ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 14, številka 1-2, junij 2010 · ISSN 1408-2969

POJEM ŽIVLJENJA, INTRINZIČNA VREDNOST IN TEMELJNA DOBRA

Jerrold Levinson

Intrinzična vrednost in pojem življenja

prevedel Božidar Kante

Citiranje: Jerrold Levinson, »Intrinzična vrednost in pojem življenja«, *Analiza: časopis za kritično misel* 14, št. 1-2 (2010): 143–158.

Prevod. Licenca Creative Commons, ki velja za arhiv revije, za prevode ne velja; pravice izvirnika pripadajo njegovim imetnikom.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz skena tiskane izdaje (OCR, ročno pregledano) in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Jerrold Levinson
Prevedel Božidar Kante

Intrinzična vrednost in pojem življenja

I Uvod

Tisto, kar bom tu raziskoval, je pojem *intrinzične vrednosti*. Prerekanja o naravi in obsegu intrinzične vrednosti so v samem jedru teorije vredno(s)t(i). Ideja nečesa, kar je vredno samo na sebi ali prvobitno vredno ali vredno zaradi samega sebe je mikavna, četudi ni soglasja o tem, kako naj bi to idejo pojasnili, niti o tem, kaj ustrezno vanjo sodi. To, da je ekstrinzično vredno mogoče pojasniti s sklicevanjem na intrinzično vredno, je morda točka splošnega soglasja. Vendar to, za kaj je mogoče razumno šteti, da ima intrinzično vrednost, ni zadeva, o kateri bi obstajalo čvrsto soglasje, niti ni soglasja, kar zadeva tisto, kaj bi štelo za primerno obrambo dane trditve o intrinzični vrednosti. Pripominjam, da je en ali drug filozof, včasih ekskluzivno, predlagal za imetnike intrinzične vrednosti naslednje zadeve: lepoto, ugodje, vednost, zdravje, umetnine, osebe, naravo, misel, resnico, prijateljstvo, ljubezen, vrlino, komunikacijo, kontemplacijo, srečo, veselje, pravico, integriteto, estetsko cenjenje in pravo dejanje. Moj namen pa ni razsojati med takimi kandidati. Prej me zanima splošna oblika sodb o intrinzični vrednosti, ki jih je mogoče zagovarjati.

Ena izmed pomembnih oblik, ki jih privzema nesoglasje o intrinzični vrednosti, je nasprotje med na *objektu utemeljenem* stališču o intrinzični vrednosti in na *izkustvu utemeljenem* stališču o le-tej. Za tiste, ki privzemajo prvo vrsto stališča, so predvsem *objekti* – ali, splošneje, deli zunanjega sveta – tisti, ki imajo intrinzično vrednost, ki so dobri sami na sebi in za katerih dobroto imamo včasih dovolj sreče, da jo uživamo. Za one, ki sprejemajo drugo stališče, je predvsem *izkustvo* tisto, ki ima intrinzično vrednost in ki je dobro samo na sebi, ne glede na objekte, ki ga povzročajo. Ali je mogoče ta dva pogleda pomiriti in, splošneje, razsvetliti, kaj je v temelju podobnih nesoglasij, ki zadevajo intrinzično vredno?

O tem sem prepričan. Tisto, kar hočem raziskati, je možnost, da pojem *življenja* nudi posredujočo vez med tema soočenima na objekt usmerjenega in na izkustvo usmerjenega stališčema o intrinzični vrednosti. Kajti življenje zajema tako objekte kot izkustva, ki so konfigurirani in v vzajemnih odnosih na različne načine. Specifičneje, moje ideja je, da so sodbe o intrinzični vrednosti, ki jih je mogoče braniti, tiste, ki za svoj predmet bodisi eskplicitno bodisi implicitno jemljejo življenje. Kaj je, se lahko vprašamo, v najbolj fundamentalnem pomenu

intrinzično vredno? Odgovor, ki ga ponujam v splošnih okvirih je naslednji: *življenja, ki so na določene načine.*[1]

Razlog, zakaj predlog, kakršen je ta, pomaga razrešiti konflikt med dvema pogledoma, ki ju omenjamo zgoraj, je, da je pojem življenja širši pojem bodisi po eni strani od izkustev bodisi po drugi strani od zunanjih objektov (ali, širše, od stanj stvari). Življenja vključujejo zadeve obeh vrst, na primer, občutek včerajšnje tople kopeli in dejansko obstajajočo kopalno kad v naši kopalnici, kontemplacijo Velásqueza in fizično bitje platna v Nacionalni galeriji v Londonu, upanje jutrišnje teniške zmage in dejstvo, da smo zmagali ali izgubili, dvom o zakonski nezvestobi in vztrajanje nepravično osumljenega zvestega moža ali žene.

To, *da je življenje na določen način,* je torej daljnosežen pojem. Ne zajema le subjektivnih izkustev, temveč tudi objektivna stanja stvari in se širi naprej, da bi v skrajnosti zajelo morda cel svet, v katerega je življenje umeščeno. Moja domneva je, da mora biti tisto, kar štejemo, da ima intrinzično vrednost, mogoče v zadnji instanci utemeljiti v življenjih, ki so na določene načine ali pa imajo nekatere značilnosti. V tem eseju me ne zanima, da bi prepoznal posebne načine, kako so lahko življenja, ki so intrinzično dobri. Moj cilju je prej preprosto narediti sprejemljivo idejo, da morajo biti pripisi intrinzične vrednosti, ki jih je mogoče braniti, namenjeni življenjem ali, natančneje, življenjem na določene načine.

Številni zagonetni primeri, ki zadevajo vrednost, s katero so se ukvarjali filozofi v mnogih letih, so v temelju problemi o tem, kako razumeti intrinzično vrednost. *Ugodje* se zdi dobra stvar, nemara neomejeno dobra stvar. Vendar se zdi ugodje, ki ga pokvarjen zapeljivec ali podel sadist izpeljujeta iz svoje dejavnosti, po premisleku, slaba stvar. *Lepoto* se običajno šteje za nespodobitno dobro in tako se zdi, da je svet, preplavljen z zelenimi pašniki in prvovrstnimi Cezanni, boljši od sveta, ki je prekrit s slinastimi sluzastimi bazeni in z drugovrstnimi Utrilli. Če pa ni bi bilo nobenih ljudi ali čutečih bitij kakršnekoli vrste, ni jasno, ali bi ostala kakršnakoli razlika v kvaliteti med obema svetovoma. Za *srečo* se pogosto meni, da je prvobitno dobro in če se za dva človeka zdi, da sta enako srečna od znotraj – to je, če sta njuna izkustvena tokova kvalitativno primerljiva in enako zadovoljiva za njuna imetnika – lahko o tem mislimo, da uredi vprašanje, kako vredno je življenje vsakega od obeh. Če pa se izkaže, da se eden, drugi pa ne, resno moti glede svojih dosežkov v svetu ali o svojih odnosih do tistih najbližjih in najdražjih, potem nas o vrednostni enakovrednosti njunih srečnih eksistenc mučijo dvomi.

