ANαliZA

časopis za kritično misel

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

04

2002 letnik 6.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 4, leto VI., april 2003, cena: 1.200 SIT

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, www.daf-drustvo.si/analiza.htm, e-mail: analiza@uni-lj.si, transakcijski račun: 02010-0013794433

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

Glavni & odgovorni urednik: Božidar Kante

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

Lektor: Rudi Cerkovnik

Tehnični urednik: Borut Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: B©

Tisk: Biro m, Šmartinska 130, 1000 Ljubljana

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

ISSN 1408-2969

KAZALO

Friderik Klampfer
SPOŠTOVANJE ČLOVEKOVEGA DOSTOJANSTVA,
NEDOSTOJNO ŽIVLJENJE IN DOSTOJANSTVENA SMRT....3

FILOZOFIJA SAULA KRIPKEJA

Saul Kripke
IDENTITETA IN NUJNOST....51

Nenad Miščević
KRIPKEJEV ZAGOVOR ESENCIALIZMA....77

Danilo Šuster
O NUJNOSTI A POSTERIORI....84

Andrej Ule
ALI JE IDENTITETA RES NUJNA?....104

Matevž Konte
O IMENIH IN IDENTITETI....112

Friderik Klampfer
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

SPOŠTOVANJE ČLOVEKOVEGA DOSTOJANSTVA, NEDOSTOJNO ŽIVLJENJE IN DOSTOJANSTVENA SMRT

V članku se ukvarjam z vprašanjem moralnega statusa aktivne prostovoljne evtanazije: ali je prošnja razsodne in avtonomne, na smrt bolne osebe naslovljena na zdravnika ali negovalca, da naj ji ta pomaga pospešiti njeno smrt, lahko kdaj moralno legitimna, in če da, kdaj je taka? In ali zdravnik ali kaka druga za to pooblaščena oseba vsaj v določenih izjemnih okoliščinah sme prisluhniti taki prošnji, in če da, katere okoliščine so to? Primaren namen članka pri tem ni dokazati, da nobeden od številnih moralnih pomislekov zoper aktivno prostovoljno evtanazijo ni utemeljen. Namesto tega dokazujem, da vsaj eden od filozofsko bolj zanimivih očitkov, češ da bi se bolnik in sodelujoči zdravnik s tem pregrešila zoper človekovo dostojanstvo bolnika, ne zdrži kritičnega pretresa. Da bi to dokazal, vzamem v precep zanimivo, a v osnovi zgrešeno stališče sodobnega ameriškega filozofa Davida J. Vellemana, da smemo življenje osebe uničiti le, če je ta nepovratno izgubila sposobnost za razumno in avtonomno odločanje, na kateri njeno dostojanstvo (tj. njena brezpogojna, intrinzična, končna, neizmerljiva in neprimerljiva vrednost) sploh temelji, v takih okoliščinah pa ta oseba ne more več dati veljavnega in obvezujočega soglasja za lastno usmrtitev. Sam nasprotno z analizo primera dokazujem, da je lahko človekovo dostojanstvo zavoljo napredujoče bolezni nepovratno prizadeto tudi v primeru, ko je pustila bolezen vse kognitivne, afektivne in volitivne sposobnosti (tj. sposobnosti za premišljevanje, vrednotenje in odločanje), ki so potrebne za kompetentno in za pooblaščeno osebo moralno ter zakonsko obvezujočo odločitev o nadaljnjem poteku zdravljenja, nedotaknjene. Z ubojem takega bolnika iz usmiljenja se torej v ničemer ne pregrešimo zoper moralno zapoved, ki pravi, da moramo v svojem ravnanju vedno izkazovati brezpogojno spoštovanje do dostojanstva vsake osebe,

ki jo naše ravnanje (v dobrem ali slabem) prizadeva.

Ključne besede: evtanazija, avtonomija, dostojanstvo, načelo spoštovanja oseb, nedostojno življenje, dostojanstvena smrt.

Uvod

Pomlad leta 2002. Britansko in evropsko pravno in laično javnost že več mesecev zaposluje primer Diane Pretty, 42-letne matere dveh otrok. Ta od okrožnega javnega tožilca zahteva jamstvo, da ne bo sprožil kazenskega pregona zoper njenega moža v primeru, da bi jo ta na njeno zahtevo ubil. Diane Pretty boleha za boleznijo motornih nevronov, neozdravljivo boleznijo živčnih celic, ki prenašajo sporočila od možganov do mišic. Z napredovanjem bolezni mišice hitro oslabijo in nazadnje odmrejo. Ta proces se navadno prične v okončinah, a hitro zajame tudi preostale dele telesa. Bolniki so pri zavesti, njihova presoja, otip, okus, voh in sluh niso prizadeti. V zadnji fazi bolezni živčne celice v bolnikovih možganih in hrbtenjači odmrejo, to ohromi mišice v preponi, ki so nujne za dihanje, dokler bolnik nazadnje zaradi zadušitve umre. Bolnikom ni pomoči, zdravilo riluzol lahko zgolj upočasni napredovanje ene od oblik te bolezni. V petih letih po diagnozi živi samo še vsak peti, več kot deset let preživi le eden od desetih bolnikov. Tudi zdravstveno stanje Diane Pretty se je po diagnozi leta 1999 naglo poslabšalo. Čeprav mentalno povsem zdrava, je priklenjena na voziček, svojo levico, edini ud, v katerem še čuti nekaj moči, pa uporablja za upravljanje komunikacijske naprave na vozičku. Diane Pretty se želi pred grozljivo usodo, ki jo čaka, umakniti v smrt. Ker pa je prešibka, da bi se lahko nekaznovano ubila sama, želi od sodišča izsiliti zagotovilo, da bo smel njen mož, s katerim je poročena že 25 let, brez strahu pred kazenskim pregonom njeno življenje končati takrat in tako, ko in kot se ji bo zdelo najprimerneje. (iz opisa primera v britanskem dnevniku *The Guardian*)

Diane Pretty je nazadnje, po pravnomočni razsodbi Evropskega sodišča za človekove pravice, kjer je primer pristal, izgubila svoj pravni spor z britansko vlado, komaj dva meseca zatem pa tudi svoj boj z zahrbtno boleznijo. Po besedah moža, ki ji je do zadnjega stal ob strani, je umrla spokojno, kakor da bi jo burni meseci sizifovske borbe za svoj prav dokončno izčrpali. Med tistimi, ki so spremljali njeno pravno kalvarijo, verjetno ni bilo nikogar, ki ne bi sočustvoval z njo in ji potihem pritrjeval. Pa tudi nikogar, ki mu ne bi odleglo ob spoznanju, da sta ji bila grozeče ponižujoče trpljenje in nečloveška smrt navsezadnje le prihranjena in da njenemu zvestemu možu v senci grožnje s kazenskim pregonom ni bilo treba izbrati med zvestobo ljubljeni osebi in zvestobo zakonu. Dramatična zgodba pa je v sočutnih in dobronamernih ljudeh vseeno pustila grenak priokus – Diane Pretty je morda nazadnje (po srečnem naključju) le dočakala lepo smrt, toda ali ni pred tem zaman iskala pravice?

Potem ko je senat nizozemskega parlamenta na svojem zgodovinskem zasedanju 10. aprila 2001 uzakonil pravico neozdravljivo bolnih do zdravniške pomoči pri skrajšanju njihovih z boleznijo in trpljenjem zaznamovanih življenj, je dalo to

nov zagon desetletja trajajoči razpravi o moralni (ne)dopustnosti in/ali morebitni uzakonitvi samomora z zdravniško pomočjo (v nadaljevanju SZP) in aktivne evtanazije. Pričujoči članek je skromen prispevek k tej sicer pogosto čustveno pregreti, a zato filozofsko nič manj zanimivi razpravi. V jedru spora je vprašanje moralnega statusa aktivne prostovoljne evtanazije: ali je prošnja razsodne in avtonomne, na smrt bolne osebe naslovljena na zdravnika ali negovalca, da naj ji ta pomaga olajšati ali pospešiti njeno smrt, lahko kdaj moralno legitimna, in če da, kdaj je taka? Ali zdravnik ali kaka druga za to pooblaščena oseba vsaj v določenih izjemnih okoliščinah sme prisluhniti taki prošnji, in če da, katere so te okoliščine? In ne nazadnje, ali bi veljalo ustrezne zakone in kanone medicinske prakse potemtakem dopolniti s predpisom, ki zdravnikom in zdravstvenemu osebju narekuje, da morajo (oziroma vsaj dovoljuje, da smejo) v takih okoliščinah izpolniti prošnjo neozdravljivo bolne osebe po pomoči pri skrajšanju oziroma končanju njihovega brezizhodnega življenja?

V pričujočem članku ne ponujam neposrednih ali sistematičnih odgovorov na zgoraj omenjena, temeljna vprašanja o samomoru z zdravnikovo pomočjo in aktivni evtanaziji. Čeprav menim, da so odgovori na vsa tri pritrdilni, se v njem tudi ne lotevam podrobne razčlenitve in ocene cele palete bolj ali manj prepričljivih argumentov, ki jih navajajo nasprotniki evtanazije in njene uzakonitve: od splošnih pomislekov v zvezi z namernim ubijanjem ljudi, pomislekov glede združljivosti takega pooblastila zdravnika z njegovim poslanstvom ali naravo zdravniškega poklica, skrbi zavoljo nevarnosti zmot in zlorab, ki da bi jih omogočila uzakonitev pravice neozdravljivo bolnih do pomoči pri pospešitvi njihove smrti, pa vse do dvomov o domnevnih koristih in prednostih take ali drugačne zakonske rešitve tega vprašanja. Kar me zanima, je zgolj tisti del te razvejane razprave, v katerem se njeni protagonisti sklicujejo na človekovo dostojanstvo. Človekovo dostojanstvo je orožje, ki ga v tem intelektualnem spopadu v enaki meri (enako učinkovito?) uporabljata obe sprti strani. Nasprotniki evtanazije, denimo, trdijo, da je odnos do življenja, ki ga s svojo odločitvijo za takojšnjo smrt kaže neozdravljivo bolni (s svojo pomočjo pri njenem uresničenju pa zdravnik), nezdružljiv s spoštovanjem enkratne in neprimerljive notranje vrednosti človeškega življenja. Ali pa dokazujejo, da bi z uzakonitvijo pravice tovrstnih bolnikov do zdravniške pomoči pri pospešitvi njihove smrti neizogibno razvrednotili človeško življenje in spodjedli spoštovanje, ki temu življenju pripada. Zagovorniki evtanazije pa, nasprotno, poudarjajo načelo spoštovanja bolnikove razumne in avtonomne volje ter njegovo pravico, da v luči lastnih razumnih predstav o dobrem življenju sprejema odločitve tudi o tem, kako se bo le-to končalo. Kaj torej bolj načenja dostojanstvo neozdravljivo bolnih, bolezen, trpljenje, nemoč, odvisnost, izguba smisla na eni ali takojšnja smrt kot oblika bega pred vsem tem na drugi strani? Kaj bolj spodkopava človekovo dostojanstvo, (trenutne) razmere, ko restriktivna zakonodaja eno podskupino neozdravljivo bolnih, tiste namreč, ki bi radi z zdravnikovo pomočjo takoj umrli, sili še naprej živeti, ali (prihodnje) razmere, ko bo bolj popustljiva zakonodaja (seveda, če so bojazni nasprotnikov o zlorabah utemeljene) dopustila, da bodo neko drugo podmnožico te iste populacije, tiste

namreč, ki še ne želijo umreti, prisilili k predčasni smrti/slovesu? Ali velja, kot trdijo zagovorniki uzakonitve aktivne evtanazije, dostojanstveni smrti dati prednost pred (človeka) nedostojnim življenjem, ali pa je govorjenje o "dostojanstveni smrti" in "nedostojnem življenju", kot trdijo nasprotniki, le znamenje pojmovne zmede? Sam bom v pričujočem članku dokazoval – izhajajoč iz naših moralnih intuicij o primeru Diane Pretty –, da ideja o človekovem dostojanstvu ne podpira *brezpogojne* obsodbe prostovoljne aktivne evtanazije in zdravnikove pomoči pri samomoru. S pospešitvijo smrti neozdravljivo bolnih v eni od teh dveh oblik (vsaj v primerih, ko imamo za tako ravnanje veljavno soglasje samega bolnika) ne moremo ogroziti dostojanstva (vsaj) dveh kategorij bolnikov: tistih, ki jih je bolezen ali nesreča enkrat za vselej oropala sposobnosti za razumno in avtonomno *presojo in odločanje* (najbolj znana podmnožica teh so bolniki, ki trpijo neznosne bolečine), ter onih, ki so zaradi nje nepovratno izgubili sposobnost za razumno in avtonomno *delovanje* (med njimi zlasti trajno negibnih bolnikov in bolnikov v ireverzibilni komi).

Preliminarna pojasnila

Izraz "evtanazija" je v svoji rabi in interpretaciji že tradicionalno raztegljiv. Zlasti nasprotniki evtanazije se radi oklepajo njegove bolj ohlapne definicije. Z izrazom evtanazija označujejo vsak nasilni odvzem človeškega življenja, v opravičilo katerega storilec navaja specifične razloge – bodisi da je življenje žrtve domnevno izgubilo sleherno vrednost ali pa da nadaljevanje življenja ni več v žrtvinem najboljšem interesu. Obe navedeni formulaciji sta pomensko ohlapni (prva, denimo, je očitno dvoumna med "življenje je izgubilo sleherno vrednost, če ga ocenjujemo po določenih objektivnih vrednostnih merilih" in "življenje je izgubilo sleherno vrednost za osebo, ki to življenje živi") in kot taki pogosto izvor povsem odvečnih nesporazumov.

Da bi se izognil omenjenim zapletom in težavam, bom sam izraz "evtanazija" uporabljal za tista dejanja ali opustitve ravnanj, ki namerno proizvedejo smrt določene osebe, če je le smrt, *kolikor lahko ona sama presodi*, v interesu te osebe oziroma če je zanjo (in ne za kogar koli ali kar koli drugega) bolje, da umre, kot da bi še naprej živela.[1] Tako opredeljena evtanazija se le neznatno razlikuje od zdravniške pomoči pri samomoru (ZPS) – vsa razlika je v tem, da končno dejanje ali opustitev ravnanja v prvem primeru stori nekdo drug in ne bolnik sam. Prav tako bom brez argumenta predpostavil, da lahko razliko med evtanazijo in ZPS v kontekstu pričujoče razprave zanemarimo, ker je vsaj z vidika Vellemanovega argumenta o avtonomnosti in dostojanstvu, ki je predmet te razprave, moralno nepomembna.

[1] Za klasifikacijo uboja osebe kot primera evtanazije je torej nujno, da storilca pri tem dejanju vodita ustrezen motiv, praviloma sočutje ali usmiljenje do umirajočega ali/in trpečega, in pa prepričanje, da je nameravan ali zgolj predviden izid njegovega ravnanja, se pravi bolnikova smrt, v najboljšem interesu bolnika samega (ne pa nekoga ali nečesa drugega, denimo njegovih sorodnikov ali pa "zdravja", "razvoja" ali "izpopolnitve" nacije ali rase). Ta dva pogoja izključujeta primere zlorabe instituta zakonske pravice do evtanazije, do kakršnih je v grozljivih razsežnostih prihajalo v sklopu nacističnega evtanazijskega programa v letih 1939-1942 (in ki jih z evtanazijo veže samo izposojeno ime), ne da bi bila pri tem sama arbitrarna.

Upoštevaje različne vidike evtanazije (soglasnost, bolnikovo stanje, način usmrtitve, socialna identiteta storilca ...) se je v strokovni literaturi ustalila naslednja klasifikacija, ki se je bom tudi sam držal: glede na to, ali je bolnikova smrt neposredna posledica dejanja ali opustitve ali prekinitve nujne pomoči, je lahko evtanazija aktivna ali pasivna; kadar je skladna z bolnikovo izraženo voljo, govorimo o prostovoljni evtanaziji, če je z njo v nasprotju, o prisilni, in če bolnikove volje iz takih ali drugačnih razlogov ni mogoče ugotoviti, o neprostovoljni evtanaziji.[2] V pričujočem članku se bom omejil na oceno moralnih zadržkov do zgolj ene od navedenih oblik evtanazije in na posreden zagovor le-te – aktivne prostovoljne evtanazije.

Dalje, v razpravah o evtanaziji, abortusu, smrtni kazni, darovanju in prodaji organov, genskem inženiringu, nadomestnem materinstvu ... vprašanje, ali je posamezno dejanje, praksa ali ustanova *X* v določenih razmerah lahko moralno upravičena ali dopustna, udeleženci pogosto mešajo z vprašanjem, ali bi bilo v luči predvidenih (in verjetnih nepredvidenih) realnih in simbolnih učinkov moralno zaželeno ali pa vsaj preudarno, da tovrstna dejanja ali prakse država zakonsko uredi na tak ali drugačen način. Čeprav bom skušal v zaključku nakazati, kakšne so posledice zavrnitve Vellemanovega specifičnega moralnega pomisleka za razpravo o smiselnosti uzakonitve evtanazije oziroma moralni zaželenosti zakonskega instituta pravice neozdravljivo bolnih do evtanazije, me bo v pričujočem članku primarno zanimal moralni in ne toliko zakonski vidik evtanazije. Vprašanje, ki si ga zastavljam, torej ni, kakšen bi moral biti odnos države oziroma zakonodajalca do zahtev nekaterih na smrt bolnih, naj jim zdravniki pomagajo olajšati ali pospešiti njihovo smrt oziroma ali naj zakone in etične kodekse zdravniške prakse dopolnimo s pravilom, ki zdravnikom ali pooblaščenim članom zdravstvenega osebja narekuje, da morajo spoštovati bolnikovo zahtevo po pomoči pri pospešitvi smrti. Kar me zanima, je, ali je taka zahteva sploh kdaj lahko moralno upravičena in ali jo zdravnik ali kaka druga pooblaščena oseba sploh kdaj sme (in če da, pod kakšnimi pogoji) izpolniti.

Marsikateri nasprotnik uzakonitve evtanazije prostodušno priznava, da vsaj nekateri primeri neznosnega trpljenja ali nepovratne izgube smisla ali vrednosti življenja, če bi jih presojali ločeno, zgolj na podlagi za ta posamezni primer relevantnih dejstev, opravičujejo aktivno evtanazijo.[3] Hkrati pa večina

[2] Za bolj temeljito in izčrpno razpravo o moralno pomembnih razlikovanjih v zvezi z evtanazijo glej Singer (1993), Rachels (1991), za nekatere dodatne komplikacije pa Kamm (1998).

