolj pove, da umetniško delo ni umetniška praksa. Okoliščine, ki razmejuje umetniška dela od neumetniških, se lahko konsistentno razlikujejo od okoliščin, ki razmejujejo umetniške od neumetniških (religioznih, znanstvenih) praks. Poleg tega pa ni nobenega razloga za domnevo, da utegne biti pojem umetniške prakse odprt, medtem ko je pojem predmeta zadevne prakse zaprt.

Prvič, iz te domneve veje strah, da s tem, ko določimo, kaj je umetniško delo, hkrati tudi zapečatimo usodo umetniške prakse; z drugimi besedami, definicija umetniškega dela naj bi tudi predpisovala, kakšna mora biti umetniška praksa oziroma kaj lahko počnejo umetniki. Vendar pa načelno ni nobenega razloga za tako domnevo. Dejstvo, da utegnejo imeti umetniška dela definirajoče lastnosti, logično ne izključuje inovativnosti prihodnjih umetniških praks. Ali če navedemo analogijo: ustrezna definicija znanosti ne bo izključevala inovativnega, nepričakovanega raziskovanja. Če nekdo sledi pravilu (če definicijo razumemo v pomenu pravila), mu to še ne prepoveduje, da bi naredil nekaj novega. To velja celo v najbolj posvetnih primerih interpretacije pravila. Ko se želim ukloniti prepovedi “Ne hodi po travi” in se v fakultetnem kampu znajdem pred izhojeno potjo, ki so jo drugi utrli skozi travo, se moram pri uporabi pravila odločiti, ali pot seka en sam travnik ali pa sedaj deli dva travnika (kar je prej bil en sam travnik). Če pot deli dva

travnika, potem ne bom prekršil pravila, če pa pot seka en sam travnik, potem je ne bi smel prečkati, če sem držim pravila. Če sledim pravilu, ne odkrijem zgolj odgovora na mojo zadrego kot nekaj, kar je že vnaprej položeno v samo pravilo.

Drugič, družinska podobnost ne more nikoli pojasniti, kako je nastalo prvobitno, praumetniško delo. Četudi je večina umetniških del umetniška zaradi svoje podobnosti s prejšnjimi umetniškimi deli, mora obstajati neko izvirno, prvotno umetniško delo, ki nima umetniškega predhodnika. Ko pojasnujemo, kako je to prvobitno umetniško delo pridobilo status umetnosti, se kajpada ne smemo sklicevati na podobnost. Rekurzivna definicija v okviru podobnosti (*x* je umetniško delo, če je podobno umetniškim delom preteklosti) je nepopolna, če ne vsebuje neke drugačne razlage umetniškega statusa prvega umetniškega dela (prva umetniška dela so bila umetniška dela zato, ker ...). Razlaga umetniškega statusa v okviru podobnosti neogibno vodi k rekurzivnim merilom za umetniški status, rekurzivna merila pa si ne morejo kaj, da ne bi poudarila pomembnosti prvih prvin v verigi podobnosti.

Tretjič, že narejeni [*readymade*] predmeti, kakršen je že omenjeni Duchampov *Vodomet*, in primerki konceptualne umetnosti govorijo proti trditvi, da podobnost nudi podlago za klasifikacijo predmetov in dejanj kot umetniških. Duchamp je spremenil straniščno školjko, zaznavno nerazločljivo od drugih školjk svoje vrste, v umetniško delo, ne da bi s tem kakorkoli prizadel neumetniški status onih drugih straniščnih školjk. Če sta dve straniščni školjki zaznavno nerazločljivi (imata pa tudi enako vzročno zgodovino, kar se tiče njune izdelave), kako potem lahko podobnost med umetniškimi deli in eno od teh školjk pojasni dejstvo, kako je ta školjka umetniško delo, ne da bi hkrati kazala, da so umetniško delo tudi druge školjke? Ta težava seveda kaže, da je zmotna zgolj Weitzova razlaga, kako razvrščamo umetniška dela, ne spodbije pa Weitzove temeljne teze, da umetnosti ni mogoče opredeliti. Metoda družinske podobnosti ima za posledico, da *je* vsaka stvar umetnost.