Če gledamo na *življenja, kot da so na določene načine* kot na osrednje mesto intrinzične vrednosti, nam to pomaga pojasniti naše preučene odzive v zgoraj

[1] To, da je življenje na določen način – v grobem, da ima neko zelo kompleksno lastnost – je stanje stvari celotnega življenja, čeprav je na zapleten način tesno povezano z miriadami stanj stari, ki sestojijo iz delov življenja, ki je na neke druge in preprostejše načine. Dalje, življenje in življenje, kakršno je, četudi tesno povezani, je mogoče razločiti, čeprav komajda: medtem ko je na življenje mogoče gledati kot na locus življenja sposobne trditve o intrinzični vrednosti, pa je življenje, kakršno je, tisto, strogo govoreč, predmet take trditve o vrednosti. Ko to rečem, v nadaljevanju ne mislim vedno omenjati zelo prefinjenega razločka med življenjem in življenjem, kakršno je.

omenjenih treh primerih. Ugodje kot tako je prazna abstrakcija; vsako dejansko ugodje je posebna vrsta ugodja, ki ga ima posamezna oseba glede posamezne stvari v posebnih okoliščinah. Ko torej sprašujemo, ali je neko ugodje dobra samo na sebi – v grobem, ali bi moralo obstajati zaradi samega sebe – smo prisiljeni upoštevati, kdo ga ima, v čem ga ima in kako ter zakaj ga ima. Vendar to dejansko pomeni oceniti dobrost rezine življenja, ki se vedno razširi v oceno celotnega življenja, v katerem nastopa. Gotovo, lepota je vrednost, toda kolikor je *par excellence* od odziva odvisna lastnost, ni presenetljivo, da je zunaj vseh povezav s čutečimi bitji, katerih življenje je mogoče obogatiti z njenim izkustvom, vrednost lepote verjetno *nič*, njene zahteve, da je intrinzična vrednost, pa ni mogoče podpreti. Če se naposled osredinimo na življenje osebe, ki se ne moti, ne pa na njeno izkustveno stanje, lahko o tem življenju sodimo, da je intrinzično boljše od življenja njenega *doppelgängerja*, ki to osebo zgolj navidezno dosega, saj je v resničnejšem odnosu z realnostjo navzlic dejstvu, da sta njuni življenji označeni z enako stopnjo občutene sreče.

Ideja, da subjektivno enakovredni izkustvi, od katerih je eno v stiku z realnostjo, drugo pa ne, nista enakovredni, je že znana. Izražena je, na primer, v dobro znanem miselnem eksperimentu[2] Roberta Nozicka »izkustveni stroj«, v širši razsežnosti pa v nedavnem filmu *Matrica*. Izkustvo je vredno, hočemo reči, ne le zaradi svojega kvalitativnega značaja, temveč zaradi svoje povezave s svetom, kakršna je ta, da je v neki vrsti resničnega odnosa s svetom. Na primer, srh plezanja na Mont Everest in prepričanja, da ste to storili, nemara ima, hočemo reči, nekakšno vrednost, vendar je neizmerno vrednejše, če je vaše izkustvo veridično, to je, če ste to dejansko storili, ne pa da ste zgolj ožičeni, da mislite, da ste to storili. Splošnejša oblika tega vpogleda, ki sega preko izkustev, je, da *življenja*, ki so enaka v kvalitativnem značaju ali ugledana od znotraj, niso nujno enakovredna, ugledana od zunaj ali tako, kakršna dejansko so.

Glede tega, kaj dokazujejo miselni eksperimenti nozickovske vrste, je seveda upravičen nekakšen skepticizem. Tisto, kar je povsem jasno, je, da dajemo prednost *kontemplaciji* o dejstvu, da smo dejansko nekaj dosegli, kot pa o dejstvu, da nismo, kljub videzu, da smo to dosegli. Vendar morda to, da smo dejansko nekaj dosegli, nima samo na sebi nobene dodatne vrednosti in smo zgolj v zmoti, da mislimo, da jo ima z nekakšno vrsto humovskega spodrsljaja, s katerim se rožnati žar, ki ga čutimo pri kontemplaciji o dosežku, nezakoniti razlije na sam dosežek? Na vprašanje »Ali je občutek, da ste se povzpeli na goro, ko ste to res storili, sam na sebi več vreden od občutka, da ste se povzpeli na goro, kot tega dejansko niste storili?« bi večina nas brez oklevanja odgovorila pritrdilno. Toda ali to kaže, da ima to, da ste se povzpeli na goro, večjo vrednost od zgolj dozdevanja, ki je popolno in tako, da ga ni mogoče razkrinkati, kot da ste se povzpeli, ali pa zgolj kaže, da je vaša kontemplacija o občutku, da ste se povzpeli na goro v verjetju, da je vaš občutek veridičen, bolj zadovoljiva od vaše kontemplacije o alternativi? Skratka, težava je v tem, kako razlikovati, kdaj rezultati premisleka o hipotetični situaciji pričajo o kvalitetah situacije v nasprotju s kvalitetami dejanja premisleka. Opiranje na nozickovske miselne

[2] Glej njegovo knjigo *Anarchy, State, and Utopia (Oxford: Blackwell, 1974).*

eksperimente, ki se jim tu ne morem odreči, predpostavlja, da lahko tako razlikovanje dejansko izpovemo. In tudi jaz menim, da to lahko storimo, če premislek izpeljemo dovolj tankovestno in pošteno.

II Pomembnost intrinzične vrednosti

Zakaj bi nas torej morala skrbeti intrinzična vrednost, bodisi kaj pomeni bodisi kaj jo ima bodisi ali kaj takega sploh obstaja? Spomnil vas bom na nekatere razloge.

Prvič, domala vsakogar zanima, da ima dobro življenje, da je srečen, da ima zavezujoče razloge za življenje, in zdi se, da obstaja tesna povezava med temi stvarmi in tem, da ima neka stvar intrinzično vrednost. V skladu z gledišče m, ki ga tu zagovarjamo, da ima intrinzična vrednost nekaj bistvenega opraviti z življenji in vrstami življenja, ki jih ljudje še posebej preživljajo, to sploh ni presenetljivo.

Drugič, zdi se, da se intrinzično vrednost zahteva kot temelj za vrednost nasploh. To pomeni reči, da se zdi razumno misliti, da ima vsa neintrinzična vrednost svojo vrednost na posodo ali z dodano zavezujočo pripombo, tako da če ne bi bilo nič intrinzično vredno, potem sploh ne bi bilo nič vredno.[3] Nekateri so se skušali temu sklepu izogniti in so predlagali, da se vrednost morda naposled ne opira na tisto, kar je intrinzično vredno, temveč da vrednosti namesto tega tvorijo nekakšen splet vzajemne podpore, pri čemer nobena vrsta vrednosti ne rabi kot temelj vrednosti celote. Medtem ko ima ta slika svojo privlačnost, kakršno ima podobna slika, ki zadeva strukturo vednosti, je to slika, ki je videti dobra – tako kot impresionistična slika – zgolj iz določene oddaljenosti. Če si jo ogledamo od blizu, tako predlagam, njena privlačnost izgine.