[3] V dokaz, da tak dvoplasten odnos ni shizofren ali protisloven, naj navedem naslednjo primerjavo. Vzemimo, da je nekdo izvršil krut, premišljen umor, da mu je tožilstvo krivdo dokazalo onkraj razumnega dvoma, da storilec ne kaže obžalovanja in da ni bojazni, da bi zaradi določenega načina izvršitve z njegovo usmrtitvijo komur koli prizadejali krivico ali nezasluženo oziroma nepovrnjeno psihično trpljenje. Sodba, da navedena dejstva v danem primeru opravičujejo smrtno obsodbo za storilca, da je smrt edino pravična kazen za tak zločin, je v tem primeru povsem združljiva z morebitnim načelnim nasprotovanjem pravnemu institutu izrekanja in izvrševanja smrtne obsodbe zaradi, denimo, vsaj v obstoječih razmerah povsem realne nevarnosti sodnih zmot in političnih zlorab. Pravičnost izrečene kazni je namreč zgolj en (pa čeprav morda najpomembnejši) moralni razlog v prid pravnega instituta smrtne kazni in nad njim lahko prevlada seštevek drugih, nasprotnih moralnih razlogov, na primer nevarnosti krivičnih razsodb ali pa moralnih stroškov v obliki učinkov posurovljenja. Od sodbe, da je neka vrsta dejanj moralna ali nemoralna, do sodbe, da bi jo bilo treba z zakonom dovoliti ali prepovedati, je torej dolg skok. To velja tako za podporo, ki jo sodba o nemoralnosti določenega ravnanja priskrbi predlogu za njegovo zakonsko prepoved, kot tudi za podporo, ki jo sodba o moralnosti določenega ravnanja kot takega priskrbi predlogu, da bi to vrsto ravnanja z zakonom dovolili. Implikacije moralne razprave za zakonodajno politiko so tako praviloma (Vellemanov argument je po tej plati

nasprotnikov ob vprašanju o morebitni uzakonitvi pravice neozdravljivo bolnih do aktivne evtanazije omenjena dejstva namenoma zanemari ter v zagovor brezizjemni zakonski prepovedi navaja, da bo zlo, ki bo nastalo, ker se pač ne bo nikoli mogoče povsem izogniti nehotenim napakam in zlonamernim zlorabam takega pravnega instituta, daleč preseglo zlo ohranjanja življenj omejenega števila oseb proti njihovi volji.[4] Vellemanov argument iz avtonomnosti in dostojanstva neozdravljivo bolnih je s tega vidika nekaj posebnega iz dveh razlogov. Prvič, ker je eden redkih, ki skušajo dokazati, da (skoraj) noben posamičen primer trpljenja ali izgube smisla v življenju, pa naj je prvo še tako neznosno in drugo še tako dokončno, ne more moralno opravičiti aktivne evtanazije. In drugič, ker s tem, ko dokazuje, da se razmere, ko je evtanazija moralno dopustna, in tiste, v katerih bi bila zakonsko sprejemljiva, nujno izključujejo, sklepe o moralno zaželeni pravni ureditvi evtanazije tesneje od katerega koli drugega znanega argumenta naveže na končno moralno sodbo o njej.[5]

Zadnje opozorilo zadeva domet mojega dokazovanja. V prid ali proti obsodbi posameznega dejanja, cele vrste ali razreda dejanj, določene prakse, ustanove, motiva, značaja, naravnanosti in kar je še predmetov moralnih sodb, lahko navedemo zelo raznovrstne moralne razloge. Ti so lahko mišljeni kot podpora za njeno pogojno ali pa brezpogojno odobravanje ali obsodbo. Za naše sodelovanje (v vlogi bolnika ali zdravnika) pri prostovoljni aktivni evtanaziji bi tako lahko dokazovali, da ni opravičljivo v nobenih okoliščinah, da je opravičljivo le včasih, v dovolj izjemnih okoliščinah (med katere obravnavani primer bodisi sodi ali pa ne), ali pa da ni nikoli moralno sporno. Pri čemer bi lahko za vsako od teh sodb navedli enega ali več (vrst) razlogov: (a) da z njim kratimo moralne ali zakonske pravice nekoga; (b) da z njim kršimo katero od svojih moralnih ali zakonskih dolžnosti; (c) da z njim (namerno) povzročamo (nesorazmerno in nepovrnljivo) škodo ali gorje; (d) da je tako ravnanje krivično, nasilno, zlonamerno ...; (e) da se v njem nezmotljivo kaže kaka značajska hiba ali pomanjkljivost; (f) da z njim krnimo človeško dostojanstvo nekoga (oziroma mu ne izkazujemo spoštovanja, ki mu pripada preprosto kot osebi) ipd.[6] V luči navedenega je zato koristno, če že na samem začetku opozorim na pravi domet svoje razprave. Teza, ki jo zagovarjam, je oslabljena v obeh zgoraj navedenih parametrih: (1) ne dokazujem, da so vsi moralni pomisleki zoper prostovoljno aktivno evtanazijo neutemeljeni, ampak le, da ideja o človekovem dostojanstvu ne podpira njene *brezpogojne*

ena redkih izjem) zgolj posredne.

[4] Joel Feinberg (Feinberg, 1992) zato upravičeno opozarja, da so moralni zadržki do uzakonitve prostovoljne aktivne evtanazije praviloma posredni.

[5] O neposrednih implikacijah Vellemanove teze za razpravo o uzakonitvi evtanazije podrobneje govorim v nadaljevanju, v razpravi o njegovem osrednjem argumentu.

[6] V Hill (1991c) najdemo še eno iztočnico za moralno obsodbo – ali vsaj kritiko – določenega ravnanja, prakse ali ustanove. Dejanje, praksa ali ustanova lahko postane predmet kritike tudi zato, ker je ali samo z moralnega vidika manj kot optimalno ali pa ker se v njem kaže neka neidealna naravnanost akterja oziroma udeležencev. Hill, denimo, izrabi to za kritiko nekaterih vrst samomora, češ da se v njih manifestira akterjev zgrešen, "porabniški" oziroma "hedonistični" odnos do lastnega življenja, medtem ko bi se moralno idealen akter zavedal, da vrednost njegovega življenja v veliki meri izvira iz dejstva, da ga je s svojimi razumnimi odločitvami soustvarjal. Očitek, da je določena naravnanost, ravnanje ali ureditev manj kot moralno optimalna, je brez dvoma legitimna podlaga za njeno moralno kritiko. V danem kontekstu, kjer iščemo *dokončno* prepričljive razloge za moralno in zakonsko *prepoved* aktivne prostovoljne evtanazije in ne zgolj *prima facie* tehtne moralne premisleke zanjo ali proti njej, pa je tak očitek, tudi če bi se izkazalo, da je umesten, prešibek in brez zadostne normativne teže.

obsodbe; in (2) (v nasprotju s številnimi zagovorniki PAE) ne trdim, da aktivna evtanazija, vse dokler je prostovoljna, ne more ogroziti ali okrniti človeškega dostojanstva, ampak le, da ne more pomeniti grožnje dostojanstvu bolnikov, ki jih je bolezen enkrat za vselej oropala sposobnosti razumnega in avtonomnega *delovanja*.

Vloga pojma dostojanstva v moralnih razpravah

Pojem dostojanstva je v zadnjih letih postal nepogrešljiva sestavina moralnega govora in razpravljanja. V svojem nasprotovanju določenim naravnanostim, vrstam dejanj, družbenim praksam in ustanovam se različni avtorji zatekajo po pomoč k dostojanstvu skoraj tako pogosto kot k (domnevnim) pravicam. Le da ima dokazovanje, da je dejanje ali praksa ali ustanova ali pravilo moralno nedopustno, ker da krni človeško dostojanstvo nekoga ali ker krši načelo spoštovanja oseb, v teh razpravah čisto posebno, nenadomestljivo vlogo. Dostojanstvo ima v tej "igri" vlogo aduta. Medtem ko je v prid dejanju, s katerim nekomu kratimo pravice, mogoče navesti moralne premisleke, ki bodo tehtnico nazadnje morda kljub temu nagnili na stran njegove izvedbe, se zdi dokaz, da bomo s tem istim dejanjem okrnili dostojanstvo nekoga, sam po sebi dovolj za njegovo dokončno moralno obsodbo.[7]

Konteksti sklicevanja na dostojanstvo

Sklicevanje na dostojanstvo in dokazovanje, da bi uvedba ali odoboravanje ali uzakonitev neke prakse ogrozila človeškemu dostojanstvu določene skupine ljudi, v zadnjih letih močno pridobivata na popularnosti. Nanju naletimo v razpravah o celi vrsti naravnanosti, namer, dejanj in praks. Spodaj je dolg, vendar po vsej verjetnosti nepopoln seznam kontekstov, v katerih se nasprotniki postavljajo po robu dejanjem, praksam, ustanovam ali ukrepom z utemeljitvijo, da ta tako ali drugače krnijo dostojanstvo vpletenih oseb:

- snobizem (odrekanje sleherne, tudi neke temeljne in brezpogojne vrednosti drugim zaradi barve kože, spola, "neprimerne" socialne pripadnosti, pomanjkanja talentov/sposobnosti ali zaslug, moralno skvarjenega značaja ...) (Hill, 1991c);
- rasna, spolna in druge vrste diskriminacije (Massey, 1995 in Thomas, 1995);
- uslužnost (oziroma vse tiste naravnanosti, v katerih se kaže pomanjkanje spoštovanja samega sebe ali drugih ljudi) (Hill, 1995);
- zasmehovanje, žalitve (Hill, 1990);
- čustvena manipulacija (Hill, 1990);
- lažno obljubljanje (Kant, [1785] 1981);

[7] Z drugimi besedami, medtem ko iz "*A* ima pravico storiti ali dobiti *X*" in "Če storim *Y*, bom *A*-ju preprečil dobiti ali storiti *X*" še ne izhaja, da "Če vse premislim/upoštevam, potem ne smem storiti *Y*", pa iz "*Y* je dejanje take vrste, ki je nezdružljivo s spoštovanjem *A*-jevega dostojanstva" neposredno izhaja, da "Ne smem storiti *Y*".

- dobronamerno laganje in različne vrste manipulacije s prepričanji (če damo sreči ali udobju drugih prednost pred vrednotami, ki jih sami razglašajo ali izkazujejo v svojem ravnanju, jih ne obravnavamo kot avtonomne akterje) (Fried, 1978);
- nadomestno materinstvo (Anderson, 1993, Satz, 2000 in Warnock, 1984);
- zunajtelesna oploditev oziroma oploditev *in vitro* (Tighe, 1999);
- spolni odnosi kot taki (Kant, vsaj Nussbaumova (2000) mu pripiše tako stališče);
- spolni odnosi, kadar so posledica prisile ali namerne prevare ali okoriščanja z brezupno situacijo (t.i. prisilne ponudbe) (Mappes, 1992);
- peep showi (razsodba nemškega Ustavnega sodišča, navedeno po Birnbacher, 1996);
- vojerizem (Birnbacher, 1996);
- prostitucija (Nussbaum, 2000 in Primoratz, 1999);
- "deviantne" spolne prakse (masturbiranje, homo- in biseksualnost, pedofilija, nekrofilija, sodomija, sadizem/mazohizem,) (Primoratz, 1999 in Finnis & Nussbaum, 1997);
- pornografija (Garry, 1978);
- zanemarjanje lastnih talentov, zlasti sposobnosti za razumno samoobvladovanje (Kant, [1785] 1981, Hill, 1990 ...);
- (prekomerno) uživanje alkohola, drog in drugih opojnih substanc (tj. uživanje leteh v količinah, ki okrnijo našo sposobnost za razmišljanje in nadzor nad svojim življenjem) (Hill, 1990);
- lakota (izjava visoke komisarke ZN za človekove pravice Mary Robinson);
- ravnodušnost do potreb in trpljenja drugih (Hermann, 1984);
- poskusi na zarodkih in osebah, ki niso sposobne dati soglasja (Psychologie Heute);
- kloniranje zarodkov kot vira ali "shrambe" celic, tkiv in organov za presajanje (Spaemann, 2001);
- spočetje otroka zaradi presaditve njegovih tkiv ali organov (Brock, 1999);
- izbira zarodka, spočetega z metodo umetne oploditve zunaj maternice, na podlagi izsledkov genske raziskave in presejanja, zaradi genske primernosti za darovanje kostnega mozga za presaditev (Guardianov "designer baby");
- darovanje in prodaja telesnih organov in tkiv (Chadwick, 1989 in Münzer, 1994);
- (samo)pohabljenje – vključno s poklicnim pohabljenjem, denimo kastracijo zavoljo pevske kariere (Kant, [1797] 1991);
- genski inženiring oziroma posegi v človeški genom s ciljem preprečitve razvoja ali odprave simptomov dedno pogojenih bolezni pri posamezniku in/ali

izboljšanja njegovih telesnih in duševnih sposobnosti (Trontelj, 1998, Oviedska konvencija in Birnbacher, 1989);

- kloniranje (Brock, 1999, Lappe, 1999 in Harris, 1997);
- zbirke genskih podatkov oziroma "DNK knjižnice" (Raušl, 2002);
- gensko presejanje [*screening*] in genski poskusi (Petterman, 1996);
- ohranjanje življenjskih funkcij klinično mrtve nosečnice z namenom, da bi rešili življenje še nedonošenega otroka (zarodka) (Birnbacher, 1996);
- mučenje in telesna kazen (Leiser, 1998);
- kaznovanje in odmerjanje višine kazni glede na njene pričakovane dobre posledice za storilčev značaj in družbo v celoti (Kant, [1775-80] 1963);
- smrtna kazen (Rachels, 1993);
- terorizem (Primoratz, 1997, Coady, 1985 in Hill, 1992b);
- splav (izjava Slovenske škofovske konference);
- samomor in evtanazija (Kant, [1785] 1981, Hill, 1991, Velleman, 1991 in 1999 ter Korsgaard, 1996);[8]
- uboj enega človeka z namenom, da bi na ta način rešili življenja petih ljudi (*Transplant*, ne pa tudi *Tramvaj* ali *Priča*);
- nekatere oblike ohranjanja na smrt bolnih pri življenju s pomočjo naprav za vzdrževanje življenjskih funkcij (Birnbacher, 1996);
- metanje "francoskih palčkov" (Beyleveld & Brownsword, 2001);
- prepoved oziroma onemogočanje svobodnega izpovedovanja vere (Stres, 2000).

Za priljubljenost in solventnost argumentov iz človeškega dostojanstva (oziroma iz grožnje le-temu) je mogoče navesti vsaj dva razloga. Prvi se skriva v že omenjeni vlogi aduta in je pogosto izraz intelektualne lenobe – čemu bi se trapili s kompleksnostjo in brezizhodnostjo tehtanja množice dobrih, ne pa tudi odločilnih moralno relevantnih premislekov v podporo ali proti določenemu ravnanju, če lahko igro sebi v prid odločimo z eno samo, enostavno potezo, z metom aduta. Drug razlog gre iskati v pomanjkanju temeljnega soglasja o vsebini, obsegu in normativni moči pojma dostojanstva. Dostojanstvo nastopa v omenjenih razpravah kot nekakšen krovni pojem za celo vrsto samo rahlo povezanih moralno hvalevrednih oziroma za moralni status njihovega nosilca relevantnih lastnosti. Enkrat se ga povezuje z razumnostjo, drugič z avtonomnostjo, tretjič z ustvarjenostjo po Božji podobi in Božjo ljubeznijo, četrtič z enkratnostjo in neponovljivostjo,[9] petič s pojmom cilja ali smotra po sebi, šestič s

[8] Vsaj v nekaterih vrstah samomora (t.i. impulzivnem, apatetičnem, samozanikujočem in hedonističnem ali preračunljivem samomoru) se kaže akterjev zgrešen odnos do življenja (akter spregleda, da ima življenje razumnih in avtonomnih akterjev, torej tudi njegovo lastno, intrinzično in ne zgolj instrumentalno vrednost) in zato si te zaslužijo moralno obsodbo. Za samomore, s katerimi se izognemo življenju v nečloveških razmerah, hudi, neublažljivi bolečini ali pa ponižujočemu življenju, pa ne eno in ne drugo ne velja.

[9] "Še bolj nesprejemljivi so posegi na človeškem genomu, ki naj bi izboljšali telesne ali duševne lastnosti bitja

fizičnim zdravjem in neodvisnostjo ... Tak labirint pomenov in meril za pripis dodobra otežuje, če ne celo povsem onemogoča umirjeno in sistematično oceno argumentov iz dostojanstva ter ohranja nevzdržne razmere, ko se na eno in isto načelo spoštovanja dostojanstva sklicujejo tako zagovorniki določene vrste dejanj, prakse ali ustanove, kot tudi njeni nasprotniki.[10] Pojem dostojanstva je treba zato nujno natančneje opredeliti. Ker so idejo o dostojanstvu kot posebni moralni vrednosti ali statusu oseb oziroma razumnih akterjev najbolj sistematično razdelali in najbolj prepričljivo branili pripadniki kantovske tradicije v moralni filozofiji, se bom v nadaljevanju posvetil obravnavi specifično kantovskega pojmovanja dostojanstva.[11]

Teorija človekovega dostojanstva – legitimna pričakovanja

Vsaka popolna ali vsaj minimalno zadovoljiva teorija o človekovem dostojanstvu bi morala odgovoriti – ali pa vsaj nakazati smer iskanja odgovorov – na naslednja vprašanja:

(1) VPRAŠANJE VLOGE ALI FUNKCIJE. Ali pojem dostojanstva sploh potrebujemo in če da, za kakšne namene? Kakšna je njegova vloga v popolni moralni teoriji in v kakšnem odnosu je do drugih temeljnih moralnih pojmov? (funkcija pojma)

(2) POJMOVNO VPRAŠANJE. Kaj pripišemo nekomu ali nečemu, ko mu pripišemo

ali s katerimi bi po naročilu staršev (ali drugih zainteresiranih) vnaprej izbirali zaželene dedne lastnosti otroka, kot so večja inteligentnost, manjša agresivnost, nekatere telesne odlike. *Taka manipulacija bi človeškemu bitju odvzela del njegove enkratnosti in neponovljivosti, s tem pa bi obenem prizadela njegovo dostojanstvo in ga ponižala v porabniško dobrino*." (Trontelj, 1998: 412 – poudarek je moj)

[10] Da se to dogaja v razpravi o uzakonitvi evtanazije, sem v uvodu že omenil. Še dva primera: medtem ko abolicionisti nasprotujejo smrtni kazni, češ da je kruta in nenavadna ter kot taka v nasprotju s človekovim dostojanstvom, jo, denimo, Kant zagovarja, češ da je za nekatere zločine taka kazen edino pravična (pa še zločinčevi sodbi o majhni vrednosti človeških življenj ustreza in kot taka daje priznanje njegovi avtonomnosti in razumnosti) in jo zato načelo spoštovanja dostojanstva vseh oseb, vključno z zločinci, zapoveduje, ne pa, kot bi se lahko zdelo, prepoveduje. Drug primer: laična javnost in velika večina avtorjev kloniranje ljudi zavrača, ker vidi v tem "manipulativnem" postopku potencialno grožnjo klonovemu dostojanstvu. Harris (1997) pa, denimo, dokazuje, da bi človeško dostojanstvo posameznikov v resnici prizadeli šele z brezpogojno zakonsko prepovedjo kloniranja ljudi. S priznanjem dostojanstva ljudem namreč priznamo moralno pravico – in odgovornost –, da na temeljna vprašanja o vrednosti in smislu svojega življenja odgovarjajo sami, po lastni vesti in prepričanju, pravi Harris. Ker pa gre pri odločitvah o posebnem načinu reprodukcije ali uporabi posebnih reproduktivnih tehnik (denimo o pomenu genetske povezanosti staršev in otrok, ki jo v največji meri zagotavlja prav kloniranje) za odločitve, v katerih najjasneje odsevajo prav take temeljne vrednostne sodbe, bi morala njihovo svobodo zagotavljati ustava v prav vsaki demokratični skupnosti. Hkrati so običajni razlogi za omejevanje pravic in svoboščin (grožnja pravicam drugih, potencialna nevarnost za skupnost ...) v primeru prepovedi kloniranja neuporabni. Država bi torej z brezpogojno prepovedjo kloniranja vsaj eni skupini državljanov neupravičeno omejila njihovo prokreativno avtonomnost, na ta način pa okrnila njihovo človeško dostojanstvo.