Četrtič, v skladu z metodo družinske podobnosti ločujemo umetnost od neumetnosti tako, da iščemo podobnosti med deli, ki jih že štejemo za umetniška, in novimi kandidati. Postopek se idealno začne tako, da vzpostavimo neko raztegljivo mnoštvo paradigmatskih umetniških del, del, za katera vsi soglašamo, da so nedvomno umetniška. Na podlagi teh paradigmatskih primerkov se potem odločamo o umetniškem statusu novih del. Če smo v dvomu, ali je neka stvar umetniško delo, potem moramo pogledati v korpus del, ki smo jim že priznali umetniški status, in ugotoviti, ali ima novo delo, za katero gre, upoštevanja vredne podobnosti z deli v našem že obstoječem mnoštvu priznanih umetniških del. Če ne vpeljemo nekakšnih omejitev glede razreda, znotraj katerega gre iskati podobnost, ali glede vrste in stopnje podobnosti, ki naj bi ju še upoštevali, je podobnost pojem, ki nima nobene vrednosti kot temelj klasifikacije. Vsaka stvar je lahko podobna drugi v nekem pogledu. Na primer, klice in galaksije so si podobne v tem, da jih ni mogoče uzreti s prostim očesom itn. Če naj bi bila podobnost temelj klasifikacije, potem bi morale obstajati nekakšne omejitve glede vrste in/ali obsega in/ali stopnje podobnosti, ki je relevantna. Natančna opredelitev meril relevance za podobnosti pa bi nas spet neogibno privedla do nekakšne bistvene (nemara disjunktiv-

ne) definicije, ki se ji je Weitz ravno poskušal izogniti. Dobili bi nekaj podobnega: umetniško delo je vsaka stvar, ki je podobna vsakršnemu paradigmatskemu umetniškemu delu v nič manj kot dvajsetih od naslednjih petdesetih lastnostih ..., paradigmatsko umetniško delo pa je tisto, ki ... Ta ugovor meri tudi na Ziffovo pojmovanje umetniškega dela. Tudi Ziff zavrača misel, da imajo umetniška dela neko skupno lastnost in opredeli umetnost po eni strani v okviru njenih paradigmatskih primerkov, po drugi strani pa v okviru podobnosti med njenimi paradigmami in drugimi umetniškimi deli. Priznava, da nemara ni nikakršne lastnosti, ki bi bila skupna vsem in zgolj paradigmatskim umetniškim delom, zato meni, da je treba paradigme našteti, ne pa definirati. V vsakem primeru pa je misel, da je mogoče nova umetniška dela prepoznati kot umetniška dela zaradi podobnosti, ki velja med njimi in paradigmatskimi umetniškimi deli, brez podrobne določitve meril za ustrezno podobnost, prazna in brez vsebine. Vsako iskanje take podrobne določitve pa znova odpre vprašanje bistvenih oziroma nebistvenih vrst podobnosti ali virov podobnosti. (*primerjaj* Davies, 1991: 12)

Petič, Weitzovo načelo *poglej in prepričaj se*, ali imajo umetniška dela neko skupno, bistveno lastnost, kaže na to, da on misli, da bi morala biti ta bistvena lastnost (v primeru, da obstaja) *zaznavna* v vsakem in v vseh umetniških delih. Isto domnevo je mogoče tudi razbrati iz tega, kako Weitz pojmuje odnos med umetniško prakso, ustvarjalnostjo in definicijo. Videli smo že, da je definicija v konfliktu z umetniško prakso. Vse to kaže, da Weitz z zanikanjem definicije zanika možnost definicije v okviru posebne vrste lastnosti, to je v okviru *zaznavnih* lastnosti, ki so intrinsične, notranje lastnosti umetniškega dela. Weitz kajpada lahko misli, da nobena zaznavna, notranja lastnost ni bistvena za to, da je nekaj umetniško delo, vendar iz tega še ne sledi, da ni možna definicija umetnosti. Spregleduje, da je družinska podobnost *dvojna* relacija. Poleg fizičnih lastnosti, ki si jih člani iste družine lahko delijo ali pa ne (na primer dolg nos), je družinska podobnost odvisna tudi od skupnih prednikov oziroma izvora. Na to je opozoril Maurice Mandelbaum, ki je predlagal, da se lahko nekaj podobnega dogaja tudi glede umetnosti (*glej* Mandelbaum, 1988). Morda ni očitnih lastnosti – lastnosti, ki so neposredno zaznavne, kakršni sta dolg nos in rimajoče se besede –, utegnejo pa obstajati lastnosti, ki jih ni mogoče neposredno zaznati, kakršni sta, na primer, vzročna zgodovina posebne vrste ali odlikujoči smoter oziroma funkcija, in ki nam omogočajo, da umetnost razlikujemo od neumetnosti. Če zgolj gledate mojega očeta in mene in nimate podatkov o najini vzročni povezavi, ne boste zmožni povedati, ali sva v sorodu. Če, podobno, zgolj gledate nek predmet, morda ne boste zmožni uvideti, kako je nastal ali kakšen je njegov smoter oziroma funkcija, in tako ne boste zmožni ugotoviti, ali je umetnost ali ne. Mandelbaum meni, da Weitz ne more najti bistvene lastnosti za umetnost zgolj zato, ker jo išče na napačnem mestu.