Če se vprašamo, zakaj nekaj cenimo, poskušamo identificirati tisto, zaradi česar nekaj cenimo in se potem vprašamo, zakaj to cenimo in tako naprej, dokler ne pridemo do nečesa, o katerem to vprašanje ni več smiselno, to je, do nečesa, kar imamo očitno za intrinzično vredno. Z drugimi besedami, ko sprašujemo ali ocenjujemo, nismo zadovoljni vse dotlej, dokler ne pridemo do nečesa, kar se nam zdi vredno *tout court,* nečesa, zaradi česar preprosto menimo za svet, da je boljši, če to vsebuje, nečesa, sledenje kateremu se zdi samoupravičujoče. Kjer gre za vrednosti, potrebujemo tisto, kar je Wittgenstein imenoval živa skala, nekaj proti čemur naša lopata otopi. In to se zdi, da pomeni intrinzična vrednost.[4]

[3] Zdi se, da za to trditev, odkrito povedano, obstajajo protiprimeri. Na primer, ali ne bi mogel obstajati svet z zgolj dvema stvarema, *x* in y, tako da bi bila vrednost x-a odvisna od vrednosti y-a, vrednost y-a pa odvisna od vrednosti x-a? Potem bi se zdelo, da sta tako *x* kot y vredna, medtem ko noben od njiju ne bi bil intrinzično vreden. Toda četudi bi bil tak svet dopuščen, bi v njem jasno ravno tako obstajalo nekaj intrinzično vrednega, namreč *kompleks* x-a in y-a, ki obstaja, kolikor obstajata *x* in y.

[4] Ta kratka razlaga neizbežnosti intrinzične vrednosti ne pomeni zanikanja, da se *lokalna* vsakdanja Upravičenja dejanja ne sklicujejo na vsakršne vrste vrednosti in to na tak način, da na lokalni ravni Ustavijo nadaljnje zahteve po upravičenju. Drugače pa je, kot predlagam, z *globalnim* upravičenjem dejanja na ravni načrta življenja ali načina življenja kot celote.

Tretjič, zdi se, da večina etičnih teorij predpostavlja pojmovanje tistega, kar je intrinzično vredno, vredno samo na sebi ali vredno zaradi samega sebe. Moralno dobro je pogosto pojasnjeno v okviru ne-moralnega dobrega, na primer, kot nagnjenje ali naklonjenost ustvariti tako ne-moralno dobro. Tako utilitarizem jasno šteje ugodje za intrinzično dobro in skuša razumeti moralno dobro v okviru njegove maksimizacije. Kantova etika s svoje strani gleda na voljo v skladu z dolžnostjo ali na obravnavo drugih kot ciljev kot na temelj moralnosti, saj je to v njeni luči edina stvar, ki je intrinzično dobra. Etika vrline pa trdi, da je biti neka vrsta osebe ali imeti nekatere vrste motivacij temelj moralne vrednosti, domnevno zato, ker se tudi te štejejo za intrinzično dobre. Tako se zdi, da etična teorija ni popolna brez ustreznega pojmovanja intrinzične vrednosti in tega, kako utegne biti ocenjena.

III Pojmovanja intrinzične vrednosti

Čas je, da pobliže preučimo, kaj menimo ali bi morali meniti, ko rečemo, da je nekaj intrinzično vredno. Naravna interpretacija intrinzične vrednosti je, da je to vrednost, ki jo stvar ima, če jo obravnavamo samo na sebi, ločeno od okoliščin, v katere stopa, ali od celot, v katere sodi. Ideja je, da ima nekaj intrinzično vrednega svojo vrednost samo na sebi, zaradi tistega, kar je, ne pa zaradi svojih povezav ali odnosov z drugimi stvarmi.

Obstajata kajpada vsaj dve različni možni tolmačenji take »same po sebi« vrednosti. Eno tolmačenje »same na sebi« vrednosti lahko označimo s *samozadostno* vrednostjo: nekaj ima samozadostno vrednost, če bi bilo vredno, če na svetu ne bi bilo ničesar, razen njega ali če bi bilo mišljeno, da je dobro zgolj samo po sebi, ali nekaj, kar naj bi obstajalo popolnoma samo po sebi. To bolj ali manj ustreza znamenitemu osamitvenemu testu za intrinzično vrednost G. E. Moora, prvič artikuliranemu v *Principia Ethica* in na katerega se je opiral v številnih spisih, ki so sledili temu delu. Kot pravi Moore, »se moramo vprašati, katere stvari so take, da bi, tudi če bi obstajale *same zase*, *v* popolni osami, v njihovem obstoju še naprej videli nekaj dobrega«.[5]

Drugo tolmačenje »same po sebi« vrednosti lahko označimo kot *vztrajno* vrednost: nekaj ima vztrajno vrednost, če ostane dragoceno, in to v enaki ravni, ne glede na situacijo, v katero je vključeno ali kontekst, v katerem je ugledano. To pojmovanje intrinzične vrednosti je priznano, na primer, v naslednji pripombi Christine Korsgaard: »Ker se za intrinzično dobre stvari ... misli, da imajo svojo vrednost *same zase*, se zanje misli, da imajo svoje dobro v vsakršni in v vseh okoliščinah«.[6] Vztrajna vrednost je torej v grobem enaka vrednost kot *brezpogojna* vrednost ali vrednost, ki jo nekaj ima ne glede na in ki jo ne prizadene situacija, okvir ali kontekstualizacija.

[5] Glej G. E. Moore, *Principia Ethica* (Ljubljana: Študentska založba, 2000), str. 258-259. Za razpravo glej Monroe Beardsley, »Intrinsic Value«, *Philosophy and Phenomenological Research* 26 (1965), str. 1-17.

[6] Christine Korsgaard, »Two Distinctions in Goodness«, *Philosophical Review* 92 (1983), str. 169-195 (str. 171).

Kakšen je odnos med samozadostno in vztrajno vrednostjo? Ali je morda samozadostna vrednost neka *vrsta* vztrajne vrednosti? Zgolj če, tako se zdi, vzamemo ničelni kontekst, kjer je neka stvar edina, ki zaseda svet, za ustrezno vrsto konteksta. Vendar je bolje, če držimo pojma samozadostne in vztrajne vrednosti kot ločena. Nekaj, za kar sodimo, da je vredno v popolni osami, ne utegne biti presojeno kot vredno, ko je umeščeno v kontekst. (Kajti zaznana vrednost se utegne spremeniti, če je ugledana v tem kontekstu). In za nekaj, kar sodimo, da je vredno v vsakršnem kontekstu ali ne glede na kontekst, utegnemo soditi, da ni vredno zunaj vseh kontekstov. (Kajti njegova zaznana vrednost utegne biti odvisna od nekega takega ali drugačnega primerjalnega odnosa z okoljem).

Težava pri uporabi obeh zgornjih meril v praksi je, kajpada, da je mogoče od konteksta, v katerem se pojavlja, popolnoma metafizično ločiti zelo malo normativnega interesa. To se zgodi zato, ker ima domala vsaka stvar, ki jo lahko razumemo, del svoje biti ali identitete povezane s svojimi odnosi do drugih stvari. In vendar se zdi, da uporaba teh testov za samozadostno in vztrajno vrednost zahteva natanko tako brezkrvno pojmovno operacijo, s katero je neka zadeva izruvana iz svojega okolja in domnevno dojeta, kakršna je sama zase.