[11] Taka omejitev seveda nujno zahteva oslabitev mojega sklepa. Kar bom v članku dokazoval, je zgolj, da sta SZP in prostovoljna aktivna evtanazija združljiva s spoštovanjem človeškega dostojanstva, kot ga razumejo Kant in njegovi sodobni pristaši. Omenjene oslabitve končnega sklepa članku kljub temu ne gre šteti v zlo. Po mojem trdnem prepričanju so namreč ontološke, epistemološke, metaetične ... zaveze drugih, alternativnih pojmovanj človeškega dostojanstva (njegovega empiričnega ali metafizičnega temelja, normativne moči in implikacij njegovega resničnega pripisa določenemu bitju itn.) same po sebi precej težje sprejemljive in razumsko opravičljive od kantovskih premis, kot taka pa so jim ta pojmovanja težko resna alternativa.

dostojanstvo? Kaj pomeni imeti dostojanstvo oziroma kaj pomeni reči ali misliti, da ima nekdo dostojanstvo? (normativna vsebina pojma)

(3) VPRAŠANJE TEMELJA. Na čem temelji dostojanstvo, kaj ga zagotavlja, zaradi česa ga bitja s takim statusom imajo, tista brez njega pa ne? (empirična ali metafizična vsebina pojma)

(4) VPRAŠANJE OBSEGA. Katere bitnosti ali bitja potencialno in/ali dejansko premorejo dostojanstvo? (obseg pojma)

(5) VPRAŠANJE NORMATIVNIH IMPLIKACIJ. Kaj v zvezi z našimi naravnanostmi, premišljanjem, odločanjem in ravnanjem izhaja iz resničnega ali utemeljenega pripisa dostojanstva nekemu bitju? Kakšne prepovedi in zapovedi glede naravnanosti, premišljanja in ravnanja, tako do nas samih kot do drugih oseb, nam nalaga ta poseben status?[12] (normativne implikacije)

(6) VPRAŠANJE NORMATIVNE MOČI. Kakšna je normativna moč tistih prepovedi in zapovedi v zvezi z našimi naravnanostmi do bitij, ki premorejo dostojanstvo, in ravnanjem z njimi, ki izvirajo iz spoznanja o njihovem dostojanstvu? Kakšna je moč teh praktičnih napotkov v primerjavi s tistimi, ki izvirajo iz drugih, od teh bolj ali manj neodvisnih moralnih premislekov (avtonomija, pravičnost, blaginja, individualna škoda, povraten vpliv na akterjev značaj, širša družbena škoda ...)? Z drugimi besedami, ali lahko kak moralni premislek kdaj opraviči prestop meje, ki jo zarisuje ta poseben status? Ali pa je treba različnim načinom izkazovanja spoštovanja (razvoj, ohranjanje, čaščenje razumne narave) vedno dati prednost pred izpolnitvijo vseh drugih moralnih obveznosti in pred uresničitvijo vseh drugih moralnih ciljev? (normativna moč)

(7) VPRAŠANJE OBSTOJNOSTI. Ali – in če da, v kakšnih okoliščinah – je dostojanstvo mogoče pridobiti in izgubiti? Ali je dostojanstvo primer naključne vrednosti, in če da, od česa je odvisna njegova posest? Ali nam morda dostojanstvo zagotavlja tak moralni status, ki ga je mogoče s svojimi odločitvami in ravnanjem zapraviti in zaslužiti, ki se mu je mogoče po svoji volji odreči ali ki ga je mogoče pri zasledovanju osebnih koristi razumno vnovčiti? Ali pa gre, nasprotno, za vrednost, ki ni odvisna od posebnih okoliščin naše individualne identitete, naših želja in nagnjenj, ciljev in načrtov, celo od moralne odličnosti našega značaja in imenitnosti naših dosežkov ter zaslug zanje ne? ((ne)obstojnost dostojanstva)

Kantovo pojmovanje dostojanstva

Kot zgled popolne teorije človekovega dostojanstva si oglejmo Kantovo moralno teorijo in odgovore, ki jih podaja na posamezna vprašanja:[13]

[12] Na primer: če *A* premore dostojanstvo, potem je treba *A* spoštovati, ne smemo ga obravnavati zgolj kot sredstvo za svoje cilje, moramo njegove interese upoštevati v svoji moralni presoji, moramo spoštovati njegovo voljo, smemo storiti le tista izmed dejanj, ki na tak ali drugačen način zadevajo ali vključujejo *A*, s katerimi bi *A* (lahko) razumno soglašal ...

[13] Za eksplikacijo posameznih tematskih sklopov glej Hill (1980) in Wood (1998). Wood (1998) in Darwall (1998) poleg tega ponujata še koristno rekonstrukcijo Kantovega argumenta v podporo formuli človeškosti-kot-cilja-po-sebi.

(1) FUNKCIJA POJMA. Pripis dostojanstva prebivalcem "kraljestva smotrov", tj. nosilcem (enakih) moralnih in zakonskih pravic, je nujni (transcendentalni) pogoj za možnost enakih univerzalnih (moralnih in zakonskih) pravic.[14]

(2) NORMATIVNA VSEBINA POJMA DOSTOJANSTVA. Imeti dostojanstvo pomeni imeti neprimerljivo in nezamenljivo, brezpogojno, intrinzično in končno vrednost – vrednost, ki ni odvisna niti od naših dosežkov, niti od naših sposobnosti, niti od plemenitosti našega značaja in niti od koristi, ki bi jih mi sami ali drugi ljudje lahko imeli od nas.

(3) TEMELJ DOSTOJANSTVA. Dostojanstvo temelji na avtonomnosti oziroma razumni naravi (množici razumskih sposobnosti), v prvi vrsti na naši sposobnosti, da svojo voljo podredimo diktatu razuma, se pravi zavestno izberemo cilje in načine delovanja (oziroma sredstva za njihovo uresničitev) na podlagi (splošno sprejemljivih) razlogov, ki zasledovanje teh ciljev in uporabo teh sredstev najmočneje podpirajo, in ne pod vplivom svojih najmočnejših nagnjenj in želja.

(4) OBSEG POJMA DOSTOJANSTVA. Dostojanstvo premorejo vsa razumna bitja, torej (vsaj) vse človeške osebe, pa tudi razumni Marsovci (če taki seveda obstajajo).

(5) NORMATIVNE IMPLIKACIJE (PRIPISA) DOSTOJANSTVA. Če oseba zahvaljujoč svoji razumni naravi premore dostojanstvo, potem je (oziroma njene razumne narave) ne smemo obravnavati zgolj kot sredstvo za dosego drugih ciljev, ki jih uresničujemo s svojim ravnanjem. Izkazati ji moramo spoštovanje, obravnavati jo moramo kot bitje z lastno – avtonomno in razumno – voljo, kot akterja, ki si je sposoben na podlagi premišljanja zastaviti cilje, ki jih je vredno zasledovati, in ki je sposoben te cilje z lastnimi močmi tudi uresničiti. Spoštovanje je pri razgrnitvi normativnih implikacij dostojanstva ključna beseda. Vse, v čemer se kaže pomanjkanje spoštovanja do sposobnosti za razumno in avtonomno delovanje (bodisi v sebi ali v drugih ljudeh), je namreč po Kantu nerazumno in zato nemoralno, razumsko in moralno zapovedano pa vse tisto, s čimer to sposobnost na ustrezen način vzdržujemo, gojimo, razvijamo, uporabljamo in simbolno častimo.[15] Prepovedano je trgovanje z dostojanstvenimi bitnostmi oziroma vse, kar predpostavlja določanje njihove vrednosti relativno glede na neko mero vrednosti, ki je skupna vsem, tako intrinzično kot instrumentalno vrednim stvarem, in primerjave med tako določenimi vrednostmi, ker to navaja k sklepu, da so te stvari med seboj zamenljive.[16] Nadalje, (brezpogojno?) prepovedana so

[14] Glej Muenzer (1994: 267). Za malce drugačno vlogo tega pojma glej Birnbacher (1996), za zanikanje potrebe po takem pojmu v popolni moralni teoriji pa Lenzen (1996).

[15] Velleman lepo opiše Kantovo (in kantovsko) pojmovanje dostojanstva: "Dostojanstvo je to, čemur Kant pravi samozadostna ali samoobstojna vrednota – vrednota, na katero smo se dolžni odzvati le, če že obstaja, pa še tedaj samo s čaščenjem ali izkazovanjem spoštovanja. Vrednost oseb nas ne obvezuje, da ustvarimo kar največ novih ljudi, temveč le, da spoštujemo tiste ljudi, ki že obstajajo. Pri čemer spoštovanje do slednjih spet ne pomeni nujno, da jih moramo ohranjati pri življenju, temveč le, da jih moramo obravnavati tako, kot to zahteva njihov status (kot) oseb." (Velleman, 1999a: 616)

[16] Če bi to izrazili z že malce obrabljeno sintagmo: dostojanstvo ni take vrste vrednost, ki bi nam nalagala, da jo s svojim ravnanjem povečujemo ali pospešujemo, temveč vrednost, ki terja spoštovanje. Kot pravi sam Kant, človeškost ali razumna narava v nas samih in v drugih je primarno ali izključno negativni cilj ravnanja, to, kar moramo imeti vseskozi pred očmi kot mejo, ki je pri uresničevanju zastavljenih ciljev ne smemo

naslednja dejanja: uboj, vključno z ubojem iz usmiljenja, "hedonistični" ali "preudarni" samomor (torej vsako uničenje osebe z namenom, da bi njej ali drugim osebam zagotovili neko določeno korist – ugodje, uresničitev interesov, zadovoljitev preferenc, izboljšanje kvalitete življenja v celoti – oziroma preprečili neko določeno škodo – bolečino, trpljenje, frustracijo, poslabšanje kvalitete življenja v celoti), lažno obljubljanje, prevara, čustvena manipulacija, žaljive geste in besede, zanemarjanje lastnih talentov, zapijanje, uživanje drog (vse, kar zmanjšuje našo sposobnost uporabe lastnih razumskih zmožnosti), prodaja v suženjstvo, pohabljenje, prodaja in darovanje telesnih organov ... Zapovedano pa je: pomoč ljudem v stiski (?), ustvarjanje pogojev za to, da lahko vsaka oseba z lastnim prizadevanjem uresniči zastavljene cilje, morda tudi aktivna pomoč drugim pri uresničevanju njihovih ciljev ...

(6) NORMATIVNA MOČ PREMISLEKOV O DOSTOJANSTVU. Prepovedi in zapovedi, ki izhajajo iz imetja dostojanstva, so absolutne, brezpogojne, nobeno neskladje ali konflikt s kakim drugim moralnim premislekom (zmanjšanje števila krivic ali odškodovanje za pretekle krivice, povečanje avtonomije oseb ali njihove blaginje, zmanjšanje števila kršitev pravic ...) nam ne more priskrbeti veljavnega moralnega razloga za izjemo od zapovedi, da jih je treba vedno in povsod spoštovati.[17]

(7) OBSTOJNOST DOSTOJANSTVA. Dostojanstvo je brezpogojna vrednost in kot tako narekuje brezpogojno spoštovanje. Ker velja slednje osebi kot osebi, ker ji pripada zavoljo njene razumne in avtonomne narave, si ga le-tej ni treba najprej zaslužiti, z ničimer, kar bi lahko zagrešila, tudi s še tako gnusnim in nedoumljivim zločinom, pa si ga tudi zapraviti ne more. Oseba je po tej plati podobna otroku, zapovedano spoštovanje do nje pa ljubezni, za katero bi pričakovali, da jo bodo starši gojili do svojega otroka – tudi otroku si namreč starševske ljubezni ni treba najprej zaslužiti in tudi on je z ničemer, kar bi lahko storil, ne more zares zapraviti. Edina pot do izgube dostojanstva vodi preko izgube tistega, na čemer dostojanstvo temelji, namreč sposobnosti za razumno in avtonomno odločanje in delovanje – a v tem primeru bo bolj primerno, če rečemo, da spoštovanje ni več zapovedano, ker pač ni več kaj spoštovati, in ne morda zato, ker si ga ne bi zaslužili. Dostojanstvo (lastno ali drugih oseb) je mogoče v svojih naravnanostih, premišljanjih in dejanjih tudi prizadeti, okrniti ali užaliti, ne da bi to neposredno vplivalo na njegovo obstojnost – če je nekdo s svojim ravnanjem okrnil moje dostojanstvo, ga zato ne premorem nič manj kot prej.[18]

---

prestopiti.

[17] O tem, ali Kantova morala človekovega dostojanstva res zahteva tolikšno rigoroznost ali pa se je Kant v izpeljevanju njenih implikacij preprosto uštel, med njegovimi sodobnimi pristaši ni soglasja. Hill (1990), denimo, skuša za načelo spoštovanja dostojanstva oseb najti novo, sprejemljivejšo tolmačenje. To načelo po njegovem ni nezdružljivo z izjemami od prepovedi ubijanja, laganja ..., temveč le z določenim načinom upravičevanja teh izjem. Kar je brezpogojno prepovedano, je zgolj upravičevanje kršitev tovrstnih prepovedi s sklicevanjem na povečanje določene vrednosti – pa naj gre za moralno vrednost tako uresničenih ciljev ali pa za pričakovano osebno korist.

[18] To pa ne velja tudi za *občutek* dostojanstva – kadar nekdo prizadene moj občutek dostojanstva, mojo

Načini okrnitve dostojanstva (človeških) oseb

Kako vse je mogoče dostojanstvo okrniti? Omenjeno vprašanje je hkrati zapleteno in dvoumno. Pot do odgovora bo nekoliko položnejša, če si najprej razjasnimo, kaj je tisto, po čemer *ne* sprašujemo. Posamezni avtorji dostojanstvo tesno vežejo na občutek (samo)spoštovanja. Dostojanstvo je zanje v prvi vrsti socialna kategorija – imeti dostojanstvo pomeni biti tako bitje, ki se zaveda, da mu drugi ljudje priznavajo posebno, brezpogojno, temeljno vrednost, in mu je njihovo priznanje podlaga za spoštovanje samega sebe oziroma za občutek lastne vrednosti. Kot paradigmatičen zgled za okrnitev dostojanstva bo tem avtorjem veljala situacija, ko akterju določena naravnanost ali ravnanje drugih priskrbi povod ali razlog za dvom o lastni vrednosti ali pa prizadene njegov *občutek* samospoštovanja.[19] Takšno tolmačenje dostojanstva pa je vse preveč subjektivno. Občutek lastne vrednosti ali samospoštovanja, s katerim enačijo dostojanstvo, je v svojem družbenem poudarku bliže temu, kar psihologi imenujejo pozitivna samopodoba, kot pa pozitivnemu vrednotenju nas samih in drugih ljudi *kot oseb*. Prva je v nasprotju z drugim tesno povezana s pohvalno oceno osebnih dosežkov in sposobnosti in zato odvisna od nje. Vsakega negativnega vpliva na pozitivno samopodobo zato še ne bomo šteli za krnitev dostojanstva. Primernejši izraz za tovrsten pojav bi bil morda ponižanje [nem. *Entwürdigung*]. Razreda primerov ponižanja na eni in krnitve dostojanstva na drugi strani pa se le delno prekrivata. Ko, denimo, neozdravljivo bolnim odrečemo pravico do predčasne smrti, zanikujoč bodisi razumnost njihove odločitve ali pa moralnost njenega uresničenja, lahko prizadenemo njihovo dostojanstvo, torej njihovo vrednost, ki jo imajo kot osebe oziroma razumni akterji (ali je res tako, bomo skušali dognati v nadaljevanju), čeprav nas pri tem morda vodi iskreno prepričanje, da nam tako ravnanje nalaga prav brezpogojna vrednost njihovega enkratnega življenja, in jim zategadelj s svojim ravnanjem ali naravnanostjo ne dajemo nobenega povoda za dvom o lastni vrednosti (kvečjemu nasprotno).[20] Kar me bo v nadaljevanju

kompleksno (pozitivno) vrednostno naravnanost do sebe, lahko to zmanjša stopnjo mojega zaupanja vase oziroma v lastne sposobnosti, načne mojo gotovost, da so cilji, ki sem si jih šele zastavil ali pa jih že uresničil, dragoceni, ali pa me pripravi do tega, da opustim prepričanje, da mi zgolj kot osebi, neodvisno od sposobnosti, plemenitosti značaja ali vrednosti ciljev in dosežkov pripada neka temeljna vrednost. Za poučen prikaz kompleksnega razmerja in dinamike med dejanji, praksami in ustanovami, ki krnijo človekovo dostojanstvo, na eni in žrtvinim občutkom dostojanstva na drugi strani, glej Thomas (1995) in Meyers (1995).

[19] Za primer take analize pojma dostojanstva glej P. Baumann (2002) in R. Stoecker (2002). Prvi dokazuje, da ljudje dostojanstvo prvenstveno ali celo izključno dolgujemo dejstvu, da smo družbena bitja (ne pa, denimo, svoji razumnosti ali svobodi). Drugi pa, da ne moremo zadovoljivo pojasniti, zakaj je nedopustno ljudi siliti k čiščenju pločnikov z zobnimi ščetkami (ta oblika izživljanja nad Judi je bila v tridesetih letih prejšnjega stoletja priljubljena zabava nacistov), ne da bi si pri tem pomagali s pojmom ponižanja, ne da bi si, skratka, skušali zamisliti, kako so nacisti s takim ravnanjem prizadeli njihov čut za osebno dostojanstvo.

[20] Oglejmo si za to skupino avtorjev značilno razmišljanje. Vzemimo vprašanje, katera bitja vse imajo dostojanstvo. Julian Nida-Ruemelin, denimo, sklepa takole: Vsa in samo tista bitja, ki lahko izgubijo samospoštovanje, premorejo dostojanstvo. Ker pa je samospoštovanje zapletena mentalna naravnanost, ki zahteva precej razvite kognitivne sposobnosti, takih bitij ne bo ravno veliko. Kajti (i) samo če imaš dostojanstvo, ga lahko izgubiš (možnost izgube dostojanstva je nujni pogoj za njegovo imetje); (ii) okoliščine izgube dostojanstva sovpadajo z okoliščinami (upravičene?) izgube samospoštovanja; (iii) kdor se

zanimalo, je izključno objektivna plat dostojanstva – s čim vse lahko okrnimo dostojanstvo nekoga, kolikor je le-to stvar njegovega objektivnega vrednostnega statusa in ne zgolj subjektivnega občutja?