Ta Mandelbaumov ugovor seveda ni usoden za Weitzovo stališče. Na Mandelbaumovo kritiko bi lahko odgovorili takole: kaj nam preprečuje, da ne bomo tudi v primeru ekstrinsičnih lastnosti ugotovili, da ni nobene take, ki bi bila skupna vsem in zgolj umetniškim delom? Torej, ni nobene relacijske lastnosti, katere uprimeritev bi bila bistvena za to, da je neka stvar umetniško delo. Premik pozor-

nosti od zaznavnih k relacijskim lastnostim še ne zagotavlja, da se ne bodo pojavile enake težave kot pri zaznavnih lastnostih.

Sklep

Zdi se, da se mora teoretik (neowittgensteinovec), ki se opira na pojem družinske podobnosti, odločati med dvema krakoma dileme: bodisi uporablja pojem podobnosti brez kakršnihkoli omejitev, kar vodi do sklepa, da je vsaka stvar umetnost, ali pa mora, da bi se takemu sklepu izognil, opredeliti, kakšna vrsta podobnosti je ustrezna za pridobivanje umetniškega statusa, in tako ponovno uvesti ali nujni ali zadostni pogoj ali pa celo oba pogoja. To pa z drugimi besedami pomeni, da se spet gibljemo v polju definicije. To je, pristop, ki se opira na pojem družinske podobnosti, ima za posledico bodisi to, da je vsaka stvar umetnost, kar pomeni, da moramo opustiti razlikovanje med umetnostjo in neumetnostjo, ali pa ta pristop, če so mu dodani pogoji, ki tako razlikovanje omogočajo, ni več pristop, ki bi se opiral le na pojem družinske podobnosti, temveč je nekakšen definicijski pristop, ki ga vodijo nekateri pogoji. Torej v obeh primerih pristopu spodleti.

Kakšen je bil torej učinek Weitzovega članka, če zanemarimo to, da je vzbudil zanimanje za definicijo umetnosti, za katero je poskušal dokazati, da ni možna? Čeravno ne vseh, pa je mnoge prepričal v to, da umetniških del ni mogoče definirati v okviru njihovih zaznavnih lastnosti. Še posebej pa je prispeval k temu, da so se začele opuščati definicije umetniških del v okviru tega, da so umetniška dela predmeti z določenimi umetniškimi lastnostmi, kakršna je, na primer, lepota. Namesto tega so teoretiki, ki so se ukvarjali z definiranjem umetniškega dela, preusmerili svojo pozornost k ekstrinsičnim, relacijskim lastnostim umetniškega dela. Tako so se začeli ukvarjati z zgodovinskim in družbenim kontekstom, v katerem je umetnost nastajala, se prikazovala in interpretirala. Seveda se niso izognili niti vprašanju, kakšna je funkcija umetnosti.

Art and the Question of its Definition

According to thinkers such as Morris Weitz, William Kennick, and Paul Ziff art could not be defined (in terms of necessary conditions that are conjointly sufficient for calling something an artwork). Weitz (neo-Wittgensteinian) offered two major claims in favor of this conclusion: the open concept argument and the family resemblance argument. He is arguing that a closed concept of artwork is incompatible with an open concept of the practice of art (the practice of art is always, at least in principle, open to revolutionary change).

The notion of family resemblance enters the picture when we are confronted with a new case about which we want to know whether it is art or not. In this case we

consider it in light of things already adjudged to be art and ask whether or not the new candidate appreciably resembles paradigmatic examples of artworks.
In the past, Weitz's arguments have seemed to have a strong grip on aestheticians and philosophers of art. With the waning of these arguments the pursuers of the definition of art turned their attention to the extrinsic, relational properties of artworks.
Keywords: definition of art, open concept, family resemblance, Wittgenstein L., Weitz, M.

Literatura

Bell, C. (1915). *Art*. London: Chatto and Windus.

Carroll, N. (1999), *Philosophy of Art*, London: Routledge.

Davies, S. (1991). *Definitions of Art*. Ithaca in London: Cornell University Press.

Geach, P. (1966). "Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary". *The Monist*, 50, str. 369-382.

Kennick, W. (1958). "Does Traditional Aesthetics Rest on Mistake?". *Mind*, 67, str. 317-334.

Mandelbaum, M. (1988). "Family resemblances and generalization concerning the arts". V Melvin Rader (ur.), *A Modern Book of Esthetics*, New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., str. 444-455.

Weitz, M. (1988). "The Role of Theory in Aesthetics". V Melvin Rader (ur.), *A Modern Book of Esthetics*, New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., str. 434-443.