Oglejmo si kompleksna ugodja ali užitke, kot jih imenuje Moore, kakršno je ugodje v valoviti in nezemeljski nenavadnosti melodičnih linij v Ligetijevi instrumentalni glasbi ali ugodje v kariernih pomotah zgolj zmerno talentirane Madonne. Objekti teh ugodij nastopajo v njih bistveno, tako da to ne bi bila ugodja, kakršna so, ne da bi imela objekte, kakršna imajo. Taka ugodja ne morejo imeti samozadostne vrednosti, saj predpostavka, da obstajajo v popolni osami, sama v univerzumu, meji na inkoherenco. Kako je mogoče tako ugodje ločiti od obkrožajočega konteksta, ne da bi za sabo pustili zevajočo rano? (Problem je podoben problemu, s katerim se sooča Shylock, ko poskuša zahtevati svoj funt mesa od telesa nesrečnega Antonia, eponimnega Trgovca iz Benetk). Vztrajna vrednost takih ugodij pa je tudi vsaj nejasna glede na nedoločenost, kar zadeva vprašanje, kako naj taka ugodja pojmovno ločimo od njihovih izvirnih kontekstov in jih ponovno vstavimo v nove kontekste. Vendar se dejansko zdi, kot da lahko v takih primerih kljub temu tvorimo sodbe o intrinzični vrednosti. Na primer, prvo od zgornjih ugodij – ugodje v Ligetijevi glasbi -je domnevno neškodljivo in tako verjetno intrinzično dobro, medtem ko je drugo – ugodje v Madonninih zastojih – zmerno izprijeno in torej verjetno ni intrinzično dobro.

Nadaljnja težava pri uporabi osamitvenega testa za intrinzično vrednost je, da je obravnavani kandidat pogosto nepopolno in neustrezno določen. Na primer, če se sprašujemo, ali je človek, ki čuti čisto ugodje, ki ga cenimo samega zase, dobra stvar, si utegnemo pred razsojanjem upravičeno želeti vedeti: Kateri človek? Kakšno vrsto ugodja? V katerem objektu? Kaj je pred tem ugodjem? Kaj temu ugodju sledi? In tako naprej. Zdi se, da branljive sodbe o intrinzični vrednosti niso sodbe o povsem splošni vrsti stanja stvari, kakršne so o tem, da nekdo uživa, temveč prej sodbe o posameznih stanjih stvari, kakršna je sodba o tem, da je Bill Clinton zadovoljen, ko je bil novembra 1996 izbran za

predsednika ali še sodbe o podrobno določenih vrstah stanj stvari, kakršna je sodba o človeku z določenim položajem in značajem, ki je zadovoljen, da si je pošteno in odkrito pridobil visoko službo.

Ne da bi si prizadeval zmanjšati težave, ki jih za intrinzično vrednost postavijata metafizična neločljivost in nepopolna podrobna določitev kandidatov, bom domneval, da smo še vedno zmožni uporabiti teste za samozadostno in trajno vrednost vsaj na grob način. Domneval bom tudi, da vsak od testov intrinzične vrednosti, ki sem jih orisal, zajema nekaj pomembnega o intrinzični vrednosti in da bo tisto, kar je – tako rekoč – *realno* intrinzično vredno, kazalo tako samozadostno kot trajno vrednost. To kombinirano merilo samozadostnosti *in* trajnosti je torej tisto, ki naj bi bilo razumljeno kot tisto, ki je tu v veljavi odslej naprej.

Kdo bi torej utegnil biti – glede na težavo uporabe testa samozadostnosti za intrinzično vrednost, ker ima domala vsaka stvar relacijske lastnosti, ki jo naredijo za tisto, kar je – v skušnjavi, da bi namesto tega upošteval zgolj opiranje na test trajne vrednosti. Vendar je uporabnost testa samozadostnosti mogoče podpreti po eni strani z ostrim razlikovanjem med odnosi do zunanjih zadev, ki identificirajo neko stvar *kot tisto, kar je,* po drugi strani pa med odnosi do zunanjih stvari, ki so nujni, da stvar še naprej obstaja, *ko je enkrat identificirana kot posamezna stvar*. Tako relacije do Velásqueza, Španije in zgodovine evropskega slikarstva lahko prispevajo k identifikaciji *Venere pred ogledalom* in pomagajo sliko narediti za posameznost, kakršna je, vendar obstaja smisel, v katerem – ko je slika tako konstituirana – zunanje zadeve, s katerimi je slika povezana in katerim logično dolguje svojo identiteto, lahko odpadejo ali nehajo obstajati, slika pa bo vendarle, v osami, še naprej obstajala s svojo očitno samozadostno vrednostjo, ki jo je tako mogoče koherentno oceniti. Z drugimi besedami, z uporabo testa samozadostnosti za intrinzično vrednost za kulturno utelešeno in implicirano bitnost podelimo odnose do zunanjih objektov, oseb in dogodkov, ki so nujni, da bi to stvar konstituirali kot kulturni objekt, potem pa si zamišljamo, da potem vse drugo neha obstajati in potem ocenimo vrednost osamljene bitnosti, ki ostane. Trdim, da je to razumna vaja misli. Ko to vajo izvedemo, pa kajpada – in to ni nepričakovano – noben kulturni objekt, kakorkoli sijajen v svojem izvirnem kontekstu, ne opravi tega testa. Torej noben kulturni objekt, celo največje umetnine, nimajo nobene intrinzične vrednosti, čeprav utegnejo imeti neznansko instrumentalno vrednost, ki jo tvori povečini intrinzična vrednost angažmanov in izkustev, ki jih jamči.[7]

Naša nezmožnost popolne osamitve domala česarkoli, ki ima normativni interes, od njegovega konteksta zaradi njegove prepletenosti s tem kontekstom, nam vsekakor daje močan razlog za misel, da so *kompleksi* ali stvari-v-odnosu-druga-do-druge tiste, ki so edini sprejemljivi kandidati za nosilce intrinzične vrednosti. *Življenja* pa so – hočem zdaj predlagati – kompleksi ravno pravega obsega, da podpirajo sodbe o intrinzični vrednosti v skladu s kombiniranim pojmovanjem,

[7] Za nadaljnjo razpravo o intrinzičnih in instrumentalnih vrednostih umetnin glej moj prispevek »Art, Value, and Philosophy«, kritičen zapis o delu Malcolma Budda *ValuesofArt, Mind* 105 (1996), str. 667- 682.

ki sem ga predložil, po katerem je intrinzična vrednost vrednost, ki je hkrati tako trajna kot samozadostna. *Življenja, ki so na določene načine,* se izkažejo za tiste vrste kompleksov, ki se nam, pri kontemplaciji, zdijo dobra sama zase in jih ne spremlja nič drugega. So tudi vrste kompleksov, ki se – potem ko je bila izrečena sodba, da so dobri – v nadaljnjem ne razkrijejo, da niso dobri, ko je obravnava razširjena tako, da vključuje obkrožajoči kontekst. Sodba, da je življenje na določen način dobro, je tako robustna, kot je lahko vrednostna sodba, je sodba, o kateri ni mogoče podvomiti niti tako, da spremenimo kontekst, v katerem je ugledana, niti tako, da jo ugledamo zunaj kateregakoli konteksta. V nasprotju s tem pa je problem s čemerkoli ožjim od življenja – kakršen je objekt, izkustvo ali ugodje -, ki rabi kot mesto intrinzične vrednosti, ta, da so zaznane vrednosti vseh takih stvari podvržene spreobračanju, ko jih enkrat povežemo z njihovimi situacijskimi konteksti. Toda življenje je dokazljivo nekaj, kar je dovolj široko, da vključuje vse, kar bi lahko naredilo razliko, kot to, da so zadevna življenja na določen način, ustrezna stanja sveta, ki so taka, kakršna so, ustrezna zgodovina, ki je taka, kakršna je, konstitutivna izkustva, ki kažejo nekakšen značaj, in tako naprej.[8]