Odgovor na omenjeno vprašanje sodi v tisti del teorije o dostojanstvu, ki obravnava normativne implikacije imetja ali resničnega pripisa dostojanstva. Ker pa je osrednje vprašanje, na katero skušam v članku odgovoriti, ali se na smrt bolna oseba z odločitvijo, da bo z uničenjem svojega življenja naredila konec trenutnemu oziroma preprečila prihodnje trpljenje (in zdravnik s pomočjo pri njeni uresničitvi), prekrši zoper načelo spoštovanja lastnega dostojanstva ali ne, se bom ob njem zadržal nekoliko dlje. Kant je, kot je znano, t.i. preudarni samomor, tj. samomor, storjen z namenom, da nam prihrani prihodnje trpljenje ali pa naredi konec sedanjemu, navedel kot zgled za neopravičljivo kršitev popolne moralne dolžnosti do sebe. Do (zame problematičnega) sklepa, da je tovrstno dejanje v nasprotju z zapovedjo, da bi morali umno naravo v sebi in v drugih osebah vedno obravnavati tudi kot cilj in nikoli zgolj kot sredstvo, ga je pripeljal naslednji premislek:

> "Kar zadeva človeka, ki razmišlja o samomoru, se bo ta moral vprašati, ali je njegovo dejanje lahko združljivo z idejo človeškosti kot cilja po sebi. Če se ubije z namenom, da bi se rešil iz težavne situacije, uporablja svojo osebo izključno kot sredstvo za ohranjanje znosnih razmer do konca svojega življenja. Toda človek ni stvar in torej nekaj, kar bi smeli uporabljati zgolj kot sredstvo; v vseh svojih dejanjih mora vedno veljati za cilj po sebi. Potemtakem se ne smem znebiti človeka v svoji osebi, s tem da bi ga pohabil, poškodoval ali ubil." (Kant, [1785] 1981: 36)

Ta zgoščeni odlomek vsebuje kar nekaj iztočnic za odgovor na vprašanje, s čim vse se lahko pregrešimo zoper človekovo dostojanstvo. Temeljitejši premislek bo pokazal, da niso vsi tudi enako obetavni.

Dostojanstvo osebe (v sebi ali drugih) tako okrnimo vselej, kadar

---

ni sposoben spoštovati, ta se ne more prenehati spoštovati; (iv) kdor ne more izgubiti samospoštovanja, tudi ne more izgubiti dostojanstva; ker pa velja, da (v) kdor ne more izgubiti dostojanstva, dostojanstva tudi imeti ne more, sledi, da (vi) lahko imajo in izgubijo dostojanstvo samo tista bitja, ki so sposobna samospoštovanja (med nam znanimi bitji torej zgolj odrasle človeške osebe). (glej Spaemann, 2001) Osnovna težava s tem argumentom je, da ni jasno, kakšen je odnos med dostojanstvom na eni in občutkom samospoštovanja oziroma sposobnostjo zanj na drugi strani. Kako naj razumemo premiso (ii) – kot (normativno) trditev, da je izguba občutka samospoštovanja v razmerah izgube dostojanstva (in samo v njih) umestna, primerna, razumna, upravičena, ali pa kot (empirično) tezo, da je pomanjkljivo samospoštovanje zanesljiv kazalec odsotnosti dostojanstva? Slednje je namreč sporno. Namiguje, da osebe, ki jim (je) iz takega ali drugačnega razloga primanjkovalo samospoštovanja – takšni pa so bili po prepričljivih tolmačenjih, denimo, vsi temnopolti prebivalci ZDA v 19. stoletju, ki so diskriminacijske zakone in prevladujoče rasistične predsodke sprejemali kot nekaj samoumevnega – ne premorejo dostojanstva in jim ga zato z nobenim ravnanjem ni mogoče okrniti, kar je očitno protiintuitivno. Nida-Ruemelin se takemu očitku seveda lahko izogne. Za imetje dostojanstva ni odločilno, bi lahko odvrnil, ali se bitje *dejansko* spoštuje ali ne, temveč, ali se je *sposobno* spoštovati. Toda pojem sposobnosti je že pregovorno dvoumen. Tovrstna kompleksna sposobnost bo poleg sposobnosti kompleksnega vrednotenja vključevala vsaj še sposobnost samozavedanja in z njo zavestnih stanj. Kaj torej reči o dostojanstvu oseb, ki so začasno ali trajno izgubile zavest? In zakaj sploh verjeti, da si zasluži spoštovanje (od drugih) le tisti, ki se je sposoben sam spoštovati?

(a) je naše ravnanje nezdružljivo z idejo človeške narave kot cilja po sebi;

(b) človeško naravo (tj. umnost) v sebi ali drugih obravnavamo zgolj kot sredstvo za kak cilj, ne pa tudi kot cilj po sebi;

(c) uporabljamo naše ali tuje umske zmožnosti na način, ki ni skladen z idejo, da premorejo poleg instrumentalne tudi končno vrednost;

(d) sebe ali druge obravnavamo kot predmete (stvari z izključno instrumentalno in torej pogojno vrednostjo) in ne kot osebe (stvari, za katere si je vredno prizadevati oziroma ki jih je primerno občudovati, ceniti, častiti zaradi njih samih, neodvisno od naših potreb, želja in nagnjenj);[21]

(e) svojo in tujo umno naravo obravnavamo kot nekaj, česar vrednost je v načelu primerljiva z vrednostjo poljubne koristi (benefit) oziroma preprečitve poljubne škode (harm), torej kot nekaj, kar se po svoji naravi bistveno ne razlikuje od dobrin, ki imajo za nas zgolj pogojno vrednost, in kar je zato vsaj v načelu mogoče razumno zamenjati za slednje;

(f) sebe ali druge vpletemo v kak tak načrt za delovanje oziroma v uresničevanje take namere, s katerega (vmesnimi ali končnimi) cilji mi ali oni ne bi mogli zavestno, prostovoljno in informirano (se pravi razumno) soglašati (Mappes, 1992);

(g) tega, kar počnemo, ne počnemo iz razlogov ali skladno z načeli, ki izražajo naše razumne naravnanosti do te osebe; drugače rečeno, na premisleke, ki govorijo v prid izvedbi dejanja, ki prizadeva to osebo, gledamo kot na zadostne razloge za njegovo izvedbo, čeravno ti ne izražajo ustrezno naših razumnih naravnanosti do sebe ali do nje *kot osebe* (Anderson, 1993);

(h) poskušamo svoj neustrezen odnos (pomanjkanje spoštovanja) ali ravnanje (uničenje ali zmanjšanje inherentne vrednosti) upravičiti s povečanjem zgolj uporabne ali instrumentalne vrednosti, se pravi prekršek zoper dostojanstvo upravičujemo s pričakovano koristjo (Münzer, 1994 in Hill, 1990).[22]

---

[21] Norma, ki prepoveduje, da bi druge osebe (ali kar samega sebe) obravnali kot stvar ali predmet, da bi, kot pravi popularna fraza, "nekoga obravnavali kot nekaj", v naših ušesih sicer prijetno zveni, kot merilo moralne presoje pa je zaradi svoje dvoumnosti komaj uporabna. Nussbaumova (2000) našteje nič več in nič manj kot sedem različnih razumevanj te fraze, sedem možnih načinov eksplikacije pojma opredmetenja. Ker so nekateri od teh moralno nevtralni, očitek o opredmetenju nekoga ne podpira samodejno ustrezne moralne obsodbe. Tudi prehod od instrumentalizacije neke osebe k njenemu moralno problematičnemu opredmetenju ni tako gladek, kot bi se lahko zdelo. Instrumentalizacija je, kot opozarja Nussbaumova, le ena od oblik opredmetenja – ko osebo obravnavamo kot sredstvo za svoje cilje, ko jo, skratka, instrumentaliziramo, takrat jo sicer lahko v nekem smislu obravnavamo kot predmet, tj. (p)opredmetimo, vendar pa to ni niti nujno (v primeru, da osebo najamemo in plačamo za svetovanje v politični kampanji, bomo, denimo, za dosego volilne zmage uporabili take njene zmožnosti ali sposobnosti, ki jih ne premore nobena stvar) niti vedno moralno problematično.

[22] To daje slutiti, da krnitev dostojanstva oziroma uničenje nečesa, kar premore dostojanstvo, morda ni vedno moralno nedopustna. Taka je zgolj, kadar jo opravičujemo s koristmi, tj. z nadomestnim povečanjem napačne vrste vrednosti – tako tolmačenje predlaga Hill (1990). Skladno s tem bosta dokaz, da je preudarni samomor nedopusten, sestavljala dva neodvisna koraka: najprej dokazovanje, da z ubojem okrnimo dostojanstvo umrle osebe, nato pa še dokazovanje, da tako okrnitev zgrešeno upravičujemo s koristmi, ki jih uboj prinaša tej osebi. Iz alternativnega, morda celo bolj prepričljivega razumevanja izhaja, da se z uni-

Načelo spoštovanja dostojanstva oseb in prepoved njihovega ubijanja

Ali namerni uboj (človeške) osebe vedno ustreza vsaj enemu od opisov (a) do (h)? Zagovorniki SZP in aktivne evtanazije se v svojem zagovoru uzakonitve teh dveh opcij pogosto sklicujejo na načelo, da ima vsaka oseba (moralno) pravico končati svoje življenje ob času in na način, ki se najbolje ujemata z njenimi razumnimi predstavami o dobrem življenju.[23] Vsaj včasih velja, da osebe z uničenjem njenega življenja ne bomo prikrajšali za nobeno prihodnjo dobrino, ker jih ta od svojega prihodnjega življenja pač ne more več pričakovati, ji pa bomo s tem prihranili prihodnje gorje in trpljenje. V takem primeru je zato smiselno reči, da bo njeno življenje v celoti gledano boljše, če ga z nasilnim pokončanjem ustrezno skrajšamo. Iz zgornjega načela bi potemtakem izhajalo, da se oseba, ker je pač taka opcija boljša zanjo, sme odločiti, da bo svoje življenje na tej točki končala in da ji pri uresničitvi take odločitve smemo pomagati. Velleman pa odločno zavrne tako sklepanje. Ideja človekovega dostojanstva in načelo, da velja dostojanstvo brezpogojno spoštovati, kjer koli nanj naletimo, po njegovem mnenju nikomur ne dajeta pravice, da se ubije (ali do tega, da ga na njegovo zahtevo ubije nekdo drug), če mu lahko edino takojšnja smrt zagotovi določene koristi ali prepreči določeno škodo, ki bi ga sicer prizadela, razvrednotenje njegovega življenja oziroma izgubo njegove vrednosti. Z ubojem sebe ali koga drugega iz takega razloga ali s tako utemeljitvijo se po Vellemanu prekršimo zoper svojo temeljno moralno dolžnost, da spoštujemo osebe oziroma umno naravo v sebi in drugih.

Pa vendar, da nam morala narekuje brezpogojno spoštovanje človekovega dostojanstva, še ne pomeni, da nam narekuje tudi brezpogojno spoštovanje človeških življenj. Preskok s spoštovanja dostojanstva na spoštovanje življenja je težaven iz več razlogov. Prvič, Kant(ovci) ne zavrača(jo) preudarnega samomora in aktivne evtanazije zato, ker bi z uničenjem življenja uničili nekaj brezpogojno dragocenega. Kant sam izrecno pravi, da "(človeškega) življenja ne kaže visoko ceniti zaradi njega samega. Svoje življenje si moramo prizadevati ohraniti le v tisti meri, v kateri si ga zaslužimo živeti." (Kant, [1775-80] 1963: 150) Drugič, Velleman sam dopušča, da lahko včasih le predčasna smrt ohrani vrednost življenja ali prepreči njeno občutno zmanjšanje. V tovrstnih primerih bo mogoče življenje izboljšati (oziroma preprečiti njegovo poslabšanje) le za ceno njegovega skrajšanja. Tretjič, kantovci samomoru in aktivni evtanaziji ne nasprotujejo kot takima, temveč le, če sta storjena iz določenega razloga, namreč z namenom, da bi umrli osebi s takojšnjo smrtjo zagotovili takšne ali drugačne koristi. Uničenje življenja in osebe, ki to življenje živi, v takem primeru po njihovem namreč ni združljivo z dolžnim spoštovanjem njenega dostojanstva. S tem ko svojo osebo žrtvujemo za korist, kakršna je, denimo, lajšanje bolečine ali izognitev trpljenju,

čenjem življenja osebe zoper načelo spoštovanja njenega dostojanstva pregrešimo vedno in samo takrat, kadar poskušamo to dejanje upravičiti s koristmi, ki jih prinaša nekomu, bodisi njej sami ali pa komu drugemu.

[23] Za primer jasne eksplikacije te ideje in prepričljivega, čeprav ne povsem neproblematičnega zagovora tega načela glej Dworkin in ostali (1997).

ti dve "stvari", osebo in odsotnost bolečine, obravnavamo kot dve med seboj primerljivi, še več, enakovredni dobrini, s tem pa grobo prizadenemo dostojanstvo prve.[24] In končno, ponujeno tolmačenje Kantovih in kantovskih pomislekov v zvezi z namernim ubojem osebe, pa naj gre za umor, samomor ali evtanazijo, resda podpira močno prima facie prepoved ubijanja oseb, ni pa ta prepoved brezpogojna. V redkih primerih bomo lahko svoje spoštovanje dostojanstva lastne ali tuje osebe ustrezno izkazali edino na ta način, da se bomo oziroma da jo bomo ubili. V taki situaciji bo moje oziroma njeno človekovo dostojanstvo upravičilo ali celo zapovedalo izvršitev uboja.

Iz načela spoštovanja dostojanstva oseb potemtakem ne izhaja, da moramo vedno in za vsako ceno ohranjati življenje oseb, niti ne, da smo se dolžni brez izjeme vzdržati njihovega uničenja. Kateri dodatni pogoji morajo torej biti izpolnjeni, da bi bil uboj osebe iz usmiljenja vsaj po tej plati moralno neoporečen? Vellemanov odgovor na omenjeno vprašanje ostaja zaradi maloštevilnih namigov do konca nejasen. Videti je, da mu lahko na podlagi njegovih izrecnih izjav in tega, kar te nakazujejo, pripišemo vsaj naslednje kompleksno stališče:

(i) smrt ne postane moralno dopusten izhod tedaj, ko še lahko umremo dostojanstveno, ampak šele takrat, ko ne moremo več dostojno živeti;

(ii) v vsiljeni izbiri med ohranitvijo lastnega življenja in ohranitvijo lastnega dostojanstva je povzročitev ali pospešitev lastne smrti lahko moralno opravičljiva;

(iii) dostojanstva ni mogoče zapraviti, lahko pa ga izgubimo;

(iv) vsakdo sme ali pa bi celo moral uničiti bitje z dostojanstvom, če se bo njegovo dostojanstvo v nasprotnem primeru spridilo ali skvarilo na zanj žaljiv način;

(v) dostojanstvo nam torej narekuje ne le ohranjanje tega, kar ima dostojanstvo, ampak tudi uničenje tistega, kar svoje dostojanstvo izgublja;

(vi) na smrt bolno osebo, ki jo je neozdravljiva bolezen dokončno oropala dostojanstva (oziroma njegovega temelja, tj. sposobnosti za razumno in avtonomno odločanje in delovanje), torej smemo ali celo moramo ubiti.

V skladu s takim tolmačenjem je načelo spoštovanja dostojanstva dvorezen nož: po eni strani nam narekuje ohranjanje tega, kar premore dostojanstvo, po drugi pa uničenje vsega tistega, kar to posebno vrednost ali status izgublja na posebej žaljiv ali ponižujoč način. Uboj osebe je po njem moralno opravičljiv, še več, celo obvezujoč (vsaj z vidika načela brezpogojnega spoštovanja njenega dostojanstva), in sicer kadar (in samo takrat, kadar)

(1) ta izgublja ali je izgubila svoje dostojanstvo;

(2) izgublja dostojanstvo na način, ki je za dostojanstvo žaljiv; in

(3) je izguba dostojanstva dokončna.[25]

[24] Za primer kritike takega sklepanja glej Klampfer (2001: 27-32).

[25] Najbolj enigmatičen ostaja pogoj (2) – kdaj bomo rekli, da oseba izgublja dostojanstvo na način, *ki je za dostojanstvo posebej žaljiv*? Na srečo se zdi, da mora biti omenjeni pogoj izpolnjen le v primeru, da želimo

Velleman v polemiki s Frances Kamm postreže z enim samim, a za naše namene dovolj zgovornim primerom situacije, v kateri so ti trije pogoji izpolnjeni. Ko postane bolečina, ki jo trpi neozdravljivo bolna oseba, tako neznosna, da začne zaradi nje razpadati njeno razumno jedro, njena integriteta razumnega akterja, je predčasna smrt moralno zaželena ali celo nujna. Oglejmo si pobliže, kaj misli s tem.

Razpravo med Vellemanom in Kammovo je sprožilo vprašanje, ali načelo spoštovanja dostojanstva dopušča uboj neozdravljivo bolne osebe, ki trpi neznosne bolečine, ali pa je, nasprotno, prepoved ubijanja, ki jo to načelo generira, absolutna. Frances Kamm je v nekaj svojih člankih (Kamm, 1998 in 1999) dokazovala, da se iz omenjenega načela ne da izpeljati absolutne prepovedi samomora in evtanazije. Po njenem bi moralo to načelo smrt in pomoč pri njeni pospešitvi dopuščati vsaj tedaj, ko "neznosna bolečina obvladuje življenje osebe v takšni meri, da se njeno življenje povsem osredotoči nanjo". Zakaj naj bi bil uboj osebe v takih, brez dvoma izjemnih okoliščinah moralno neoporečen? Odgovor, se zdi, se ponuja sam od sebe: zato ker je bolečina tako huda, da njena negativna vrednost daleč odtehta tisto pozitivno vrednost, ki jo nadaljnje življenje te osebe (in njena razumna narava) morebiti še premore(ta). Velleman se z omenjeno izjemo od prepovedi namernega ubijanja človeških oseb v načelu strinja. Le da ponudi precej drugačno razlago, zakaj je izjema v tem primeru dopustna: opravičila za smrt oziroma uboj neozdravljivo bolne in trpeče osebe po njegovem ne gre iskati toliko v skrbi za njen osebni interes in blaginjo kot v zaščiti njenega dostojanstva. Smrt in uboj, pravi, sta v omenjenem primeru moralno dopustna zato in samo zato, ker je bolečina osebi onemogočila, da bi si zastavila še kak drug cilj poleg lajšanja trpljenja, s tem pa povsem spodkopala njeno sposobnost za razumno delovanje. Bolečina jo je s svojo neznosnostjo skrčila na hedonistično karikaturo človeka, ki ga k dejanjem pripravi zgolj pričakovano ugodje, s tem pa usodno in nepovratno načela njeno dostojanstvo. Ne bolečnost bolečine, ne njena jakost, ne njena negativna intrinzična vrednost in ne njen razdiralen vpliv na blaginjo osebe, nič od tega ne opravičuje uboja in smrti take osebe, zgolj in edino njena neznosnost, skratka poguben vpliv, ki ga ima bolečina na sposobnost te osebe za razumno odločanje in delovanje.[26]

Iz zgornjih elementov bi lahko potemtakem sestavili dva alternativna niza upravičenja uboja oziroma smrti neozdravljivo bolne osebe, ki trpi neznosne bolečine:

(K) Uboj take osebe (vsaj na njeno zahtevo) je opravičljiv/dopusten, ker lahko edino tako naredimo konec njenemu trpljenju; preprečitev, zmanjšanje ali končanje trpljenja pa je moralno opravičljiv ali celo obvezen cilj zaradi intrinzičnega zla trpljenja in negativnih vplivov bolečnosti (tj. fenomenalne ali izkustvene plati

podpreti normativno močnejšo sodbo, po kateri uboj osebe (oziroma uničenje nosilca dostojanstva) ni le opravičljiv ali dopusten, ampak obvezujoč.