Wittgenstein, L. (1984). *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/aM: Suhrkamp.

Recenzija

Robert A. Dahl

recenziral Milan Franc

UVOD V TEORIJO DEMOKRACIJE

Krtina, Ljubljana 1997

Obravnavano besedilo pomeni enega nedvomno najbolj zgoščenih, preglednih in temeljitih uvodov v teorijo demokracije. Knjiga je razdeljena na pet poglavij, v katerih avtor obravnava štiri tipe demokracij ter razlaga njihove spremljajoče pojave (4. poglavje), vseskozi pa se v svojih razlagah vrača k Madisonovskemu tipu, ki ga opredeli kot nekako najbolj navzočega v zavesti Američanov in neke vrste *pramatriko*, iz katere naj bi izhajali vsi preostali v knjigi opisani tipi. Res pa je, da je delo pisano precej anglosaško centrirano, saj se avtor razvoja demokracije v državah izven ZDA, V. Britanije in morda tudi Commonwealtha skorajda oziroma sploh ne dotakne.

Takšna centriranost pa je, kot bomo videli v nadaljevanju, precej opazna tudi v samem postopku obravnave, saj so značilnosti in slabosti navedenih tipov podane skorajda eksplicitno v obliki logičnih argumentov. Vendar pa je to pri besedilu te vrste lahko zgolj prednost, saj bralca ne obremenjuje z odvečnimi, za problematiko nerelevantnimi podatki, temveč ga kar takoj "potegne" v bistvo tematike. In morda je tudi to ena izmed privlačnih prednosti teksta. Pa kar preidimo k prvemu izmed tipov.

Madisonovska demokracija

Madisonovski tip demokracije Dahl zelo eksplicitno jemlje kot družbeni sistem, ki ga je mogoče povzeti v štirih glavnih definicijah, dveh pogojih, ki sistem sploh omogočata in desetih, bolj ali manj (po R. Dahlu) slabo utemeljenih hipotezah. Mislim, da je najboljše, če jih (zaradi boljše preglednosti in razumevanja) kar citiram ter na koncu citata podam najpomembnejše pomisleke:

Definicija 1. "Zunanji nadzor" vsakega posameznika je sestavljen iz uporabe nagrad in kazni oziroma iz pričakovanja, da jih bo uporabil nekdo, ki ni posameznik sam.

Definicija 2. Tiranija je vsak grob poseg v naravne pravice.

Definicija 3. Republika je oblika vladavine, ki (a) izpeljuje vso svojo oblast neposredno ali posredno iz velikega števila ljudi in (b) jo upravljajo osebe, ki so na svojem položaju, dokler v tem najdejo zadovoljstvo (omejen mandat) ali dokler je njihovo ravnanje koristno.

Definicija 4. Frakcija je določeno število državljanov – večina ali manjšina –, ki jih združuje in spodbuja k delovanju skupen impulz strasti ali interesa, ki je nasproten pravicam drugih državljanov ali pa trajnim in skupnim interesom skupnosti.

Pogoj 1. Izogniti se je treba združitvi oblasti (zakonodajne, izvršne in sodne) v enih rokah, v rokah manjšega števila ali v rokah mnogih; prav tako se je treba izogniti omenjeni združitvi, ne glede na to, ali je dedna, samooklicana ali izvoljena.

Pogoj 2. Frakcije je treba nadzirati tako, da ne bodo uspele delovati v nasprotju s pravicami drugih državljanov oziroma v nasprotju s trajnimi ali skupnimi interesi skupnosti.

Hipoteza 1. Brez zunanjega nadzora bosta vsaka skupina ali posameznik tiranizirala druge.

Hipoteza 2. Združitev treh vej oblasti v istih rokah pomeni eliminacijo zunanjega nadzora.

Hipoteza 3. Brez zunanjega nadzora bo manjšina tiranizirala večino.

Hipoteza 4. Brez zunanjega nadzora bo večina tiranizirala manjšino.

Hipoteza 5. Za obstoj netiranske republike sta potrebna zgoraj navedena pogoja.

Hipoteza 6. Pogoste splošne volitve niso zadostno zunanje varovalo pred tiranijo.

Hipoteza 7. Frakcije je treba nadzirati, tiraniji pa se izogniti z nadzorom posledic njihovega obstoja.

Hipoteza 8. Frakcijo, manjšo od večine, je mogoče nadzirati z delovanjem republikanskega načela (večina preglasuje manjšino).

Hipoteza 9. Razvoj večinske frakcije je mogoče omejiti, če je volilno telo številno, razširjeno in ima različne interese.