IV Intrinzična vrednost in končna vrednost

Zdi se, da je druga intuicija, ki jo imamo, kar zadeva intrinzično vrednost, ne glede, da je to vrednost, ki jo nekaj ima samo zase, ta, da je vrednost nekaj, kar je vredno cenjenja absolutno, zaradi samega sebe ali kot cilj. To pomeni reči, da se zdi, kot da bi obstajala nekakšne vrste povezava med tem, da ima stvar intrinzično vrednost, in tem, da je stvar nekaj, kar bi morali naposled zasledovati, podpirati ali si prizadevali udejaniti. Christina Korsgaard je tako v zelo diskutiranem prispevku silovito dokazovala, da cilj ali končna vrednost *ne* bi smela biti priličena intrinzični vrednosti na osnovi tega, da je intrinzična vrednost zadeva *temelja* ali *mesta* zadevne vrednosti, tega, da vrednost prebiva ali pa da je popolnoma odvisna od same stvari, medtem ko cilj ali končna vrednost ni zadeva temelja ali mesta vrednosti v stvari, temveč tega, *kako* je stvar cenjena ali *načina,* kako je cenjena. To utegne biti res. Predlog, ki sem ga oblikoval malo prej, kajpada ni bil, da sta intrinzična vrednost in končna vrednost natančno ista stvar, temveč prej, da so stvari, ki imajo intrinzično vrednost, *vredne,* in to nadvse, da jih cenimo končno ali kot cilje. To, ali so morda *edine* stvari tako vredne, bom pustil odprto. Moj predlog je, da sta intrinzična in končna vrednost – čeprav nista identični – bolj tesno povezani, kot je nagnjena dopustiti Korsgaardova.

Res je, da tisto, kar je mogoče razumno ceniti kot cilj, lahko nima intrinzične vrednosti – saj lahko cenimo kot cilj nekaj, kar nima vrednosti samo na sebi, temveč zgolj v odnosu do drugih stvari, kot morda takrat, ko cenimo spomin. Toda če rečemo, da je spomin cenjen kot cilj, čeprav ni obravnavan kot intrinzično vreden, vreden zgolj zaradi svojih asociacij ali zgodovine, potem v

[8] To, ali je življenje dejansko preprosto *koekstenzivno* s svetom, v katerem se pojavlja, je nekaj, česar se lotevam v VIL. razdelku.

kakšnem smislu ga dejansko cenimo kot cilj ali zaradi njega samega? Ali ga ne prej cenimo natanko *zaradi* tistih povezav ali tiste zgodovine in torej očitno *ne* zaradi njega samega? Ali pa se za cenjenje kot cilj domneva, da se ločuje od cenjenja zaradi njega samega? Vendar kaj potem *dejansko* pomeni cenjenje kot cilj?

Včasih se trdi, da je znak cenjenja kot cilja drža *nenadomestljivosti*, privzeta do objekta kot cilja. Tako je rečeno, da pri cenjenju, recimo, poročnega prstana na tak način cenimo prav *prstan*, ne pa zgolj nekaj *o* njem, kar lahko ponudi nek kvalitativno nerazločljiv objekt. Če pa je tisto, kar cenimo o njem, recimo, zmožnost objekta, da nas poveže z ljubljenim, zakorenini v preteklost ali zasidra našo identiteto, potem ni presenetljivo, da naj bi do zadevnega objekta privzeli držo nenadomestljivosti, saj očitno *zgolj* ta objekt lahko zagotovi pravkar artikulirano korist. To je, tega ne more storiti *nobena stvar* brez svojih enkratnih zgodovinskih lastnosti. Ta korist – povezava s preteklostjo, zasidranje osebne identitete, povezava z ljubljenim – pa je dokazljivo nekaj, kar naredi življenje intrinzično vrednejše. Torej, še enkrat, zgolj z malo sondiranja pod površino, nekaj, kar je cenjeno kot cilj, vendar pa ne šteto kot intrinzično vredno, se izteče v razkrivanje nečesa, kar je mogoče sprejemljivo šteti, kot da ima intrinzično vrednost.

Primeri, v katerih je nekaj brez intrinzične vrednosti razumno cenjeno kot cilj, so vsi primeri, tako domnevam, kjer je nekaj intrinzično vredno, tako rekoč, na voljo. V pravkar obravnavanem primeru je tisto, kar je intrinzično vredno, ohranitev nekaterih spominov, ki okrepijo življenje, ali povezav z našo preteklostjo – ali, natančneje, to, da ima naše življenje za rezultat nekakšen značaj – nekaj, kar pomaga udejaniti ohranitev spomina.

Morda dobro zdravje lahko tu rabi za še en primer. Dobro zdravje je mogoče razumno ceniti kot cilj, vendar tudi trditi, da ni intrinzično vredno, saj je vredno zgolj v povezavi s sprejemljivimi okoliščinami življenja. Če bi torej nekoga mučili, brez upanja na pobeg, bi si ta mogoče želel slabotno srce s pričakovanjem, da ponuja usoden srčni napad, ki bi trpljenje privedel do konca in ponudil odrešitev. Vendar to dejansko ne toliko kaže, da detektorji končne in intrinzične vrednosti izbirajo različne stvari, kolikor to, da mora obstajati prilagoditev obsega, da bi ugledali pravi objekt vrednosti: tisto, kar je morda intrinzično vredno in nemara tudi razumno cenjeno kot cilj, je dobro-zdravje-ob-sprejemljivih-okoliščinah-življenja.[9]

Če se za tisto, za kar trdimo, da cenimo kot cilj, zdi, da ni intrinzično vredno, potem je zelo verjetno, da je bilo nekaj izpuščeno iz opisa tega, kar tako cenimo. Če je *X* pokazni objekt cenjenja kot cilja kljub temu, da se ne zdi, da ima intrinzično vrednost, potem zelo verjetno obstaja kak *Y*, tako da je dejansko *X*-v-odnosu-do-*Y* ali *X*-glede-na-*Y* ali X-v-okoliščinah-Y tisti, ki je resničen objekt

[9] Celo to kajpada ne utegne biti intrinzično vredno. To pomeni reči, celo dobro-zdravje-v-sprejemljivih-okoliščinah-življenja utegne biti zgolj instrumentalno vredno – bi kdo utegnil dokazovati —, zaradi intrinzično vrednih dejavnosti, izkustev ali dosežkov, ki jih omogoča. Toda poanta v pričujočem kontekstu je ravno ta, da je tako dobro upravičeno ugledano kot končno vredno zgolj v meri, v kateri je ugledano kot intrinzično dobro.

cenjenja kot cilja. Čeprav je torej nekaj, kar ni intrinzično vredno, mogoče razumno ceniti kot cilj, se zdi, da vselej obstaja popolnejši opis tega nekaj, ki ga moramo biti pripravljeni dati, da bi osmislili končno cenjenje, za katerega gre. Ta popolnejši opis objekta končnega cenjenja pa bo, tako predlagam, na splošno pokazal na neko večjo celoto, na kompleks, v katerem je ta objekt del, ta kompleks pa ima dokazljivo intrinzično vrednost.

Če premislimo o tistem, kar naj bi bilo cenjeno kot cilj, je potem, ko je zadeva prignana do skrajnosti, naravni odgovor vsekakor naslednji: tisto, za kar menimo, da ima intrinzično vrednost. Kajti le tedaj, tako se zdi, smo upravičeni, da to cenimo, kot pravimo, »zaradi njega samega«. Z drugimi besedami, ceniti kot cilj nekaj, kar nekdo šteje za intrinzično vredno, se zdi samoupravičujoče, medtem ko se zdi ceniti kot cilj nekaj, za kar ne priznamo, da ima intrinzično vrednost, nenavadno in potrebuje vsaj poseben zagovor.