[26] Vellemanovo razumevanje "neznosnosti" bolečine je idiosinkratično. Neznosnosti ne razume kot psihološke, ampak kot metafizično kategorijo. Bolečina tako ni neznosna, kadar je ne moremo več prenašati ali zdržati, temveč kadar si s svojo intenzivnostjo in neprekinjenostjo posameznikovega duha, misli in čustva podredi do te mere, da povzroči dokončen razpad njegovega razumnega sebstva. (glej Velleman, 1999a: 618)

trpljenja) na blaginjo te osebe, ki v opisanem primeru prevladajo nad vrednostjo uničenega osebstva.

(V) Uboj take osebe je (vsaj na njeno zahtevo) opravičljiv, ker smrt naredi konec njenemu obstoju; končanje njenega obstoja pa je v danih razmerah moralno opravičljiv ali celo obvezen cilj, ker bolečnost trpljenja (tj. njegova fenomenalna, izkustvena plat) najeda njeno sposobnost za razumno odločanje in delovanje, njeno razumno sebstvo (posledično pa tudi njeno dostojanstvo), in ker to počne na zanj(o) posebej žaljiv način.

Velleman in Kammova se torej strinjata, da spoštovanje (dostojanstva) oseb opravičuje ali vsaj dopušča uničenje življenja osebe, "ki ga neznosna bolečina ali trpljenje obvladuje do te mere, da se je povsem osredotočilo nanjo". Jabolko spora zato ni, kaj sme oseba (ali pa mi na njeno zahtevo) v opisanih okoliščinah storiti, ampak zakaj načelo spoštovanja dostojanstva tu izjemoma ne podpira prepovedi uboja osebe oziroma uničenja njenega življenja. Kammova se v svoji razlagi sklicuje na pogubne posledice neznosnega trpljenja za blaginjo in interese bolne osebe, Velleman pa na uničujoč vpliv trpljenja na sposobnost osebe, da sprejema in uresničuje razumne odločitve. Kontrast si lahko bolje ponazorimo takole: Kammova verjame, da se smemo zavoljo zaščite svojih najbolj temeljnih interesov odreči moralnemu varstvu pred ubojem, ki nam ga zagotavlja dostojanstvo; Velleman pa zanika bodisi, da je načelo spoštovanja dostojanstva v danem primeru sploh uporabno (ker je neznosna bolečina dotično osebo pač oropala za njeno dostojanstvo), ali pa vsaj, da bi nam to načelo kot ponavadi narekovalo, da naj se uboja te osebe vzdržimo (ker pač ta izgublja dostojanstvo na način, ki to dostojanstvo žali, v takem primeru pa nam omenjeno načelo zapoveduje uničenje njegovega nosilca). In še zadnja, a nikakor ne najmanj pomembna razlika: kar v končni fazi opravi opravičevalno delo, je pri Kammovi bolečnost bolečine (kako nas ta prizadene kot čuteče bitje), pri Vellemanu pa njena neznosnost (kako nas ta prizadene kot razumno bitje).

Moj namen ni ugotoviti, kdo ima v tej polemiki prav, katera od ponujenih razlag dopustnosti uboja v primeru neznosne, celotno življenje obvladujoče bolečine je pravilna ali bolj prepričljiva. Kar me bo v preostanku članka v prvi vrsti zanimalo, je, ali sta v skladu s kantovskim pojmovanjem dostojanstva, njegove vsebine, temelja in obsega, ter s specifično kantovskim tolmačenjem načela spoštovanja dostojanstva oseb, njegove normativne moči in implikacij, samomor (z zdravnikovo pomočjo) in aktivna evtanazija moralno opravičljiva *še v kaki drugi situaciji razen tedaj, ko bi z njima naredili konec neznosnemu trpljenju*. Namerna povzročitev smrti osebe (samomor ali uboj), ki trpi neznosne bolečine, po vsemu sodeč izpolnjuje stroga merila za dopustnost uboja osebe, ki jih navaja Velleman. Kaj pa uničenje življenja, zato ker ne obeta ničesar drugega kakor presežek bolečine (ki pa ni neznosna v zgoraj navedenem pomenu) nad ugodjem? Ali življenja, od katerega subjekt ne more več pričakovati nobene dobrine in koristi? Življenja, oropanega smisla? Življenja, ki ga zaznamuje subjektova ponižujoča nesamostojnost (odvisnost od pomoči drugih) v najbolj elementarnih vsakodnevnih opravilih?

V nadaljevanju bom v skladu z našimi intuicijami, a v nasprotju z Vellemanovimi eksplicitnimi in implicitnimi stališči dokazoval, da sta SZP in aktivna evtanazija združljiva z načelom spoštovanja dostojanstva oseb tudi v nekaterih od zgoraj navedenih situacij, da nas torej ista logika, ki je Vellemana pripeljala do sodbe o dopustnosti uboja v primeru, ko oseba trpi neznosne bolečine, vodi do podobnega sklepa še v celi vrsti drugih situacij, zlasti v številnih primerih, ko sta bolezen ali nesreča usodno načeli sposobnost osebe za razumno *delovanje* oziroma *uresničevanje* razumnih in avtonomnih odločitev. Na primeru take osebe bom dokazoval, da je načelo spoštovanja dostojanstva oseb bolj permisivno oziroma velikodušno, kot je pripravljen priznati Velleman, saj dovoljuje SZP in aktivno evtanazijo tudi tedaj, ko sposobnost odločanja pri neozdravljivo bolnih osebah (oziroma kompetentnost, ki jo za spoštovanje njihovih odločitev zahteva zakon) zaradi bolezni še ni bistveno okrnjena. Poleg moralne ima tako spoznanje tudi pomembno pravno implikacijo: zakonska zaščita možnosti izbire takojšnje, predčasne smrti za neozdravljivo bolne osebe ne le da je z vidika varstva njihovih interesov smiselna, temveč je (v nasprotju s tem, kar trdi Velleman) tudi moralno neoporečna.[27]

Vellemanov argument proti dostojanstveni smrti[28]

[27] Za namene tega članka bom predpostavil, da je smrt vsaj včasih v interesu osebe, ki umre, da je torej vsaj včasih za nas bolje, da takoj umremo, kot pa da bi še naprej živeli. Nekateri avtorji menijo, da dajanje prednosti takojšnji smrti pred nadaljnjim življenjem ne more biti nikoli razumno, češ da nam nepoznavanje narave smrti onemogoča oblikovati potrebno primerjalno vrednostno sodbo. Spet drugi (glej, denimo, Oderberg, 2000: 70) sodijo, da je nesmiselno govoriti o dobri smrti in dobrohotnem motivu izvajalca evtanazije, češ da je lahko dejanje ali dogodek ali stanje dobro za nekoga samo, kadar izboljša njegovo življenje v primerjavi s tem, kakršno bi le-to bilo, če akter tega dejanja ne bi storil ali če se to ne bi zgodilo. Smrt pa po definiciji življenje konča, kako bi ga torej lahko izboljšala? Avtorji omenjenega očitka pri tem spregledajo, da smrt življenje (kot celoto) lahko izboljša s tem, da ga konča *v določenem trenutku*. Taka trditev je le navidez protislovna. Povsem smiselno lahko namreč trdimo, da je smrt slaba za tistega, ki umre, vselej in samo tedaj, kadar je vrednost življenja, ki se zaključi na ta način in v tem trenutku, manjša od vrednosti življenja, ki bi ga preminuli živel, če ne bi umrl na tak način in v tistem trenutku. Z drugimi besedami, da je smrt slaba za tistega, ki umre, kadar zmanjša vrednost njegovega življenja kot celote. Zakaj torej ne bi mogli enako neprotislovno reči, da je takojšnja (in predčasna) smrt dobra za preminulo osebo, kadar poveča vrednost njenega življenja kot celote ali pa vsaj prepreči, da bi se ta zmanjšala? (glej Feldman, 1992: 150-151) Toda kako natančno, bi se lahko kdo začudil, naj bi trditev "Takojšnja smrt določenega tipa bi zmanjšala vrednost *A*-jevega življenja (kot celote)" podpirala trditev, ki je potrebna za zavrnitev Oderbergovega ugovora, namreč "Ta smrt bi bila slaba za *A*"? Vrednost, ki jo omenja prva trditev, očitno ni vrednost življenja *za A*, bi lahko ugovarjali, saj gre pri njej za vrednost življenja kot celote; tako vrednost pa življenje dobi šele, ko se konča, se pravi ko *A*-ja ni več! Ta vrednost torej ne more biti vrednost, ki jo ima *A*-jevo življenje za sam *A*, ker bi bila sicer vrednost za nekoga, ki ne obstaja. Toda tak ugovor je zgrešen. Zmotno namreč predpostavlja, da mora *A* obstajati po smrti, da bi lahko imelo njegovo življenje kot celota kakšno vrednost zanj. Toda tako kot je smiselno govoriti o tem, da je eno možno življenje za *A* v določeni situaciji izbire boljše od drugega (daljše od krajšega, prijetnejše od manj prijetnega, polnejše od manj polnega, bolj izpolnjujoče od manj izpolnjujočega, tisto, v katerem se udeležuje bolj dragocenih dejavnosti in goji bolj dragocene odnose, od onega, ki vsebuje manj enega in drugega ...), mora biti mogoče smiselno reči tudi, da je življenje, ki se konča s smrtjo določenega tipa v trenutku *t*, zanj boljše od življenja, ki se konča s podobno ali drugačno smrtjo v nekem kasnejšem trenutku *t*+1. In da je zato prva dobra zanj ter jo lahko razumno izbere oziroma ji da prednost pred nadaljnjim življenjem.

[28] Z izrazom "dostojanstvena smrt" bom v nadaljevanju označeval smrt, ki naredi konec nedostojnemu življenju in z njim grožnji, ki jo ta ali oni vidik sedanjega ali prihodnjega življenja – nemoč, propad razumskih sposobnosti, neznosne in neodpravljive bolečine ... – pomeni za dostojanstvo zadevne osebe. Da bi bila

Filozofski izziv, s katerim se je prisiljen soočiti nasprotnik uzakonitve pravice neozdravljivo bolnih, ne pa tudi nujno neznosno trpečih oseb do prostovoljne aktivne evtanazije, bi lahko opisali takole: če je bolnikova odločitev za takojšnjo smrt hkrati preudarna in prostovoljna, če ne ta s svojo odločitvijo in ne zdravnik s pomočjo pri njeni uresničitvi nikomur ne kratita njegovih pravic niti jima ne spodleti izpolniti dolžnosti do nekoga, zaradi česa neki bi potem lahko bila zdravnikova izpolnitev bolnikove poslednje volje napačna in kaj neki še lahko po moralni plati očitamo predlogom, da bi veljalo neozdravljivo bolnim tako možnost zagotoviti z zakonom? Velleman je skušal v nizu člankov razrešiti zgoraj omenjeno uganko. Naslednji odlomek nam razkrije razloge za njegovo kljubovanje:

> "Prepričan sem, da nam spoštovanje dostojanstva osebe, če ga pravilno razumemo, lahko zapoveduje, naj pospešimo njeno smrt, kadar je to dostojanstvo nepopravljivo ogroženo. Hkrati pa trdno verjamem, da lahko dostojanstvo osebe tako ogrozijo kvečjemu okoliščine, ki bodo zelo verjetno ogrozile tudi njeno sposobnost za popolnoma razumno in avtonomno odločanje ... Eden od razlogov za moje nasprotovanje (ideji zakonske pravice do smrti) se skriva v prepričanju, da bi bilo, vse dokler so bolniki povsem sposobni uresničiti možnost, da jih evtanazirajo, tako njihovo početje v veliki večini primerov nemoralno, ker bi dostojanstvo, ki ga premorejo kot osebe, ostalo neokrnjeno." (Velleman, 1992a: 667)

Poskusimo torej rekonstruirati Vellemanov argument proti dopustnosti aktivne prostovoljne evtanazije (in njeni uzakonitvi).

(1) Vsakdo bi moral spoštovati dostojanstvo oseb, tako v sebi kot v drugih.

(2) Kadar je dostojanstvo osebe nepopravljivo okrnjeno ali ogroženo (v okoliščinah okrnjenega dostojanstva ali OOD) *in edino tedaj* nam lahko načelo spoštovanja dostojanstva oseb narekuje, naj pospešimo njeno smrt.

(3) OOD so istovetne ali pa vsaj nenaključno sovpadajo z okoliščinami, v katerih je načeta sposobnost osebe za popolnoma razumno in avtonomno odločanje (okoliščinami okrnjene avtonomnosti ali OOA).

Oziroma:

(3') Ni se mogoče znajti v OOD, ne da bi se (hkrati ali prej) znašli v OOA.

(4) Nobene kršitve načela spoštovanja oseb se ne da moralno opravičiti.

(5) Evtanaziranje osebe je dopustno edino v OOD.

Oziroma:

(5') Edino OOD so okoliščine dopustne evtanazije (ali ODE).

---

njena smrt dostojanstvena, mora oseba, ki se je znašla v tovrstnih razmerah, ob tem tudi umreti na moralno neproblematičen način.

Torej (iz 3 in 5):

(6) V ODE ne bodo bolniki nikoli popolnoma sposobni izkoristiti možnosti, da jih takoj evtanazirajo, z drugimi besedami, vse dokler se bodo nahajali v ODE, ne bodo popolnoma kompetentni in obratno.

(7) Če okoliščine, ko bi lahko neozdravljivo bolni povsem kompetentno izkoristili zakonsko možnost, da jih takoj evtanazirajo, in okoliščine, ko bi jim bilo moralno dopustno ali celo obvezno tako možnost zagotoviti, v načelu ne morejo nikoli sovpasti, potem jim je tako možnost nesmiselno zagotavljati z zakonskimi sredstvi.

Torej:

(8) Neozdravljivo bolnim nima smisla zagotavljati zakonsko zaščitene izbire med podaljševanjem njihovih življenj in njihovim takojšnim uničenjem.

Naj na kratko pojasnim posamezne premise. Prva premisa vsebuje veljavno moralno načelo, načelo spoštovanja (dostojanstva) oseb, in je kot taka neproblematična.[29] Druga premisa pravi, da bodo včasih (resda skrajno redko) nastopile razmere, ko nam načelo spoštovanja dostojanstva oseb preneha zapovedovati, naj pomagamo ohraniti njihova življenja, in nam, ravno nasprotno, zaukaže, naj jih uničimo. Jedro in udarni potencial Vellemanovega argumenta se skrivata v tretji premisi. Po njej je dostojanstvo osebe neokrnjeno, osebe (oziroma njenega življenja) pa zaradi tega ne smemo uničiti, vse dokler je njena sposobnost za avtonomno izbiro ali odločanje nedotaknjena. Ker pa je v skladu s peto premiso evtanazija moralno dopustna, kadar je dostojanstvo osebe nepopravljivo okrnjeno (in samo tedaj), neozdravljivo bolna oseba, tako se vsaj zdi, ne bo mogla nikoli izreči moralno in pravno obvezujoče zahteve, naj ji pomagajo umreti, v okoliščinah, v katerih bi ji smel kdor koli tako zahtevo izpolniti. In končno, Vellemanov argument je mišljen kot podpora razmeroma močni trditvi, namreč, da je zakonska zaščita možnosti neozdravljivo bolnih, da jih na njihovo

[29] To načelo postane precej bolj problematično v navezi s četrto premiso, a bom zavoljo preglednosti in jasnosti že tako zapletene razprave to možnost zanemaril. Za "krivoversko" dokazovanje, da je treba Kantovo načelo spoštovanja (dostojanstva) oseb popraviti v tistem delu, ki zadeva njegovo normativno moč, glej Hill (1991). Po njegovem na spoštovanje, ohranjanje, vzdrževanje, čaščenje razumske narave v sebi in drugih ne kaže gledati kot na vrhovni moralni cilj, ki v primeru neizogibnega konflikta odtehta zasledovanje poljubnega drugega moralnega cilja (plemenito ravnanje, spoštovanje pravice ali povečanje blaginje nekoga, preprečitev gorja ali trpljenja, celo ohranjanje človeških življenj), temveč zgolj kot na zelo pomemben moralni premislek. Do tega sklepa ga pripelje obravnava različnih vrst samomorov. Za močno tolmačenje formule človeškosti kot cilja oziroma načela spoštovanja (dostojanstva) oseb (kot oseb) se namreč zdi, da podpira brezpogojno prepoved odvzema človeškega življenja. Taka prepoved pa se očitno bode z našimi intuicijami, da je vsaj v izjemnih okoliščinah osebam dopustno namerno odvzeti življenje. Zagovornik načela spoštovanja dostojanstva lahko torej izbira – ali zavrne četrto premiso in skupaj s Hillom dokazuje, da je nekatere kršitve načela spoštovanja dostojanstva oseb mogoče moralno opravičiti, ali pa zanika, da se s sprejetjem tega načela obvežemo tudi k brezpogojni prepovedi ubijanja oseb. Velleman se odloči za drugo možnost, za ohranitev normativne moči načela spoštovanja oseb. Z ubojem osebe, ki jo je bolezen oropala dostojanstva (oziroma prikrajšala za njegovo podlago), se po njegovem sploh ne prekršimo zoper obvezo, da bi morali spoštovati dostojanstvo, kjer koli nanj naletimo. Tak bolnik je namreč bodisi že izgubil dostojanstvo (v tem primeru nimamo kaj spoštovati in je načelo neuporabno) ali pa ga lahko pred dokončno izgubo dostojanstva obvaruje le takojšnja smrt (in nam omenjeno načelo zapoveduje, naj ga ubijemo).

zahtevo predčasno usmrtijo, *nesmiselna*. Kot tak sega onkraj običajnih prepirov o tem, ali bi uzakonitev take možnosti neozdravljivo bolnim koristila ali škodila, ali bi pomenila preprosto priznanje tega, kar jim pripada, ali pa bi jim, nasprotno, prizadejala nepopravljive krivice, ali bi njihova življenja v celoti gledano izboljšala ali poslabšala, ali bi učinkovito zaščitila njihove domnevne pravice ali ne, ali bi dopuščala zlorabe (in v kakšnih razsežnostih) ali ne, in podobno.

Poduk Vellemanovega nasprotovanja prostovoljni aktivni evtanaziji je torej, da je nedopustno uničiti življenje osebe, če njeno dostojanstvo (še) ni nepopravljivo okrnjeno; če in ko je enkrat tako, pa oseba ne more več sprejeti moralno in pravno obvezujoče odločitve o svoji predčasni smrti. Imenujmo to "argument zgrešenega srečanja", da bi s tem poudarili njegovo osnovno sporočilo: okoliščine, ko je evtanazija lahko moralno dopustna, in okoliščine, v katerih je odločitev o predčasni smrti edino lahko moralno legitimna, se ne morejo v načelu nikoli prekriti.[30]

Ali je Vellemanov argument zdrav?[31] Prepričan sem, da ne. V njegovi zavrnitvi se bom osredotočil na tretjo premiso. Dokazoval bom, da nam razmislek o nekaterih (na srečo redkih) tragičnih življenjskih situacijah razkrije, da je ta premisa neresnična in da smo zato prisiljeni zavreči tudi vmesni sklep (6) in končni sklep (8).