Hipoteza 10. Bolj kot je volilno telo številno, razprostranjeno in ima različne interese, manj je verjetno, da se bo izoblikovala večinska frakcija, če pa se bo, je manj verjetno, da bo delovala enotno.

Cilj. Netiranska republika.

V grobih potezah tako zastavljena Madisonova teorija demokracije je bila deležna številnih odobravanj, še zlasti kar zadeva oblikovanje tipičnih potez "ameriškega duha", vendar je bila s strani resnejših političnih teoretikov deležna tudi marsikaterih pomislekov, morda celo neodobravanj. Dahl v svojem delu poleg lastnih ugotovitev navaja najbolj tehtne izmed njih, začenši že pri definicijah samih.

Že pri definiciji tiranije (definicija 2) naletimo na resne težave. Kot navaja avtor, niti Madison niti njegovi somišljeniki niso poskrbeli za zadovoljiv kriterij tega, kaj pomeni *grob poseg* v naravne pravice niti kaj naravne pravice so oziroma kakšen obseg imajo. Le domnevamo lahko, da je šlo pri tem za podoben zbir svoboščin, kot so, na primer, človekove pravice. Prav tako je jasno, da pomeni vsaka ob-

last, ne glede na to, ali je tiranska ali demokratična, omejitev pravic, s tem pa tudi poseganje vanje. Vprašanje je torej, kakšno pravilo bomo uporabili za določanje, kdaj je nek poseg tiranski in kdaj ne. Dahl ponuja kot eno izmed možnosti odločitev večine. A v primeru, ko damo manjšini možnost veta na sprejeto odločitev o kaznovanju (Madison si je namreč prizadeval prav za odpravo "tiranije večine"), se to prav lahko sprevrže v tiranijo manjšine.

Podoben problem se pojavi pri Madisonovi definiciji frakcije (definicija 4). Očitno je namreč, da je pojem definiran preširoko, saj se v taki formulaciji lahko nanaša na vsako interesno skupino znotraj nekega družbenega sistema. Jasno pa je, da vse na tak način nastale družbene skupine nimajo političnih ambicij, sploh pa ni nujno, da s tem, ko zagovarjajo določena prepričanja oziroma stališča, delujejo proti trajnim ali skupnim družbenim interesom, čeprav ob tem zadenemo ob novo vprašanje, namreč, kaj so dolgoročni in skupni družbeni interesi oziroma kaj je obče dobro. Vemo namreč, da se politično aktivna prepričanja o občem dobrem lahko hitro sprevržejo v obliko totalitarizma, pa najsi gre le za teoretske koncepte, kot je, na primer, Platonova "Država", ali pa za Leninov tip komunizma.

Za Madisonove hipoteze je treba poudariti, da seveda niso bile izpeljane iz konkretnih empiričnih raziskav družbenih fenomenov, temveč se opirajo zlasti na znane primere iz zgodovine. To pomeni, da gre v tem primeru za bolj ali manj posrečene posplošitve oziroma predvidevanja razvoja pojavov. Tu sta še najbolj vprašljivi hipotezi 8 in 9, in sicer zaradi tega, ker ne moremo dokazati, še manj pa trditi, da bo razširitev volilnega telesa in polja njegovih interesov vselej delovala pozitivno. Nasploh je res, da pomenijo razprostranjenost, številčnost in mnoštvo interesov velika varovala pred tiranijo večine, vendar je treba sprejeti tudi dejstvo, da je lahko prevelika razcepljenost le-teh za državo ravno tako oziroma mnogo bolj pogubna, kot je "tiranija večine": kar sama se ob takšnem sklepanju ponuja podoba možnega kaosa in brezvladja, kar je najbrž veliko huje, ker grozi hobbesovsko naravno stanje. Hipoteza 8 je težavna zaradi preširoke definicije frakcij.

Dahl ob koncu svoje analize Madisonovskega tipa meni, da je hotel njegov tvorec doseči kompromis med dvema vselej nasprotujočima si ciljema demokratičnih družb: na eni strani je priznaval, da imajo vsi ljudje enake pravice, na drugi strani pa je želel doseči zaščito nekaterih pravic slojev oziroma manjšin, ki izhajajo iz statusa, oblasti in bogastva. Dahl kot rešitev ponuja dve alternativi: prva je osredotočenje argumentacije okoli zaščite manjšin pred tiranijo večine, s tem pa tvegamo nevarnost totalitarnega sistema vladajočih elit; druga je poskus maksimiranja politične enakosti posameznikov, ki pa nas lahko privede v skrajni egalitarizem.