V Razjasnitev teze

Čas je, da si pobliže ogledamo, kakšno obliko naj bi si privzela obranljiva teza o življenjih in intrinzični vrednosti.

Prvič, kakšen pojem življenja je predpostavljen v ideji življenj kot osrednjem žarišču intrinzične vrednosti? Človeška življenja? Inteligentna življenja? Živalska življenja? Odgovor je, tako menim, *bogato čuteča* življenja, to je življenja, ki vključujejo, kakorkoli rudimentarno, zavest, interese in gledišča. To torej niso zgolj kakršnakoli življenja, kakršna so življenja bakterij ali valjastih črvov ali tulipanov, temveč življenja bitij, ki so jim stvari pomembne ali ki jih skrbi, kako stvari so. Tako naj bi v tezi, da so življenja, ki so na določen način, temeljni nosilci intrinzične vrednosti, »življenja« razumeli, če ni pokazano drugače, kot »bogato čuteča življenja«.

Drugič, ali je trditev, da so *življenja* edini pravi predmet pripisov intrinzične vrednosti posreden prikrit način izpovedovanja bistvene trditve v smislu, da je *življenje* edina intrinzično vredna stvar? Ne. Teza, ki jo branim, ni trditev, da je vse življenje intrinzično vredno, niti ne branjena teza predpisuje uniformnosti drže do živih stvari. Kar zadeva bogato čuteča, vendar ne-človeška bitja, kakršna so psi, si lahko razumno želimo, da so njihova življenja na določen način, vsaj delno zaradi teh bitij samih. Kar zadeva nečuteče ali zgolj minimalno čuteče organizme, recimo, drevesa, cvetlice in pikapolonice, pa si seveda ne moremo upravičeno želeti, da bi bila njihova življenja na določen način zaradi njih samih, temveč zgolj zaradi možnosti izkustva, ki jih njihova eksistenca nudi, za bogato čuteča bitja.

Zapomnite si, da je tisto, kar sem pravkar potrdil, to, da pojem *intrinzične* vrednosti nima nobene moči, razen v odnosu do življenj bogato čutečih bitij. Vendar ne trdim istega za vrednost *simpliciter,* kajti ta pojem utegne imeti moč celo za ne-čuteča življenja, na primer, življenja rastlin, ki dokazljivo imajo potrebe, kar dokazljivo implicira idejo razcveta, to pa je vrednostni pojem. Tako utegne biti *vrednost* razumna v odnosu na kakršnokoli življenje, čeprav

intrinzična vrednost, za katero se zdi, da predpostavlja življenje, v katerem so stvari pomembne za subjekt življenja, ni razumna.

VI Vrednost izkustev ni intrinzična vrednost

Torej je potrebno, da nam postane jasneje, zakaj so življenja, ne pa izkustva tista, ki so pravi predmeti pripisa intrinzične vrednosti. Zakaj niso *tudi* izkustva – vsaj takrat, ko so razumljena širše kot tista, ki vključuje označbo tako imetnika izkustva kot zunanjih objektov izkustva – mesta trditev o intrinzični vrednosti, ki so zmožne preživetja? Na primer, dober človek, ki uživa v dobrem glasbenem delu ali pošten raziskovalec, ki sintetizira novo sestavino kobalta? Ali niso ta izkustva intrinzično vredna? Če pa je tako, ali ne morejo taka izkustva, ne pa zgolj življenja, v katerih nastopajo, šteti za nosilce intrinzične vrednosti? Tu sta dva razloga za negativni odgovor.

Prvič, ko jih ugledamo v kontekstu življenja, v katerem se dogajajo, se nam taka izkustva utegnejo zdeti manjvredna ali celo brez vrednosti. Predpostavimo, da se prejšnje zgoraj omenjeno izkustvo, glasbeno izkustvo, pojavi takoj po tem, ko je možu umrla žena; v takem trenutku utegnemo čutiti, da je bolje, da nekdo ne uživa v ničemer. Splošneje, razlog, zakaj na izkustva, vzeta iz življenjskega konteksta, ne moremo gledati kot na izkustva, ki imajo vrednost brezpogojno, je, da je zaznana vrednost izkustva odvisna od tega, kako je to izkustvo umeščeno v življenje, to je od tega, kdaj in zakaj in komu se izkustvo pojavi – to je poanta, ki so jo naredili številni sodobni filozofi.[10] To dokazuje, da izkustva ne morejo narediti testa trajne vrednosti za intrinzično vrednost. Tako bo sintetiziranje nove sestavine kobalta ali odkritje dokaza za Goldbachovo hipotezo ali zdravila za herpes imelo različno dobroto v življenju, odvisno od tega, kdaj v življenju se pojavi, na primer v naši mladosti ali v naši pomladi, in od tega, kako se pojavi, na primer v kakšnem odnosu do naših prizadevanj.[11] Drugič, tam, kjer se zdi, da so take sodbe imune na preobrat ali na zmanjšanje z razširitvijo žarišča, tako da zajamejo življenje kot celoto, je to stalnica zato, ker je bil predmet izkustva dokaj popolno določen, na primer, kot dober človek take in take starosti, poročen, na taki in taki stopnji svoje kariere, ki ima sedaj take in take dosežke in trenutne cilje in tako naprej in tako naprej. Jasno pa, da to pomeni podrobno določitev življenja, ki ga živi predmet izkustva, in tako dejansko naredi to življenje za mesto intrinzične vrednosti in trditev o intrinzični vrednosti za trditev, da je to, da je to življenje na določen način, intrinzično vredno.

Pravkar priklicane poante o vzajemno povezanih vrednostih izkustev in življenj je mogoče najti v presenetljivo velikem obsegu v podcenjenem delu C. L. Lewisa, v njegovi knjigi *Analysis of Knowledge and Valuation*, dobrih trideset

[10] Glej, na primer, C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, IL: Open Court, 1946); Michael Slote, *Goods and Virtues* (Oxford: Oxford University Press, 1985); David Velleman, »Well- Being and Time«, *Pacific Philosophical Quarterly* 72 (1991), str. 48-77.

[11] Glej, na primer, Slote, *Goods and Virtues* in Bernard Williams, »Persons, Character and Morality«, v Amelie Rorty (ur.), *The Identities of Persons* (Oxford: Blackwell, 1976), str. 197-216.

let ali več preden so jih izrekli sodobni etiki. Tu je nekaj reprezentativnih navedkov:

»Dobro življenje v celoti ... je nekaj, čigar dobrota ali slabost nista v nobenem trenutku neposredno razkriti, temveč je mogoče o njem kontemplirati zgolj z nekim domišljijskim ali sintetičnim preudarkom o njegovi kvaliteti v celoti. (str. 483)

Življenje, ki se začne slabo in konča dobro, je boljše od življenja, ki se začne dobro in konča slabo. (str. 488)

Lahko si povsem dobro zamislimo, da sta dve življenji sestavljeni iz sestavin, ki so ločeno primerljive v svojih neposrednih in trenutnih vrednostih, pa vendar je lahko eno življenje boljše od drugega. (str. 495)

Končno vrednotenje kateregakoli posebnega izkustva je njegovo vrednotenje kot vrednotenje, ki prispeva k celoti izkustva – celotnemu življenju -, v katerega stopa kot sestavina. (str. 503)

Z drugimi besedami, vrednost izkustva, vzetega samega zase, je podrejena vrednosti, ki jo prispeva k širši celoti, življenju, v katerega vstopa in katerega del je. Vrednost, pripisana celotnemu življenju, ni vsota vrednosti njenih delov v osami, saj je življenje, kot poudarjata tako Moore kot Lewis, organska enota, niz notranje povezanih, vzajemno označujočih se epizod, katere vrednost ni odvisna le od vrednosti epizod, ki ga sestavljajo, temveč tudi od njihovega reda pojavljanja in njihovih vzajemnih odnosov. Tako je to, da je celotno življenje na določen kompleksen način, ne pa to, da imajo njegova sestavna izkustva določene značaje, realni nosilec intrinzične vrednosti.