Dvojni temelj/vir dostojanstva (človeških) oseb

Osvežimo si spomin. V uvodu sem na kratko povzel zgodbo Diane Pretty, 42-letne matere dveh otrok, ki jo je bolezen motornih nevronov prikovala na voziček, v bližnji prihodnosti pa jo je zaradi nje čakala grozljiva smrt z zadušitvijo. Diane Pretty je v strahu pred takim človeka nevrednim koncem iskala pravno jamstvo, da bo lahko s predčasno smrtjo taki usodi ubežala in da ji bo mož pri uresničitvi poslednje volje smel pomagati brez bojazni, da ga bodo oblasti zaradi takega milostnega in človekoljubnega dejanja kazensko preganjale.

Nesrečna usoda Diane Pretty (in tisoč drugih nesrečnikov) je po moje lep zgled človeškega življenja (in osebe), ki ga (jo) je bolezen oropala dostojanstva, čeravno je oseba, ki to življenje živi, popolnoma sposobna za razumno in avtonomno odločanje. (Enako bi veljalo za junaka filma z naslovom Čigavo je sploh to življenje? režiserja Johna Badhama, pripovedi o strastnem kiparju, ki se, potem ko je ostal po prometni nesreči od vratu navzdol negiben, bori za svojo pravico do tega, da bi mu dovolili v miru predčasno umreti.) Tovrstni primeri kažejo, da dostojanstvo lahko dejavno in usodno prizadenejo tudi drugi dejavniki, ne samo usodno načeta sposobnost za avtonomno odločanje in delovanje, kot zmotno trdi Velleman. Evtanazija zato ni dopustna (bolnikova odločitev za

[30] Ta argument je po svoji strukturi podoben slovitemu Epikurjevemu argumentu o zlu smrti. Epikur je trdil, da smrt ne more biti slaba za osebo, ki umre (in da je zato strah pred smrtjo nerazumen), ker da okoliščine, ko nam lastna smrt lahko škodi, in okoliščine njenega nastopa v načelu ne morejo nikoli sovpasti.

[31] Epikurjevo dokazovanje med sodobnimi filozofi nima veliko pristašev, pa čeprav ga vsak kritik zavrača iz nekoliko drugačnih razlogov.

takojšnjo smrt pa moralno legitimna in zato za sodelujoče v procesu zdravljenja potencialno obvezujoča) samo takrat, ko "bolečina, ki je tako neznosna, da se celotno življenje osebe osredotoči nanjo", dobesedno izključi bolnikove razumske sposobnosti,[32] ampak še v vrsti drugih primerov. Govorjenje o "(ne)dostojnem ali ponižujočem življenju" ni preprosto posledica zmedenih predstav ali kategorialne napake. Tudi človeško življenje ali obstoj, in ne le ravnanje (ali njegova opustitev) je lahko, kot dajejo slutiti naše intuicije, nedostojno; le da sta bolezen in pomanjkanje (slednje v manjši meri, ker ga je z ustreznim prizadevanjem lažje odpraviti) v primerjavi s človekovemu dostojanstvu sovražnimi dejanji precej bolj dokončni – zaradi njiju ne trpi le bolnikov občutek za osebno dostojanstvo, mnogo bolj usodne in nepovratne posledice ima za dostojanstvo samo. Vellemanov končni sklep je zato po moje preprosto napačen. Določenim kategorijam neozdravljivo bolnih je še kako smiselno z zakonom zagotoviti možnost izbire med takojšnjo (predčasno) smrtjo in nadaljnjim življenjem – in sicer vsem tistim, ki lahko tovrstno odločitev sprejmejo kompetentno in avtonomno v situaciji, ko njeno uresničenje ne bo (več) okrnilo njihovega dostojanstva kot oseb.

Za Vellemanovo nasprotovanje evtanaziji je po moje usoden spregled, da je pojem dostojanstva tesno povezan s pojmom (razumnega) delovanja in da so nekateri bolniki, kljub temu da jim manjka sposobnosti za (razumno) *delovanje*, lahko povsem kompetentni in avtonomni *razsodniki* in *odločevalci*. Dostojanstvo Diane Pretty je, denimo, nepopravljivo okrnjeno, pa čeprav jedro njenih razumskih sposobnosti, ki sestavljajo njeno človeškost ali razumsko naravo, ni načeto, se pravi, čeprav se, strogo vzeto, še ni znašla v okoliščinah okrnjene avtonomnosti. Razlaga za to je preprosta: imetje dostojanstva zahteva dve vrsti sposobnosti, sposobnost razumnega in avtonomnega odločanja in pa sposobnost *uresničevanja tovrstnih odločitev v dejanjih* oziroma sposobnost *delovanja*. Diane Pretty in omrtvičeni slikar sta prvo ohranila, drugo pa nepovratno izgubila. S tragično izgubo te sposobnosti je njuno življenje prikrajšano za bistveno vrednostno dimenzijo, ki jo življenju vsakogar podeljuje njegov ali njen lasten soustvarjalen in sooblikovalen prispevek. Človeške osebe s svojimi odločitvami, izbirami in prizadevanji bistveno soustvarjajo lastno življenje, njegov tok je v veliki meri (včasih bolj, drugič manj) odsev njihovih temeljnih vrednostnih zavez, in v izbiri med življenjem in tem, kar v njem cenijo, zato pogosto dajo prednost slednjemu (tudi za ceno odpovedi življenju). Zmožnost ustvarjalnega in dejavnega sooblikovanja lastne usode morda res ni edina, je pa nedvomno izjemno pomembna plat govora o dostojnem življenju.[33]

To pa še ni vse. Če je moj intuitivni uvid v osnovi pravilen, se lahko v zavrnitvi Vellemanovega argumenta opremo na samega Kanta, ki je v Utemeljitvi k

[32] Kar je, kot rečeno, edini primer okrnitve dostojanstva, ki po Vellemanu opravičuje uničenje življenja človeške osebe. (glej Velleman, 1999a: 618)

[33] Z drugimi besedami, dostojanstvo je (vsaj delno) predikat, ki ga življenje posredno dolguje tisti svoji dimenziji, ki jo občasno izrazimo s ponosnim ali obrambnim "to je moje življenje". V življenju, zaznamovanem s hudim pomanjkanjem ali boleznijo, priložnosti za dejavno sooblikovanje in soustvarjanje ni (ali pa so izjemno redke) in tako življenje, pravimo, je človeka nevredno oziroma nedostojno.

metafiziki nravi zapisal: “moralnost, in človeškost, kolikor je zmožna moralnosti, je edina stvar, ki premore dostojanstvo” (Kant, [1785] 1981: 40-41). Omenjeno Kantovo misel bi se dalo razviti v naslednji argument. Za moralno delovanje so sposobni zgolj in samo razumni akterji in samo ti tudi premorejo dostojanstvo. Vendar pa niso vse razumne človeške osebe že tudi sposobne za moralno delovanje – nekatere od njih sta bolezen ali nesreča oropali za sposobnost slehernega delovanja. Te človeške osebe torej niso (razumni in moralni) *akterji* in zato ne premorejo dostojanstva (vsaj za Diane Pretty bo veljalo oboje, pa seveda za človeške zarodke in plodove ter morebiti tudi za bolnike v globoki nepovratni komi, vsaj dokler pri določitvi njihovega moralnega statusa upoštevamo izključno njihove dejanske sposobnosti).

Ideja o dvojni podlagi ali dvojnem izvoru dostojanstva človeških oseb nam torej pomaga osmisliti govor o človeka nedostojnem življenju, z njim vred pa zamisel, da lahko človekovo dostojanstvo poleg dejanj drugih ljudi načnejo tudi pomanjkanje, revščina, bolezen in tak ali drugačen proces umiranja. Tak govor ni metaforičen. Napaja se iz dvoplastnosti našega pojma razumnega delovanja oziroma razumnega akterja, za katerega sta v enaki meri značilna sposobnost razumske presoje in pa sposobnost delovanja v skladu z njo. V tipičnih razumnih akterjih in primerih razumnega (in moralnega) delovanja je ločevanje med tema dvema vrstama sposobnosti vedno v določeni meri umetno in prisiljeno. Kopica mejnih primerov, človeških oseb z načeto sposobnostjo razumne presoje ali delovanja, pa nas kljub temu opozarja, da njuna medsebojna povezanost ali vsaj soprisotnost še zdaleč ni samoumevna.

Možni ugovori

Po štirih različnih poteh bi lahko kritik skušal omajati vtis, da se z ugoditvijo prošnji Diane Pretty za predčasno smrt (ali vsaj poljubno izbran trenutek le-te) ne bomo pregrešili zoper načelo spoštovanja dostojanstva vsake osebe.[34] Prvič, lahko bi trdil, da sta predčasna, nasilna smrt Diane Pretty in celo njen milostni uboj resda združljiva z načelom spoštovanja dostojanstva, da pa nam za razlago, zakaj je izjema od prepovedi namernega ubijanja človeških oseb v njenem primeru moralno opravičljiva, ni potrebno predpostaviti, da je Diane Pretty bolezen oropala za njeno dostojanstvo. Drugič, dokazoval bi lahko, da odločitev Diane Pretty za predčasno smrt ni bila zares avtonomna in/ali kompetentna ter da nas zato moralno in pravno ne zavezuje. Tretjič, zanikal bi lahko, da bi bila Diane Pretty zares izgubila svojo sposobnost za razumno in avtonomno delovanje. In končno četrtič, lahko bi priznal, da je Diane Pretty izgubila sposobnost za delovanje, hkrati pa vztrajal, da to samo po sebi še zdaleč ni dovolj za izgubo dostojanstva. Teh izzivov se bom lotil kar po vrsti.

Kompetentno in/ali avtonomno odločanje

[34] Oziroma da je vsaj tovrstna kršitev v danem primeru dopustna. Tak pristop bi od nas seveda zahteval, da opustimo četrto premiso.

Ali je bila odločitev Diane Pretty, da predčasno umre, zares kompetentna in/ali avtonomna? Taka je bila brez dvoma videti njenemu možu, drugim podpirajočim jo sorodnikom ter številnim pravnim zastopnikom in sodnikom. Slednji drugače v obrazložitvi sodbe ne bi zapisali, da kljub razdiralnim učinkom bolezni "njen razum in sposobnost odločanja nista načeta".[35] Toda, bi se lahko kdo vprašal, ali je bila Diane Pretty pri sprejemanju odločitve *zares* kompetentna in avtonomna? Do zadovoljivega odgovora na omenjeno vprašanje lahko pridemo s preverjanjem, ali je gospa Pretty izpolnila neproblematične nujne pogoje za kompetentnost v odločanju. Med merili, ki jih za kompetentnost navajajo različni avtorji, navadno najdemo stvari, kot so sposobnost, da dojamemo materialno informacijo, sposobnost, da ocenimo to informacijo v luči lastnih vrednot ali pojmovanj dobrega, in pa sposobnost, da drugim prosto in jasno sporočimo svojo voljo.[36] Malce, a ne bistveno drugačen seznam sposobnosti ponujata Brock in Buchanan (1990: 23-25). Njun seznam obsega sposobnost razumevanja in komuniciranja, sposobnost sklepanja in premišljanja ter sposobnost za oblikovanje in uporabo skladnega in stabilnega pojmovanja o dobrem oziroma množice vrednot. Nobenega dokaza ni, ne v tem, kar na splošno vemo o napredujoči fazi bolezni motornih nevronov, in ne v tem, kar nam je znano o zdravstvenem stanju same Diane Pretty, ki bi dajal slutiti, da je le-ta do trenutka sodnega spora izgubila vse ali celo zgolj nekatere od zgoraj navedenih sposobnosti in da bi bila zaradi tega nesposobna sprejeti kompetentno (posledično pa tudi pravno zavezujočo) odločitev o svojem življenju.

Pa vendar, ali moj opis avtonomnega odločanja potihem ne enači kompetentnosti in avtonomnosti odločanja, teh dveh v resnici popolnoma ločenih pojmov?[37] Kant je v avtonomnosti res videl "edini temelj dostojanstva človeške in vsake umne narave" (Kant, [1785] 1981: 41), toda, ali bi sprejel tudi tezo o enakovrednosti teh dveh pojmov? In če ne, kakšno težo tedaj sploh ima dokazovanje, da je bila odločitev Diane Pretty o predčasni smrti kompetentna?

Tak ugovor pa je prešibek. Ločnico, pri kateri vztrajam, med razumnim (in moralnim) odločevalcem in razsodnikom na eni ter razumnim (in moralnim) akterjem na drugi strani, je namreč mogoče vpeljati v domeno same avtonomnosti. Beauchamp in Childress (1994), denimo, razlikujeta med t.i. odločevalno in izvršilno avtonomnostjo. Oseba je odločevalno avtonomna, če je sposobna sprejemati osebne, informirane/zavestne odločitve; izvršilno avtonomna pa je, če (oziroma v tisti meri, kolikor) lahko svoje informirane odločitve tudi uresniči. Omenjeni sposobnosti sta med seboj razmeroma neodvisni – bolezen ali pogubni vplivi staranja lahko, kot se rado zgodi, občutno zmanjšajo ali celo povsem uničijo posameznikovo zmožnost uresničevanja lastnih informiranih odločitev (tj. njegovo izvršilno avtonomnost), ne da bi hkrati

[35] Glej razsodbo Evropskega sodišča za človekove pravice v primeru Pretty proti Združenemu kraljestvu, str. 3.

[36] V kontekstu zdravljenja lahko ta merila prevedemo v: sposobnost, da dojamemo zdravstveni ali raziskovalni postopek; sposobnost, da premislimo o tveganjih in obetih; ter sposobnost, da svojo odločitev opremo na izid takega premišljevanja. (glej Beauchamp & Childress, 1994: 132 in dalje)

[37] Če omenim le eno pomembno razlika med njima – prvi je vse-ali-nič pojem, namenjen razvrščanju vseh oseb v eno od dveh skupin, med kompetentne ali nekompetentne, drugi pa stopnjevit oziroma zvezni pojem.

prizadeli tudi njegovo zmožnost sprejemanja takih odločitev (tj. njegovo odločevalno avtonomnost). Diane Pretty je lep zgled za to. Vsak od teh dveh vidikov pa predstavlja, kot izhaja iz razprave o dvoplastnosti temelja človekovega dostojanstva, nujno sestavino njegove supervenientne podlage.[38]

Vložki in izid pričujočega spora o (ne)avtonomnosti in kompetentnosti Diane Pretty se bistveno ne spremenijo niti v primeru, če (z izgovorom, denimo, da je Kantovo vztrajanje na tem, da avtonomnosti ni brez metafizične svobode, nevzdržno) opisano pojmovanje avtonomnosti nadomestimo z bolj naturalističnim – a takim, ki je še vedno vsaj v grobem združljivo z lastnostmi, ki jih Kant povezuje s človeškostjo, ter z vrednostjo, ki jo pripisuje njenemu razvijanju, ohranjanju in uporabi. Vzemimo torej naslednje, v taki ali nekoliko drugačni različici vsem dobro znano pojmovanje avtonomnosti: Oseba ravna avtonomno, če in samo če (i) počne to, kar počne, namerno, in je (ii) oblikovala namero, ki jo uresničuje s svojim ravnanjem, na podlagi premišljanja, ki ga niso izkrivili nerazumski dejavniki.[39] V dokaj minimalističnem ravnanju Diane Pretty ni nič takega, kar bi dalo slutiti, kaj šele dokazovalo, da njeno ravnanje bodisi ni namerno ali pa da je namera, ki jo skuša konec koncev uresničiti (namreč priklic predčasne smrti z nekaznovano pomočjo moža), rezultat prepovedanega vpliva nerazumskih dejavnikov na proces premišljevanja. Njena odločitev za predčasno smrt torej dejansko je – ali pa bi vsaj v načelu lahko veljala kot – avtonomna tudi po alternativnih, naturalističnih pojmovanjih avtonomnosti.[40]

Pristransko pojmovanje (razumnega) delovanja?

Preidimo zdaj na drugo skupino pomislekov, k tistim, ki ne zadevajo toliko sposobnosti za izvršilno avtonomnost in njenega odnosa do dostojanstva kot tezo, da je Diane Pretty nepovratno izgubila sposobnost za vsakršno, torej tudi

[38] Za podroben opis stanja nekaterih Alzheimerjevih bolnikov, ki v grobem ustreza okoliščinam nepovratne izgube sposobnosti za odločevalno avtonomnost, glej Jaworska (1999).

[39] Z drugimi besedami, če je bil vpliv želja, čustev, nagnjenj in psiholoških stanj na izid premišljanja posreden, kanaliziran skozi njihovo vlogo (kot) premislekov, ki jih je oseba upoštevala v svojem praktičnem sklepanju. Omenjeno pojmovanje avtonomnosti sem si sposodil pri Buss (1994).

[40] Kaj pa ugotovitev, da utegne biti, kot pravi sodišče v razsodbi, končna faza bolezni "skrajno neprijetna in nedostojanstvena [*undignified*]", in da si Diane Pretty nadzora nad odločitvijo o trenutku in načinu smrti tako močno želi med drugim tudi zato, ker se "boji trpljenja in ponižanja [*indignity*], ki jo čakata v primeru običajnega poteka bolezni"? Ali ni strah pred trpljenjem in ponižanjem eden tipičnih nerazumskih dejavnikov, dejavnikov torej, katerih vpliv na procese premišljanja, odločanja in oblikovanja namere je po zgornjem pojmovanju nezdružljiv z njihovo avtonomno naravo? Toda tak vtis zavaja. Vsak strah, kot je pravilno ugotavljal že Aristotel, namreč ni brezumen in neutemeljen – če je to strah pred nečim, česar se upravičeno bojimo, če ni prekomeren (neprimeren svojemu predmetu po intenzivnosti ali trajanju) in vse dokler zaradi svoje intenzivnosti ne prične izkrivljati presoje, prav gotovo ni tak. Strah Diane Pretty pred trpljenjem, ponižanjem, odvisnostjo, nemočjo ..., ki ji jih obeta zaključni stadij bolezni, je povsem utemeljen (to so vse stvari, ki se jih je razumno bati in katerih nastop je v njeni situaciji razumno pričakovati) in njena odločitev za predčasno smrt je glede na naravo in velikost grožnje povsem razumna in opravičljiva. Breme dokazovanja, da je strah vplival na njeno premišljanje in odločanje na prepovedan, neposreden način, tj. kot neobvladljivo čustvo, ki ji je onemogočilo razumno presojo in tehtanje razlogov za in proti predčasni smrti, ne pa posredno, v obliki (povsem tehtnih) razlogov za strah, ki so hkrati razlogi za odločitev v prid smrti, bo moral zato nase prevzeti dvomljivi kritik.

razumno delovanje. Ali jo je bolezen res oropala sposobnosti za delovanje? Ali jo je res pretvorila v neakterja? Ali pa se pritrdilen odgovor na omenjeni vprašanji potihem opira na neustrezen pojem delovanja? Ali je pojem delovanja kot uporabe lastnih duševnih in telesnih zmožnosti v prizadevanju za uresničitev zastavljenih ciljev dovolj nevtralen, da nam omogoča nepristransko oceniti potencial Diane Pretty za delovanje?