Sam menim, da nobena od tu ponujenih alternativ ni splošno sprejemljiva. Morda bi bilo bolje, ko bi najprej povsem teoretsko poskusili določiti polje za vse enakih pravic, le-te pa bi bilo možno stopnjevati z dviganjem posameznikovega statusa, seveda pa bi morali ob tem poskrbeti za ustrezen sistem varoval, *tj*. zunanji nadzor, ki bi se večal premosorazmerno z večanjem pravic posameznikov. Sicer pa se Dahl podrobneje posveti raziskavi alternativ v naslednjih sklopih.

Populistična demokracija

Ta tip demokracije temelji na preprostem dejstvu, da vsaka demokratična vladavina v svoji zadnji konsekvenci še zmeraj izhaja iz racionalnega načela, po katerem pri sprejemanju zakonov prevlada volja večine. Populistični tip je zagovarjalo mnogo mislecev, med njimi Aristotel, Rousseau, de Tocqueville. Demokracija je tukaj razumljena kot soobstoj treh komponent: politične enakosti, suverenosti ljudstva in vladavine večine. Dahl jo v svoji knjigi takole povzame v štirih definicijah in eni podmeni:

Definicija 1. Organizacija je demokratična, če in samo če je njena procedura oblikovanja vladne politike združljiva s pogojema suverenosti ljudstva in politične enakosti.

Definicija 2. Pogoju suverenosti ljudstva je zadoščeno, če in samo če je ob vsaki zaznavi politične izbire izbrana in s strani vlade uveljavljena tista alternativa, ki ima največjo podporo članov.

Definicija 3. Pogoju politične enakosti je zadoščeno, če in samo če je nadzor nad vladnimi odločitvami razdeljen tako, da je vselej, kadar so pri izbiranju alternative, ki bo uveljavljena kot vladna politika, zaznane politične alternative, preferenci vsakega člana pa pripisana enaka vrednost.

Definicija 4 (pravilo). Načelo vladavine večine predpisuje, da je pri izbiri med alternativami izbrana tista, ki jo izbere največje število izbirajočih. Pri izbiri med dvema ali več alternativami *x*, *y* itn. mora alternativa *x* nujno – ta pogoj je hkrati tudi zadosten – dobiti podporo, večjo od podpore kateri koli drugi alternativi, če naj postane vladna politika.

Podmena. Populistična demokracija je – vsaj pri odločitvah vlade – zaželena kot končna zahteva takrat, ko so bili uporabljeni že vsi drugi za to določeni postopki.

Cilji. Politična enakopravnost, suverenost ljudstva in vladavina večine.

Proti takšni teoriji demokracije so bili sprejeti številni ugovori, navedimo le nekatere.

Teorija ne pove, kateri posamezniki naj bodo vključeni v njen sistem, kajti nihče ne zagovarja sistema populistične demokracije, ki bi obsegal ves svet. (Menim, da so bile nekatere implicitne predpostavke očitno sprejete samoumevno, na primer, da gre povečini za na nacionalnosti temelječe sisteme s polnoletnimi in duševno zdravimi posamezniki(-icami).)

Ni nujno, da sta politična enakost posameznikov in njihova suverenost za vsakogar dve izmed najvišjih vrednot: verjetno je, da bi ju kdo v podobnem sistemu bil pripravljen žrtvovati za izpolnitev drugih, ki jih postavlja višje (moja opazka: če domnevamo ti dve vrednoti kot pogoj za izpolnitev drugih, menim, da ugovor ni verjeten).

Vsaka družba razvije svoj vladajoči razred, ki ima v rokah vsa ključna sredstva političnega nadzora, zato dejansko nikoli ne vlada večina, temveč zmeraj manjši-

ne vladajočih razredov (Gaetano Mosca).

Tudi večina lahko v sistemu suverenosti ljudstva, politične enakosti in vladavine večine sproži dejanja, ki bi uničila sistem – iz česar sledi nujnost veta manjšine (primer, ko bi bilo mogoče z manjšinskim vetom preprečiti pojave oligarhičnega totalitarizma ipd.).

Teorija ne pove ničesar o intenzivnosti preferenc posameznikov: tako bi v primeru, ko bi šibka večina z manj intenzivnimi preferencami premagala močno manjšino z intenzivnejšimi preferencami, zelo verjetno zmagala napačna alternativa.

V primeru dveh ali več enako močnih alternativ teorija ne določa ničesar, razen *statusa quo*.

Teorija ne pove ničesar o dejanskosti, na njeni osnovi se ne da ničesar napovedati niti ugotoviti za nazaj, temveč je le sistem smernic, ki naj bi rabile kot pomagala za ohranjanje demokratične vladavine.