Nadalje, izkustva – v nasprotju z življenji – nikakor ne morejo rabiti kot mesta za *vsakršne* branljive trditve o intrinzični vrednosti, čeravno bi bilo mogoče težave, ki smo jih pravkar razložili glede tega, da bi jih *sploh kdaj* imeli za nosilce intrinzične vrednosti, premagati. To pa se zgodi zato, ker čeprav so izkustva, široko razumljena, pomemben *del* življenja, niso *celota* tega življenja. Nekateri vidiki življenja – taki, kot so zvestoba naše soproge, stanje našega slovesa ali naše stopnje zasebnosti v našem domu – utegnejo biti zunaj tistega, o čemer imamo izkustvo ali vednost, drugi vidiki našega življenja – taki, kot so naša intelektualna dediščina, realizacija naših projektov ali razcvet naših otrok – pa utegnejo v celoti segati preko naše življenjske dobe.[12] Vendar ti neizkustveni vidiki življenja, ki je na določen način – na primer to, da naše dobro ime ni omadeževano po naši smrti, da za nami ne vohunijo s skritimi nadzornimi kamerami med zasebnimi dejanji ali to, da naša hčerka doseže uspeh po naši smrti – pomembno prispevajo k intrinzični vrednosti tega življenja. Kot pravi Nagel, »človekovo življenje vključuje veliko tega, kar se ne zgodi znotraj meja njegovega telesa in duha, tisto pa, kar se mu zgodi, lahko vključuje veliko tega, kar se ne zgodi znotraj meja njegovega življenja«.[13] Z drugimi besedami, pojma človekovega življenja ni mogoče v celoti pridobiti kot pojma niza izkustev,

[12] Namig na tako razumevanje je mogoče najti spet v članku C. I. Lewisa »A life is bounded, not by the physical limits of it, but by its horizon« (An *Analysis of Knowledge and Valuation*, str. 503).
[13] Thomas Nagel, »Death«, v *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), str. 6.

čeprav taki nizi tvorijo jedro takega življenja, kajti nekateri načini, kako je življenje, sploh niso izkustveni.

Nič od tega ne pomeni zanikanja dejstva, da je vrednost življenja pomembno odvisna od značaja časovnih delov tega življenja, najbolj opazno pa od izkustev, ki jih to življenje vsebuje. Jasno je, če bi dano življenje imelo zelo različne dele, bi domala neizogibno imelo povsem drugačno vrednost. Toda četudi je vrednost življenja pomembno odvisna od *značaja* svojih časovnih delov, to ne pomeni, da je vrednost življenja odvisna od *vrednosti* teh sestavnih delov. Kajti kot smo videli, kontekstualno okolje teh delov in ne le vrednosti, ki jih ti deli utegnejo imeti v osami, je bistveno za vrednost celote, ki jo obsegajo. Kar pomeni zgolj še enkrat reči, da vrednost, ki jo imajo časovni deli življenja, kakršni so izkustva, ne izkazujejo ustrezne usposobljenosti za intrinzično vrednosti. Taki deli imajo v najboljšem primeru prima facie intrinzično vrednost, pomen, ki ga verjetno prispevajo, v smeri, ki jo že kažejo, k ustrezni intrinzični vrednosti življenja kot celote.

VII Življenja in svetovi

Zdaj se moramo lotiti bistvenega vprašanja: ali podrobna določitev življenja, ustrezna, da življenju pripišemo intrinzično vrednost, dejansko implicira celoten svet, v katerega sodi? Predlagal sem, da je to, da je življenje na določen način *N*, edini možni predmet ubranljive sodbe o intrinzični vrednosti. Toda utegne se zgoditi, prvič, da zato, da bi ustrezno ocenili vrednost tega, da je življenje na določen način *M*, mora biti *N* tako podroben, da je njegova podrobna določitev dejansko podrobna določitev celotnega življenja, in drugič, da je podrobna določitev celotnega življenja dejansko podrobna določitev celotnega sveta zaradi množice tako prostorskih kot časovnih odnosov, v katerih so življenja s svojimi okolji.

Če je to tako, ponuja lahko pot k sklepu, da je to, da je življenje/so življenja na določen način, edini možno mesto ubranljivih sodb o intrinzični vrednosti. Kajti vrednosti celotnih svetov gotovo naredijo dvojni test intrinzične vrednosti, ki sem ga prevzel, namreč samozadostnosti in trajnosti: vrednost sveta je tako samozadostna, saj zunaj sveta ni nič, kot vrednost sveta tudi ni podvržena sprevračanju s postavitvijo novega okvira, saj ne obstaja nič bolj obsežnejšega od sveta. Potem pa bo – če popolnoma določeno življenje dejansko implicira svet, h kateremu sodi, vrednost takega življenja očitno ravno tako intrinzična.

Če je mogoče, bi bilo kajpada bolje pokazati, da je življenje dovolj bistvena bitnost, da celo če ni razumljeno na tak način, kot da določa celoten možen svet, so vrednostne sodbe, ki jih pripisujemo takemu življenju, dovolj odporne na sprevračanje, če so kontekstualizirane z izpolnjevanjem ostanka sveta, v katerem se pojavljajo, da lahko še naprej rabijo kot predmeti ubranljivih sodb o intrinzični vrednosti.

Pomislite o tem, kaj lahko dokazljivo vsebuje ali vključuje življenje. V vašem življenju se vam zgodi, da imate sina in da bo obiskoval Harvard Medical

School; da živite na deželi, zgrajeni v poznem 18. stoletju in kolonizirani stoletja pred tem; da govorite jezik, ki sega vsaj do Shakespearja; da se vaš sončni sistem ponaša s Saturnom in njegovimi prstani itn. V času in prostoru obstajajo številni poganjki, ki vas povezujejo z vašim svetom, za večino katerih je mogoče uvideti, da delujejo v tistem, kar je, široko gledano, vaše življenje.

Zdi se torej, da je mogoče glede te zadeve očrtati konstruktivno dilemo. Bodisi določiti življenje, ki učinkovito določi v kvalitativnih pogledih celoten svet, v katerega sodi, bodisi ne določi. Če določa, potem bo vrednost takega življenja ali tega, da je življenje tako, kakršno je, očitno tako samozadostna kot trajna. Če ne določa, potem glede na širok obseg življenj – objektov, dejanj, zgodovinskih antecedensov, prihodnjih posledic, odnosov do drugih, odnosov do okolja itn., ki jih življenja vsebujejo -, mora tisto, kar bo ostalo za določanje v svetu, ki ni določen s popolno izdelavo življenja, biti tako oddaljeno, tako nepovezano z zadevnim življenjem, da ima majhno moč preobrniti njegovo zaznano vrednost s pomočjo variantnih specifikacij tega življenja. Tako se torej zdi, da bi vrednost takega življenja, ki je na določen način, gotovo bila tako samozadostna in trajna.