V skladu z našim zdravorazumskim pojmom delovanja je za sposobnost delovanja potrebna vsaj sposobnost za izvajanje *namernih* dejanj.[41] Različni avtorji skušajo ta minimalni pogoj za sposobnost delovanja nato vsak zase dopolniti še z bolj zahtevnimi pogoji, takimi, ki v proizvodnji obnašanja, ki je za dejanje konstitutivno (ki torej ustreza opisu "akter je storil to in to iz tega in tega razloga"), dodelijo odločilno vlogo razlogom za dejanja in samemu akterju v nasprotju z, denimo, njegovimi psihološkimi stanji in vzročnimi mehanizmi.

Velleman izrecno privzame tako pojmovanje o človeškem delovanju kot-razlogih-ki-preko-akterja-vplivajo-na-namero-ki-preko-akterja-vpliva-na-dejanje. Akterju po njegovem v polnokrvnem dejanju pripadata dve vlogi, ki ju ne more opraviti nobena druga stvar, nobeno psihološko stanje ali dogodek v njem: pod vplivom razlogov za dejanja oblikuje namero, nato pa na podlagi namere proizvede obnašanje, se pravi v izvršitvi svoje namere premakne svoje okončine.[42] Akter je tako v polnokrvno dejanje vpleten na dveh ravneh: posreduje med razlogi in namero ter med namero in telesnimi gibi, pri čemer ga pri vsakem paru prvi od členov usmerja pri proizvodnji drugega. (Velleman, 2000: 124-125) Zdravorazumsko pojmovanje o človeškem dejanju, ki ga tudi sam izrecni privzame, na koncu povzame takole: "Kar nas naredi za akterje v primerjavi z zgolj subjekti obnašanja – vsaj v našem dojemanju samih sebe, če že ne v realnosti – je naša zaznana sposobnost, da posežemo v tok dogajanja na tak način, da je mogoče obnašanjski izid neposredno pripisati nam. ... naš pojem polnokrvnega dejanja je pojem obnašanja, ki ga je nazadnje mogoče pripisati akterju." (prav tam: 128) Dejanje je torej po tem predlogu obnašanjski izid, ki ga je mogoče vzročno pripisati akterju, ne pa zgolj temu ali onemu psihološkemu stanju ali epizodi v njem.

Kako se potemtakem v skladu s tem pojmovanjem odreže Diane Pretty? Ali bo veljala za polnokrvnega akterja, tj. za akterja, sposobnega polnokrvnega delovanja? Zdi se, da ne. Sposobna je sicer oblikovati namere pod vplivom razlogov ali premišljanja, ne pa tudi proizvesti ustrezno obnašanje (če zanemarimo minimum verbalnega obnašanja). V najboljšem primeru lahko torej izpolni prvi, ne pa tudi drugega pogoja za sposobnost delovanja. Še več, če vzamemo resno nekatere priljubljene sodobne teorije o tem, kaj pomeni zastaviti si nek cilj in/ali oblikovati namero, da bomo nekaj storili, potem ne izpolnjuje niti prvega pogoja. Christine Korsgaard, denimo, razume zastavljanje ciljev kot

[41] Odmev te zamisli zasledimo, denimo, v osnovnem pogoju za kolektivno delovanje – določena kolektivna bitnost šteje za potencialnega akterja le, če je sposobna oblikovati skupno namero.

[42] Za to, da bi obnašanje štelo za delovanje, na primer ne zadošča, da je akter subjekt vzročno delujočih psiholoških naravnanosti in telesnih gibov, ki jih te povzročajo.

tipično človeško zmožnost, brez katere razumno delovanje ni mogoče. Toda zastavitev cilja je vse prej kot enostavno dejanje. V nasprotju s tem, da si nekaj samo želimo ali da sanjarimo o tem, da bi to imeli, vključuje *zavezo, da bomo storili to, kar je vzročno nujno za nastanek ustreznega stanja, zavezo, da bomo uporabili sredstva, ki so potrebna za uresničenje tega stanja*. (Korsgaard, 1997: 235 in 245) Diane Pretty, se zdi, se ob polni zavesti o svojem stanju k čemu takemu ni več zmožna iskreno zavezati. Toda v tem primeru se bomo težko izognili sklepu, da si tudi ciljev ni več zmožna zastavljati in da je z izgubo te sposobnosti prenehala biti razumni akter. Obeti niso nič manj mračni, če namesto tega za preizkusni kamen sposobnosti za delovanje vzamemo nekaj na prvi pogled manj zahtevnega, namreč sposobnost osebe, da na podlagi premišljanja oblikuje ustrezno namero, da bo storila to ali ono. Za naklonjenost sodobnih filozofov se kosata dva modela namere.[43] V skladu s prvim pomeni oblikovati namero odločiti ali zavezati se, da bomo v toku uresničenja določenega načrta za delovanje proizvedli specifično obnašanje. V skladu z drugim pa bomo za nekoga rekli, da namerava storiti nekaj, samo če si to želi storiti močneje od česar koli drugega in če iskreno verjame, da to tudi bo (lahko) storil. Diane Pretty pa se v svojem položaju po vsemu sodeč ne more ne obvezati k temu, da bo, kot del izvedbe načrta za delovanje, proizvedla določeno obnašanje, in ne iskreno verjeti, da se bo to zgodilo. Po obeh merilih je torej nepovratno izguba sposobnost, ki je konstitutivna za človeško delovanje.

Toda Kant je navdihnil še nekatera druga, v pričujočem kontekstu manj problematična pojmovanja o delovanju od Vellemanovega, bi lahko ugovarjal neumorni kritik. Allen Wood (Wood, 1998), denimo, enači človeškost ali razumno naravo s sposobnostjo, da si zastavimo razumne cilje, in trdi, da "moramo vsako bitje, ki ga odlikuje tovrstna sposobnost, v enaki meri obravnavati kot cilj, *ne glede na to, kako dobro ali slabo mu uspeva uporabljati to sposobnost*". (prav tam: 185, opomba 4, moj poudarek) To je na prvi pogled usodno za moj argument ne glede na to, kako okarakteriziramo stanje Diane Pretty. Slednja je namreč ali ohranila sposobnost, da si zastavlja razumne cilje, ali pa je to sposobnost izgubila; če jo je ohranila, potem je z njo ohranila tudi svoje dostojanstvo, ki ga ima kot oseba, in ji dolgujemo spoštovanje, ki je nezdružljivo s tem, da jo namerno ubijemo; če je to sposobnost izgubila, pa ji manjka bistvena prvina kompetentnosti v odločanju in njena volja za nas ni moralno obvezujoča. Pa vendar, ali ni pojem sposobnosti, katere obstoj je neodvisen tako od njene dejanske uporabe kot od zmožnosti osebe, da jo uporablja, očitno preohlapen?[44] V kakšnem smislu neki si je Diane Pretty sposobna

[43] Za prepričljiv zagovor prvega pojmovanja o naravi namere glej različna dela Michaela Bratmana, denimo Bratman (1999), za podrobno razdelavo in poskus zagovora drugega pa Mele (1992).

[44] V zvezi z včasih nepregledno zmešnjavo v govorjenju in razmišljanju o sposobnostih John Harris (Harris, 2002: 314) upravičeno opozarja: "Eden od problemov je, da so merila za prisojanje sposobnosti ljudem tako raznovrstna. Nekatere sposobnosti, denimo sposobnost, da pretečemo miljo pod štirimi minutami ali maraton v manj kot dveh urah in pol, od posameznika, ki si jo pripisuje, ne glede na to, koliko krat je v preteklosti tak rezultat že dosegel, terjajo, da je dobro fizično pripravljen in izurjen, če naj mu jo priznamo. Če se isti človek pusti zamrzniti, bomo vedeli, da je omenjeno sposobnost skoraj zagotovo izgubil in da premore, če je ostal v dobri kondiciji, kvečjemu potencial za njeno vnovično pridobitev. Za druge sposobnosti – na primer za

zastavljati razumne cilje, ko pa zanjo vendar velja, da je to isto sposobnost trajno nezmožna uporabljati? Ali ni bolj pošteno priznati tega, kar je očitno: da je namreč nesmiselno za nekoga reči, da je ohranil sposobnost S, kljub temu da je trajno izgubil zmožnost, da uporablja to sposobnost? Oseba, za katero velja kaj takega, je pač preprosto izgubila sposobnost S. Za uporabo svojih sposobnosti namreč ne potrebujemo kake posebne zmožnosti: če je S znanje francoščine, potem sem, ko sem enkrat trajno oziroma nepovratno izgubil svojo zmožnost, da uporabljam to sposobnost (tj. govorim francosko), izgubil tudi sposobnost samo pa tudi sleherni potencial za to, da si jo znova pridobim, skratka, ne znam več govoriti francosko. Tudi Diane Pretty je zato nesmiselno še naprej pripisovati sposobnost, da si zastavlja razumne cilje, kljub temu da je trajno izgubila zmožnost uporabe te sposobnosti.[45]

Sposobnost telesnega gibanja in sposobnost delovanja

Moji zavrnitvi Vellemanovega sklepa bi lahko kdo ugovarjal, češ da sloni na predpostavki, da je izguba osebkove sposobnosti za premikanje lastnega telesa zadosten pogoj za izgubo sposobnosto delovanja. Toda, ali ni ta predpostavka prav očitno zgrešena? Vzemimo samo slovit nasprotni primer paraliziranega, pa vendar neverjetno ustvarjalnega, domiselnega, komunikativnega in plodnega oxfordskega fizika Stephena Hawkinga. Ali pa kar samo Diane Pretty. Ali ta s pritiski gumbov na svoji mini komunikacijski napravi ne sporoča vedno znova svojih želja, prepričanj in občutkov? In na ta način komunicira? Ali ni sprožila občudovanja vrednega pravnega spora? Ali ne daje napotkov in smernic svojemu odvetniku in pravnim zastopnikom? Ali ni vse to početje jasen primerek dejanj? Marsikdo razen tega uresničenje svojih odločitev rade volje prepusti drugim, pa se zaradi tega nihče ne pritožuje, da ne deluje ali da ni na ustrezen način vpleteni v svoja dejanja. Ali torej ne bi bilo mogoče reči, da je sposobnost delovanja odvisna od sposobnosti, da svetu vtisnemo svoj pečat, da mu vsilimo svojo voljo oziroma da poskrbimo, da se stvari dogajajo po naši volji, zaradi naših razlogov, ker mi tako hočemo, pa naj smo te dogodke in spremembe mi sami neposredno proizvedli ali pa ne?

Toda tudi ta ugovor ni nič boljši od drugih. Naj pričnem svojo zavrnitev s priznanjem precej očitnega, a nepomembnega dejstva. Diane Pretty lahko premišlja in presoja o tem, kakšno življenje bi bilo zanjo dobro, ali kaj bi bila ona sama ali kdo drug dolžna storiti v tej ali oni dejanski ali izmišljeni situaciji. Nič (razen bližnje smrti) ji ne more preprečiti, da ne bi postala popolnoma zanesljiva in zaupanja vredna moralna svetovalka. Za določitev njenega moralnega statusa pa se ključno vprašanje kljub vsemu glasi: "Toda ali bo lahko še kdaj razumno in moralno *delovala*?" Ko dvomim o njeni sposobnosti za pravo, polnokrvno

sposobnost vožnje s kolesom ali sposobnost ocvrti jajca – se zdi, da jih ne moremo več izgubiti, potem ko smo jih enkrat pridobili. Spet tretje, denimo sposobnost govorjenja tujega jezika, pa ob pomanjkanju vadbe postopoma opešajo."

[45] Za koristno razjasnitev zapletenih odnosov med pojmi zmožnosti, sposobnosti in potenciala glej Harris (2002: 43-45).

delovanje, vključno z moralnim, se ne slepim, da nekaterih dolžnosti ne bi bilo mogoče izpolniti z (namernim) vzdržanjem od delovanja oziroma z njegovo opustitvijo. Dejanja, ki bistveno vsebujejo ali zahtevajo telesne gibe, zato niso vedno potrebna ne za delovanje v skladu z moralnim zakonom in ne za pristno moralno delovanje (tj. delovanje iz občutka dolžnosti oziroma spoštovanja moralnega zakona). Taki primeri pa so vendarle redki in netipični. V veliki večini naših vsakodnevnih moralnih odločitev nas bo načelna nezmožnost, da bi uveljavili svojo voljo, uresničili svoje razumne in avtonomne odločitve, ravnali v skladu s svojimi preudarnimi ali moralnimi sodbami, diskvalificirala kot razumne in moralne *akterje*. Trajna izguba sposobnosti za delovanje nam torej ne le onemogoči, da bi izpolnili svoje daljnosežne načrte ali uresničili svoje ambiciozne cilje, temveč ima tudi čisto konkretne normativne posledice.

Dalje, za Vellemana samega je obnašalni izid, vpliv akterja na svet, sled, ki jo ta pusti v njem, eden od nujnih pogojev za delovanje. Toda vse te značilnosti bomo zaman iskali pri Diane Pretty. Ta je kvečjemu sposobna nekega minimalno jezikovnega obnašanja, neke osnovne oblike komunikacije. Za uresničenje česar koli drugega (pri zagovarjanju svojega primera pred sodiščem, celo pri samomoru) potrebuje nesebično pomoč drugih. Konec koncev ne more delovati niti po najbolj temeljni in zanjo usodni moralni sodbi, da bo namreč njeno prihodnje življenje nedostojno in da bi se mu morala zato za vsako ceno izogniti!

In končno, za prepričljivost argumenta nam ni treba privzeti, da je pojem sposobnosti za delovanje t.i. vse-ali-nič pojem [*treshold*]. Z našimi jezikovnimi intuicijami in sodbami se povsem ujema, če ga namesto tega obravnavamo kot stopnjevit pojem. V tem primeru bo veljalo, da je Diane Pretty v določenem minimalnem pomenu sicer ohranila sposobnost za delovanje, da pa se je zaradi učinkov bolezni ta sposobnost pri njej očitno znašla *pod moralno mejo*, ki je nujna za osmislitev, ohranjanje in ustvarjanje cele vrste moralnih prepovedi (na primer tistih, ki prepovedujejo poslabšanje pogojev za delovanje oseb) in zapovedi (denimo teh, ki narekujejo izboljševanje in pospeševanje pogojev za delovanje oseb), pa tudi za utemeljitev določenih moralnih sodb (zlasti tistih, da sega vrednost človeškega življenja onkraj njegove gole prijetnosti ali koristnosti).[46]

Sposobnost (razumnega in moralnega) delovanja in človekovo dostojanstvo

Lotimo se za konec še zadnje in hkrati najbolj udarne skupine očitkov. Vzemimo, da se niti Diane Pretty s svojo zahtevo po predčasni smrti niti njen mož s pomočjo pri njeni uresničitvi nista pregrešila zoper načelo spoštovanja dostojanstva oseb. Predpostavimo, nadalje, da sem prepričljivo dokazal, da je bila odločitev Diane Pretty za predčasno smrt avtonomna in kompetentna (da nas, skratka, do neke mere moralno obvezuje) ter da je Diane Pretty zares nepovratno

[46] Tudi Jaworska sposobnost za odločevalno avtonomnost po vsem sodeč obravnava kot stopnjevit pojem, ko zapiše, da "so številni Alzheimerjevi bolniki še vedno zmožni avtonomnega delovanja *v precejšni meri*". (Jaworska, 1999: 109 – moj poudarek)

izgubila svojo sposobnost za delovanje. Pa vendar, se bo vprašal neumorni kritik, zakaj neki naj bi verjeli, da je zaradi tega izgubila tudi svoje dostojanstvo?

Morda zato, ker sta nas prepričala naslednja dva tehtna razloga. Začnimo z ogledom seznama tipičnih razumskih sposobnosti in zmožnosti, ki jih obsega Kantov pojem človeškosti ali umne narave. Človeško naravo po njegovem odlikujejo (i) sposobnost in dispozicija za delovanje na podlagi razlogov, načel ali maksim (se pravi neodvisno od želja, ki, namesto da bi vzročno določale naše odločitve, nastopajo v vlogi premislekov, ki jih velja v procesu premišljanja upoštevati in pretehtati na ozadju drugih premislekov); (ii) sposobnost in dispozicija za sledenje razumnim načelom preudarnosti in učinkovitosti (tj. hipotetičnim imperativom); (iii) moč zastavljanja ciljev, ki obsega različne zmožnosti: predvidevanja prihodnjih posledic, zastavljanja dolgoročnih ciljev, upiranja neposredni skušnjavi, zvestobe ciljem, ki niso hkrati predmet našega čutnega poželenja, in podobno; (iv) sposobnost in dispozicija za sledenje določenim brezpogojnim načelom delovanja (tj. kategoričnim imperativom), za to, da nas k dejanju pripravi izključno spoznanje o njihovi veljavnosti ali normativni moči, brez pomoči zunanjih spodbud, kot sta strah pred kaznijo ali pričakovanje nagrade; (v) sposobnost, da razumemo svet in o njem abstraktno razmišljamo (teoretični um). (Hill, 1992) Diane Pretty je po vsem sodeč ohranila vse tiste sposobnosti, ki bi jih lahko uvrstili pod oznako "sposobnost za razumno odločanje" (v prvi vrsti (iii) in (v)), izgubila pa sposobnosti, ki sodijo v splošnejšo kategorijo "sposobnosti za razumno delovanje" (zlasti (i), (ii) in (iv)). Še naprej jo je torej prikladno opisati kot razumnega odločevalca, ne šteje pa več za razumnega akterja.

Drugič, že ob površnem ogledu (delnega, a dovolj reprezentativnega) seznama tipičnih načinov okrnjenja človekovega dostojanstva bomo težko spregledali, kolikšno težo običajno pripisujemo učinkom dostojanstvu sovražnih dejanj na žrtvino *delovanje ali sposobnost delovanja*. Tak seznam med drugim vsebuje: odrekanje *statusa akterja* ali imetja določene z dostojanstvom povezane sposobnosti (na primer avtonomnosti); prikrajšanje osebe za pogoje ali okoliščine, v katerih bi lahko *uveljavljala* svojo z dostojanstvom povezano sposobnost (kot, denimo, v primeru zasužnjenja ali manipulacije, ko onemogočimo njeno sposobnost za svobodno odločanje in ravnanje); prikrajšanje osebe za priložnost, da *izpolni* svoje dolžnosti in odgovornosti do drugih akterjev; vpletanje v njeno avtonomno *smotrnostnost*, ki jo odlikuje kot *akterja*; prikrajšanje osebe za sredstva, potrebna za *uresničevanje in doseganje* zastavljenih ciljev ipd. Normativno vsebino načela spoštovanja dostojanstva nekoga kot osebe ali človeškega bitja za povrh najlažje razgrnemo s pomočjo pojma negativnih in pozitivnih pravic: njene pravice do varstva ali vzdržanja pred nasilnim posegom drugih, ki prizadenejo *nujne pogoje njenega razumnega delovanja*, ter njene pravice do podpore in pomoči drugih pri *zagotavljanju takih pogojev*. Najbolj tipičnim in osrednjim primerom okrnitve dostojanstva je torej skupno, da nekdo ali nekaj osebam onemogoča, da bi delovale – ali se uresničile – kot osebe, se pravi kot razumni akterji.