Poliarhična demokracija

Potem ko sta predhodno opisana tipa zasnovana predvsem kot teoretska konstrukta, katerima je pač treba na tak ali drugačen način prilagajati situacije v dejanskosti, se avtor naposled loti raziskave dejanskega stanja: želi namreč ugotoviti, kateri demokratični standardi so v zahodnih (beri anglosaških, zlasti pa v ZDA) državah res izpolnjeni in v kolikšni meri. Dahl meni, da je treba najvišjo stopnjo leteh pojmovati kot poliarhijo, o kateri pravi:

Poliarhija je politični sistem, v katerem so do razmeroma visoke stopnje izpolnjeni naslednji pogoji za izpolnitev zgoraj navedenega pravila:

(1) Vsak član z ustreznim dejanjem izraža preference med uvrščenimi alternativami (glasovanje).

(2) Pri štetju glasov je slehernemu izmed njih pripisana enaka veljava.

(3) Alternativa z največ glasovi zmaga.

Za obdobje pred glasovanjem velja:

(4) Vsak član, ki vidi eno boljšo alternativo od uvrščenih ali več, lahko le-to uvrsti na glasovanje.

(5) Vsi posamezniki imajo enake informacije o alternativah.

V obdobju po glasovanju:

(6) Alternative (voditelji ali politične prakse) z največjim številom glasov spodrinejo ostale z manj glasovi.

(7) Ukazi izvoljenih uradnikov se izpolnjujejo.

V fazi med volitvami:

(8) Vse odločitve so zavezane tistim, do katerih pride v fazi volitev, *tj*., volitve so vo-

dilo, po katerem naj se odloča, ali pa se vse nove odločitve ravnajo po gornjih sedmih pogojih, četudi delujejo v dokaj drugačnih institucionalnih okoliščinah; ali pa se upošteva oboje.

Toda tudi ob pridržku "razmeroma visoke stopnje izpolnjenosti pogojev" gre po mojem za precej iluzorično zastavljen opis pogojev. Pojavi se namreč težava stvarne preverljivosti vsaj nekaterih izmed njih. Tako je problematičen že četrti pogoj, saj je jasno, da imajo v tudi v demokratičnih sistemih določeni posamezniki veliko večje možnosti in nadzor nad uvrščanjem možnih alternativ, pa tudi postopki, ki vodijo do uvrstitve določene alternative na volilne listke, so zelo zapleteni, zato je malo verjetno, da lahko *vsak* član poliarhije tudi v resnici izkoristi ta pogoj.

Peti pogoj je glede na današnji razvoj različnih tehnik obveščanja in temu ustrezno različnih možnosti dostopa do njih sploh nesmiseln. Kot primer naj rabita posameznika, od katerih ima eden dostop do medmrežja, drugi pa ne. Nasploh pa je zahtevati kaj takega malodane neumno, saj je količina informacij odvisna tudi od posameznikove izobrazbe in družbenega položaja, nenazadnje pa še od posameznikovih želja.

Sedmi pogoj preseneča zaradi svoje nepreverljivosti, pa tudi brez tega je vnaprej jasno, da morajo prav zaradi njega obstajati določeni varovalni mehanizmi (na primer nezdružljivost treh vej oblasti). Brez njih bi bilo izpolnjevanje ukazov prepuščeno zgolj posameznikovi presoji.

Poleg teh pomislekov pa je tudi samo doseganje poliarhije po mojem mnenju zasnovano dokaj krožno, saj avtor pravi, da "se učenje za družbeno življenje v zvezi z osmimi pogoji povečuje hkrati z obsegom strinjanja o političnih alternativah", obenem pa zatrjuje, da "se eden ali več pogojev za poliarhijo povečuje s strinjanjem o političnih alternativah". To pa je najbrž možno le v družbi, ki je *a priori* demokratična, in kjer je visoka stopnja strinjanja o političnih alternativah že predpostavljena, hkrati z njo pa tudi faktorji, ki skrbijo za večanje političnih alternativ. Torej: če je visoko strinjanje o alternativah, je možnih več alternativ, in če je možnih več alternativ, je samoumeven tudi velik obseg strinjanja o njih. Pa je o dejanskosti res smiselno govoriti, da je "do neke mere" apriorno demokratična?! Anglosaška (po Dahlu) najbrž je…