VIII Vrednost lepote ni intrinzična

Zdaj prihajam k vplivu moje teze na nekatere zadeve v estetiki. Moore je znamenito trdil, da je lep svet brez čutečih bitij do neke mere intrinzično več vreden od grdega sveta brez čutečih bitij. Toda na kakšni podlagi je lahko trdil kaj takega? Ne morem videti nobene podlage, ki ne bi na nedovoljen način prinesla naše kontemplacije o eksistenci takega sveta. V skladu s tezo, ki sem jo branil, v svetu brez čutečih bitij, vendar v svetu, ki vsebuje lepe naravne objekte, ne more biti nobene intrinzične vrednosti, saj ni nobenih bogato čutečih bitij in načinov, kako so taka življenja, torej nobenega intrinzično dobrega v takih življenjih, ki so na določene načine.

Neodkrit in neizkušen lep planet ali drug naravni objekt kajpada lahko prispeva intrinzično vrednost svetu, kakršen je *naš*, ki dejansko vsebuje bogato čuteča življenja, ker je dokazljivo dobro, da taka življenja vključujejo *možnost* izkustva te stvari, čeprav eksistenca te stvari nikoli ni odkrita in nikoli ne pride do njenega izkustva. Njeno izkustvo naredi taka življenja bogatejša, čeprav zgolj neznatno, na način, kot to naredijo možnosti, celo če je ta stvar neprepoznana. Primerjajte način, kako je življenje nekoga, ki živi v mestu z dobrimi knjižnicami in kinodvoranami, zaradi tega bogatejše, ker vsebuje več realnih možnosti, od življenja v mestu, ki tega nima, čeprav se nekdo njihove eksistence nekako ne zaveda.

Če obravnavamo svet zgolj s travo, se na prvi pogled to zdi intrinzično boljše od sveta brez trave. Tako se torej utegne zdeti, kot da je vsakršno življenje nosilec intrinzične vrednosti, ne pa zgolj bogato čuteče življenje. Vendar je ta prva intuicija, tako predlagam, zmotna, v katero je stopilo ugodje v kontemplaciji travnatega – v nasprotju z golim, brezčutnim svetom – in izkrivilo oceno. Se enkrat, vizualna lepota reke Shenandoah ni intrinzično dobra, kajti če ni življenj,

v katera stopajo ali lahko vstopajo izkustva lepote, potem ni prisotne nobene intrinzične vrednosti. Vendar bi neodkrita in neizkušena reka Shenandoah še vedno prispevala k intrinzični vrednosti sveta, v katerem bi obstajala življenja, ki bi jih lahko obogatila, in bi jih obogatila, če bi bila reka odkrita in izkušena.

Oglejmo si naslednji primer, lepo sliko, kakršna je Velasquezova *Venera pred ogledalom,* ki v skladu s tu predlaganim gledišče m ni intrinzično, temveč zgolj instrumentalno dobra. Svet z zgolj Velasquezovo *Venero pred ogledalom* – če za trenutek odložimo težave, ki smo jih opazili prej, ko smo prikazovali to domnevo kot koherentno —, ni intrinzično boljši od sveta, ki vsebuje nič. Slika brez nekoga, ki bi jo zapazil, je nemara ravno tako lepa, celo ob predpostavki, da je njena lepota indeksirana s človekovimi zmožnostmi zaznavanja, vendar ni intrinzično dobra. Zgolj organska celota, ki vključuje sliko in opazovalce, ki so zmožni ceniti njeno lepoto, je dobra na ta način, to je, sama zase.

Poanto je mogoče peljati še naprej: sliki, kakršna je Velasquezova *Venera pred ogledalom,* se ponesreči biti intrinzično dobra ne le zato, ker njeno dobro zahteva ljudi, ki utegnejo izkusiti njeno lepoto, temveč tudi – in v številnih primerih – zato, ker njeno dobro zahteva celoto biološkega, družbenega in zgodovinskega ogrodja, v okviru katerega se oblikujeta njen pomen in privlačnost. Svet z človeškimi bitji in neodkrito Velasquezovo *Venero pred ogledalom,* podobno kot svet s človeškimi bitji in neodkritim lepim planetom ali neodkrito reko Shenandoah, bi bil še naprej intrinzično boljši od sveta brez njih. Ali vsaj nekaj takega trdim.

Oglejmo si naposled neko veliko glasbeno delo. kakršna je Brahmsova *Četrta simfonija.* Čeprav sem kot glasbeni ljubitelj prvega reda v skušnjavi, da bi naredil izjemo za glasbo in delom na ravni Brahmsove *Četrte simfonije* pripisal intrinzično vrednost na podlagi neznanskega nagnjenja in spoštovanja, ki jih imam do njih, je resnica, da ta dela nimajo nobene intrinzične vrednosti. Celo zadovoljujoče izkustvo takega dela dejansko nima, strogo govoreč, intrinzične vrednosti – to je samozadostne in trajne vrednosti. Tisto, kar najbolj verjetno dejansko ima intrinzično vrednost, je kajpada to, da obstajajo življenja, ki vsebujejo zadovoljujoča izkustva Brahmsove simfonije in ki so označena na različne nadaljnje načine, ki zagotavljajo, da pokazno dobro teh zadovoljujočih izkustev ni spodkopano ali spodrezano.

IX Sklepne pripombe

Predlagal sem, da so bogato čuteča življenja, ki so na določen način, prvi in zelo verjetno edini predmeti ubranljivih sodb o intrinzični vrednosti. Ta predlog sem branil v glavnem s poudarjanjem njegove superiornosti nad predlogi, ki to vlogo namesto tega pripisujejo zunanjim zadevam, ki so določenih vrst, ali izkustvom, ki imajo določen značaj, in s kazanjem, kako so življenja ravno pravšnjega obsega, da njihove pokazne intrinzične vrednosti opravijo test samozadostnosti in trajnosti.

Če je tisto, kar sem tu dokazoval, pravilno, zdaj vemo, kakšno obliko si morajo privzeti ubranljive trditve o intrinzični vrednosti. Povedati morajo nekaj v smislu, da je neko bogato čuteče življenje, ki je na določen način, intrinzično dobro ali slabo. Če pa je tisto, kar sem tu dokazoval, pravilno, zdaj vemo, kaj bi si morali naposled brezpogojno in zaradi njega samega želeti. Ne tega, da obstajajo nekateri objekti, ne tega, da pride do nekaterih izkustev, ne tega, da obstajajo nekatera neosebna stanja, temveč, da so tista bogato čuteča življenja, naša lastna in življenja drugih, na določene načine.

To seveda ni vse, kar si želimo vedeti. Celo ni niti tisto, kar si *najbolj* želimo vedeti. Mi si najbolj želimo vedeti, *kateri* so načini, ki naredijo take trditve resnične, to je, *kateri* so načini, na katere bi morala biti življenja. Za to pa ne obstaja, kolikor vem, noben algoritem. Ugotavljanje tega je prej delo celotne življenjske dobe. Ni pa vse to delo zgolj filozofsko.