Ameriški hibrid: vladavina manjšin

Zanimivo je, da Dahl v resnici jemlje poliarhijo kot v praksi že navzočo obliko demokratičnih sistemov, seveda uveljavljeno zlasti v anglosaških državah, in pri tem morda malce prenagljeno ugotavlja, da so bili pogoji za poliarhijo v večjem delu ZDA (ne da bi upoštevali črnsko prebivalstvo!) pravzaprav izpolnjeni že pred državljansko vojno. Osebno menim, da bi prej lahko govorili o kakšni sodobnejši predstavniški oligarhiji, sicer pa mislim (glede na nekatere zanimive posledice madisonovskega razumevanja demokracije), da lahko o čem takem sklepamo celo danes. Po Dahlovem mnenju je namreč vsaj v državah z veliko in enotno nacijo ter izpolnjenimi pogoji za poliarhijo dokaj malo verjetno, da bi do vla-

davine večine sploh moglo priti. Zelo pogosto se dogaja tole: vzemimo, na primer, dva predsedniška kandidata *A* in *B*. Kandidat A zagovarja zunanjo politiko *u*, kmetijsko politiko *w* in finančno politiko *y*; kandidat *B* pa zagovarja zunanjo politiko *v*, kmetijsko politiko *x* in finančno politiko *z*. Tri ločene skupine, od katerih šteje vsaka 25% prebivalstva (skupaj torej 75% prebivalstva!) razvrsti svoje izbire tako: denimo "skupina *a*" *u, x, z, w, y, v*; "skupina *b*" *w, z, v, u, y, x* in "skupina *c*" *y, v, x, z, u, w*. Vidimo, da dejansko vsaka od treh četrtin močno podpira le eno od politik kandidata *A*, medtem ko po preferencah od 2. do 6. mesta očitno vodijo politike kandidata *B*. Toda zmagovalec volitev bo kandidat *A*, ker zagovarja prvo izbiro vsake od treh skupin, v povprečju pa ga podpira le 25% prebivalstva, čeprav bi bilo ob upoštevanju povprečne uvrščenosti izbir pričakovati, da bo zmagal kandidat *B*, katerega politike podpira povprečno 75% prebivalstva. Zmagali so torej interesi posameznih manjšin, ne pa interes večine.

Poleg tega je malo verjetno, da bo zaradi tako interesne kot geografske razpršenosti velikega volivnega telesa kateri izmed kandidatov (še zlasti, če jih je več) dobil absolutno večino; tudi pri dveh kandidatih pa se mora eden od njiju velikokrat zadovoljiti zgolj z relativno večino, saj je odstotek tistih, ki ne volijo, sorazmerno visok in bi mogel ob višji udeležbi pomembno vplivati, morda pa celo spremeniti izid volitev.

Zgolj za boljše razumevanje pojava velja opozoriti na razliko med vladavino *manjšin* in vladavino *manjšine.* Primer za prvo je opisan zgoraj, kjer del politike kandidata A močno podpira vsaka od treh manjšin prebivalstva; vladavina manjšine pa je lahko bodisi sinonim za katero izmed oblik diktature bodisi je lahko tudi sinonim za vlado, vladajočo z relativno večino, ki pa je, glede na celotno volilno telo zaradi preveč razpršenih oziroma neizraženih preferenc velikega dela prebivalstva, sama v manjšini.

Čeprav pa, kot smo videli iz dveh opisanih primerov, po Dahlovih navedbah večina le redko vlada, pa se alternative, izbrane po receptu vladavine manjšin, vendarle večino časa nahajajo znotraj meja konsenza o političnih izbirah. Le-tega določajo vrednote politično aktivnega prebivalstva, katerega ključno skupino tvorijo volivci – in v tem smislu izbiranja obsega alternativ večina skoraj vedno vlada. Tako naj bi torej v grobem opredelili "ameriški hibrid" vladavine manjšin, seveda povezan z ustavnimi varovali in praksami različnih zastopanosti poslancev v Senatu in Kongresu.

Naj sklenem svoja opažanja o Dahlovem delu. Kljub nekaterim nekoliko utopično in tendenciozno zastavljenim trditvam menim, da bi moralo Dahlovo delo spadati med temeljna besedila politične filozofije, to pa predvsem zato, ker je sestavljeno problemsko in bralcu, ki bi se morda sam želel spopasti s to problematiko, ponuja dober in jasen vpogled v anglosaško tradicijo ter tako na domiseln način hkrati poučuje in vabi k filozofski refleksiji. Analitična strukturiranost dela je lahko tukaj bralcu kvečjemu v pomoč, saj omogoča hitro prepoznavanje različnih stališč in njihovih bistvenih značilnosti, obenem pa v večini primerov sprotno navaja argumente za in proti določenemu stališču.

Res pa je, da si bo po mojem mnenju slovenski bralec ob prebiranju zgolj tega

dela o teoriji demokracije ustvaril zelo pristransko sliko, saj tekst ne ponuja splošnega vpogleda vanjo, niti ne primerja kontinentalnih tipov demokracije z anglosaškimi, tako da je delo treba jemati le kot dobrodošel vir informacij o razvoju teorije o demokraciji v ZDA.

Navodilo avtorjem

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

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

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

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

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

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

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