Avtonomnost kot atribut odločanja, ne delovanja

Kritik bi mi morda lahko očital, da sem v svojem zatrjevanju, kako da dostojanstvo ni odvisno le od sposobnosti za razumno in avtonomno odločanje, temveč mora vsaj delno temeljiti tudi v sposobnosti za razumno delovanje, spregledal, da sam Kant avtonomnost obravnava primarno kot atribut človeške volje (oziroma odločanja), medtem ko jo človeškim dejanjem pripisuje le posredno, namreč v tisti meri, v kateri se v njih uresničuje avtonomna volja. Ali nas to ne navaja k sklepu, da je oseba ohranila neokrnjeno dostojanstvo, vse dokler je ohranila avtonomno voljo, pa naj je to voljo v načelu sposobna uveljavljati in uresničevati v svojih dejanjih ali ne?

Toda s takim sklepom bi se brez dvoma prenaglili. Kant sam definira voljo kot "moč *delovanja* v skladu z lastnimi idejami zakonov ali načel" (Kant, [1785] 1981). Imeti voljo mu pomeni imeti moč poskrbeti, da *se bodo stvari dogajale* zaradi razlogov oziroma v skladu z razumnimi premisleki ali načeli. Njegovo idejo avtonomnosti kot atributa volje razumnih akterjev je treba zato v prvi vrsti razumeti s pomočjo razlogov ali načel, zaradi katerih *delujemo* (k temu glej Hill, 1992: 84). Za nas kot razumne in moralne *akterje* je konstitutivno, da se dojemamo kot svobodna bitja – da premišljamo o tem, kaj storiti, in sprejemamo odločitve o svojem ravnanju, ter da vse to počnemo ob domnevi, da so naše odločitve in dejanja v naši moči, da torej niso vzročno določena s kakimi poprejšnjimi vzročnimi dejavniki (željami, nagnjenji, čustvi ...), nad katerimi nimamo nadzora. Avtonomnost je iz teh razlogov, tudi če je primarno atribut *volje* razumnih oseb, bistveno povezana z njihovim delovanjem in njeni pripisi so smiselni le v kontekstu *delujočih akterjev*.

Človeškost kot primeren predmet brezpogojne ljubezni in spoštovanja?

Določene Kantove misli in izjave bi lahko navdihnile še en ugovor zoper tezo, da je dostojanstvo človeške osebe odvisno od njene sposobnosti za odločevalno *in* izvršilno avtonomnost ter da ji zato prenehamo dolgovati spoštovanje, brž ko izgubi eno ali drugo. V Predavanjih iz etike razlikuje Kant med dvema vrstama ljubezni: med prijetno ljubeznijo [*love of good-pleasure*] in dobrohotno ljubeznijo [*love of good-will*]. Določeno osebo ljubimo v prvem smislu, kadar uživamo v njeni odličnosti (dobroti), v drugem pa, kadar ji želimo srečo in bi radi k njej tudi sami prispevali. V ključnem odlomku Kant zapiše:

> "Vsakomur lahko zapovemo, naj ljubi svojega bližnjega z dobrohotno ljubeznijo; prijetne ljubezni pa ni mogoče univerzalno zapovedati, ker nam pač ne more pripraviti zadovoljstva nekaj, kar si ne zasluži občudovanja. Vendar pa moramo razlikovati med človekom samim in njegovo človeškostjo. Če je nek človek malopriden, ga obsojam kot tega človeka, a najsi je še tako hudoben, vseeno je v njem kanček dobrohotnosti, in razlikovanje med njegovo človeškostjo in njim samim mi omogoča, da lahko celo o malopridnežu razmišljam z zadovoljstvom. Noben malopridnež ni tako zavržen, da ne bi cenil razlike med dobrim in zlim in

> si ne bi želel biti kreposten. Moralni čut in dobrohotnost sta v njem, le moči in vzgiba mu manjka. ... Če se ozrem v njegovo srce, bom tudi v njem odkril občutek za krepost in zato moram tudi v njem ljubiti človeškost. Torej lahko povsem upravičeno rečemo, da bi morali ljubiti svoje bližnje. Ne le dobrodelnost, tudi ljubezen do ljudi, tako prijetna kot dobrohotna, je naša dolžnost." (Kant, [1775-80] 1963: 196-197)

Vsaka oseba, tudi malopridneži, sovražniki in obsojeni zločinci, je torej po Kantu vredna ljubezni oziroma si zasluži ljubezen že samo zaradi svoje sposobnosti za (razumno in) moralno presojo, za razlikovanje med dobrim in zlim, med prav in narobe, in zavoljo svojega hrepenenja po dobrem in pravilnem. Tudi če na prvi pogled ne moremo najti na njej nič takega, zaradi česar bi si zaslužila naše občudovanje, nobene odlike, ob misli na katero bi uživali, si moramo prizadevati vsaj dejavno hoteti, da bi se izkazala za vredno ljubezni. In tudi če se ne moremo prisiliti k temu, da bi ji želeli srečo, ker smo pač po premisleku ugotovili, da si sreče ne zasluži, bi si morali vsaj želeti, da bi si srečo zaslužila, in vztrajati v iskanju stvari, zaradi katerih bi jo lahko vzljubili in ji želeli vse dobro, dokler česa takega ne najdemo. Kajti na vsaki osebi je vedno mogoče najti nekaj, zaradi česar si zasluži ljubezen, tudi prijetno.

Toda če je vsaka oseba že zgolj zaradi svoje sposobnosti za moralno presojo in moralni čut (zaradi "hrepenenja po kreposti") primeren predmet take brezpogojne ljubezni, ali ji potem ta ista sposobnost, bi se lahko kdo vprašal, ne bo zagotavljala tudi brezpogojnega spoštovanja? Če je univerzalna sposobnost moralne presoje sama po sebi dovolj za to, da osebo ljubimo ali vsaj spoznamo za vredno naše ljubezni, zakaj ne bi potem ta ista sposobnost zadoščala tudi za to, da dojamemo, da si zasluži brezpogojno spoštovanje (ter za utemeljitev ustrezne dolžnosti, da jo spoštujemo kot osebo)? Ker pa nam brezpogojno spoštovanje narekuje edino le dostojanstvo, se zdi, da smo prisiljeni priznati, da oseba ohrani svoje dostojanstvo, vse dokler ni bistveno načeta njena sposobnost moralne presoje, pa naj je sposobna delovati v skladu s svojimi moralnimi sodbami ali ne. Ter da sposobnost za razumno in avtonomno delovanje, v nasprotju z mojo osnovno tezo, ne more biti nujni pogoj za dostojanstvo oseb in njihovo upravičeno zahtevo po spoštovanju. Ker pa je Diane Pretty nedvomno ohranila sposobnost moralne presoje (če je ne bi, ne bi imeli nobenega razloga, da ji izpolnimo njeno poslednjo voljo), ali ni potem res, da je z njo ohranila tudi svoje dostojanstvo in da je zato, ker se pač še ni znašla v okoliščinah dopustne evtanazije, ne smemo ubiti oziroma ji pomagati umreti?

Toda sklepanje iz "Vsako osebo, tudi malopridneže in zločince med njimi, smo dolžni ljubiti" preko "Vsako osebo, tudi tiste med njimi, ki niso zmožne moralno delovati, smo dolžni spoštovati" na "Vsaka oseba, tudi tiste med njimi, ki niso (več) zmožne delovati, premore dostojanstvo" je prenagljeno, in to iz več razlogov. Prvič, Kant preprosto predpostavi, da tiči edini ali vsaj poglavitni vzrok za zločinsko ravnanje v šibkosti zločinčeve volje – da so zločinci povsem sposobni za pravilno moralno presojo, le volja in vzgib za ravnanje v skladu z njo jim manjkata. Pri tem za svojo domnevo ne navede niti najmanjšega dokaza –

enako upravičeno bi lahko najpogostejši vzrok zločinskega ravnanja poiskali v zgrešeni moralni presoji, zločincem pa odrekli sposobnost zanjo. Taka domneva bi se med drugim tudi bolje ujemala s Kantovim internalizmom glede značaja moralnih sodb in pojma pravilnosti. Internalisti namreč menijo, da je moralna sodba nujno povezana s prepričanjem o obstoju najboljšega razloga za dejanje in pa z zadostno motivacijo za ustrezno ravnanje. Skratka, če sodim, da bi bilo prav, da najdeno denarnico vrnem lastniku, pa jo kljub temu obdržim in naknadno zaradi tega tudi ne čutim kake posebne krivde ali obžalovanja (kar po vsem sodeč velja za večino prijetih zločincev – ti praviloma obžalujejo le to, da so jih ujeli), potem v svoji sodbi ali nisem bil iskren ali pa razumem "prav bi bilo vrniti denarnico lastniku" zgolj kot "večina ljudi v moji skupnosti verjame, da najboljši možen razlog (v danih oziroma katerih koli okoliščinah) podpira vračanje izgubljene lastnine lastniku". Ne v prvem in ne v drugem primeru zame ne bomo dejali, da sem resnično sodil ali verjel, da bi bilo najdeno denarnico prav vrniti lastniku. Zločinci so torej, v izrecnem nasprotju s Kantovo domnevo, bodisi nesposobni moralno presojati ali pa, če malce oslabim svojo tezo, te svoje sposobnosti vsaj ne uporabljajo (vendar v kakšnem smislu jo potem sploh imajo?).

Drugič, predpostavimo, zavoljo argumenta, da zločinci oblikujejo pristne moralne sodbe, le ravnajo se ne po njih. Ali bomo res pripravljeni trditi, da se, (vsaj) kar zadeva (ne)sposobnost za moralno delovanje, Diane Pretty v ničemer ne razlikuje od njih? Da imata njena nepovratna izguba sposobnosti za (vsakršno) delovanje in njihovo golo pomanjkanje volje oziroma nezmožnost, da bi se pripravili do moralnega delovanja (tj. ravnanja po lastnih moralnih sodbah), enake moralne implikacije, enak vpliv na moralni status? Navsezadnje je izguba sposobnosti za moralno delovanje pri Diane Pretty nepovratna, k življenju je ne more obuditi noben napor volje, nobeno še tako dobronamerno prizadevanje, nobena še tako mikavna zunanja spodbuda. Medtem ko je nezmožnost moralnega delovanja pri zločincih zgolj začasne narave, v dosegu naših moči in pogojena z dejavniki, ki jih lahko vsaj delno nadziramo in korigiramo: s pomanjkanjem volje, iskrenega napora, prizadevanj in nenazadnje tudi zunanjih spodbud. Z drugimi besedami, medtem ko je izguba sposobnosti za delovanje pri Diane Pretty brezpogojna in dokončna, je pri zločincih zgolj pogojna in zato korektivna. Iz dejstva, da si zločinci zaslužijo našo brezpogojno ljubezen in spoštovanje kljub pomanjkanju sposobnosti za moralno delovanje (kar je, mimogrede, že sama po sebi dovolj sporna domneva), torej še zdaleč ne moremo sklepati, da isto velja tudi za Diane Pretty.

Tretjič, zgornji ugovor potihem postavlja enačaj med "biti vreden ljubezni" in "zaslužiti si spoštovanje". Pa vendar, čeprav nedvomno drži, da so osebe praviloma prikladen predmet tako ljubezni kot spoštovanja, ti dve naravnanosti še zdaleč nista enakovredni. Razlogi, zaradi katerih je nekoga primerno ljubiti, so mnogo številnejši in raznovrstnejši od razlogov, ki nam narekujejo spoštovanje. Ljudi lahko ljubimo zaradi njihove hudomušnosti, duhovitosti, prijaznosti, sposobnosti za sočutje, moči, ugleda, dosežkov, in tako dalje, spoštujemo (kaj šele brezpogojno spoštujemo) pa le zaradi njihovih dosežkov, pokončnosti,

moralne integritete/celovitosti ... in osebstva. Torej je sicer morda res, da je dejstvo, da *Fa*, zadosten razlog za nas (ali za vsakogar) za to, da ljubimo *a*, ne bo pa zato že tudi nujno držalo, da nam (ali komur koli drugemu) to isto dejstvo priskrbi tudi zadosten razlog za spoštovanje *a*-ja. Podobno velja za sposobnost moralne presoje: *a*-jeva sposobnost oblikovanja motivirajočih moralnih sodb je lahko povsem zadosten razlog za to, da ljubimo *a* (obenem s "prijetno in dobrohotno ljubeznijo"), pa čeprav se ta po svojih sodbah ne ravna, ne pa tudi za to, da bi a spoštovali (kaj šele za brezpogojno spoštovanje, ki je zanesljiv spremljevalec in pokazatelj dostojanstva). Neposredno sklepanje od "*a* je zaradi lastnosti *F* vreden ljubezni" k "*a* si zaradi lastnosti *F* zasluži spoštovanje" je preprosto neveljavno – vsaj *a priori* ni mogoče izključiti možnosti, da je imetje lastnosti *F* za prvo naravnanost dovolj dober razlog, za drugo pa ne.[47]

In končno še najbolj ključna pomanjkljivost kantovskega ugovora. Vzemimo, zavoljo argumenta, da soglašamo, da je sposobnost moralne presoje sama po sebi dovolj za imetje in ohranitev dostojanstva, posledično pa tudi za utemeljitev univerzalne moralne zapovedi brezpogojnega spoštovanja oseb. V tem primeru se bo celoten problem skrčil na naslednje: kaj je tisto, kar moramo spoštovati, in komu dolgujemo izraze spoštovanja? Diane Pretty si kot razumen razsodnik in odločevalec nedvomno zasluži, da spoštujemo njeno razumno voljo v vseh njenih raznovrstnih manifestacijah. In je sama tudi edini primerni naslovnik izrazov dolžnega spoštovanja. Toda ali iz tega res sledi, da smo dolžni brezpogojno spoštovati tudi njeno življenje, kljub temu da ga s svojimi odločitvami ne sooblikuje in ne soustvarja več? Ali se ni vrednost njenega sedanjega življenja, glede na to, da je to izgubilo sleherno vrednost zanjo samo, v resnici skrčila na minimum, na golo vrednost eksistenčnega pogoja za nastanek in izražanje njene razumne volje? Ali ni njeno življenje s tem postalo pogojna in minljiva dobrina, s tem pa nekaj, kar ne zapoveduje spoštovanja, ampak v najboljšem primeru kako drugo pozitivno vrednostno naravnanost? O tem, v kolikšni meri je bolezen prizadela moralni status Diane Pretty in kako se je zaradi tega spremenil značaj in obseg naših dolžnosti do nje, pa več v naslednjem poglavju.

Premočan dokaz?

Poslednji očitek bi lahko zadeval navidez (pre)daljnosežne in neverodostojne implikacije moje osnovne teze. Če bi Diane Pretty zavoljo narave svoje bolezni dokončno prenehala biti razumni in moralni akter, če bi ji bolezen zavolj tega resnično odvzela dostojanstvo, kot trdim, ali ne bi potem *v celoti* izgubila svojega moralnega statusa? Ali ne bodo pri odločanju o njeni usodi druge vrste premislekov v tem primeru samodejno potisnile v ozadje skrbi in posluha za to, kaj sama hoče ali si želi zase? Ali ne bomo torej skupaj z njenim dostojanstvom pokopali tudi razlogov za spoštovanje njene poslednje volje? Še več. V skladu s samim po sebi sprejemljivim tolmačenjem Kantovega stališča in njegovih

[47] Za teoretsko nevtralen prikaz občutka spoštovanja glej Hill (1998). Po duhu nekoliko bolj kantovsko pojmovanje zagovarja Sherman (1995: 134-139). Za kantovsko teorijo narave, vrednosti in moralnega statusa ljubezni glej Velleman (1999).

nadaljnjih implikacij veljajo za moralne paciente ali prejemnike, se pravi za bitja, katerim sploh lahko kaj neposredno dolgujemo (in ki jim, kadar teh dolgov do njih ne poravnamo, storimo krivico), vsi in samo moralni akterji.[48] Toda ali mar potem iz mojega stališča, da nam stanje Diane Pretty dovoljuje, da uničimo njeno življenje, iz mojega vztrajanja, da je prenehala veljati za razumnega in moralnega akterja in da je posledično izgubila dostojanstvo, ki ga vsaki osebi zagotavlja sposobnost za razumno in moralno delovanje, ne izhaja, da je prenehala biti tudi moralni pacient? In če je to res, zakaj bi se sploh še čutili dolžne v svojem premišljanju upoštevati premisleke o tem, kaj bi bilo zanjo dobro in še zlasti, kaj si zasluži?

Toda tak pomislek je zgrešen. Z izgubo sposobnosti za (razumno in moralno) delovanje oseba ne izgubi nujno tudi sposobnosti, da zahvaljujoč normativni moči svoje razumne in avtonomne volje drugim nalaga veljavne moralne zahteve. Teza, da izguba enega od dveh nujnih pogojev za imetje dostojanstva zadošča za izgubo dostojanstva, nas v najslabšem primeru obvezuje k naslednjemu stališču: zaradi nedostojnega življenja Diane Pretty kot osebi, pa tudi njenemu življenju, ne dolgujemo več običajnega spoštovanja, ki ga do prvega neposredno, do drugega pa posredno zapoveduje dostojanstvo človeških oseb. To pa ne pomeni, da ne moremo biti hkrati še naprej dolžni – v tisti meri, v kateri ta brez dvoma ostaja razumni *razsodnik* in *odločevalec* – spoštovati njeno razumno *voljo* in izraze te volje. Moje prizadevanje, da bi načelo spoštovanja *dostojanstva* oseb na ta način ločil od načela spoštovanja njihove *volje*, ni ne samovoljno in ne *ad hoc*. Kantovci sami priznavajo, da lahko občasno, v izjemnih okoliščinah, svojo dolžnost, da spoštujemo dostojanstvo vsake osebe, izpolnimo le tako, da osebo, ki ji grozi izguba dostojanstva na zanjo žaljiv način, ubijemo. Kar predlagam, je zgolj drobno dopolnilo h kantovski podobi moralne krajine: nekatere od tovrstnih okoliščin bo zaznamovala še dodatna moralno relevantna razsežnost, namreč, da bomo z ubojem osebe izpolnili njeno razumno in avtonomno voljo (s tem pa potihem dali priznanje tudi njeni lastni moralni presoji, katere pristen izraz ta volja je). Tudi če Diane Pretty odrečemo sposobnost za delovanje, njenega moralnega statusa zato ne bomo samodejno izenačili s statusom nerazumnih nečloveških živali in je na ta način izpostavili ravnanju, ki se nam v normalnih okoliščinah ne bi zdelo le škodljivo, ampak tudi ponižujoče. Kar njej in drugim dejanskim neakterjem, ki so prenehali biti polnokrvni razumni in moralni akterji, še naprej zagotavlja presežen moralni status v primerjavi s slednjimi, sta po eni strani dejstvo, da ni(so) prenehali biti tudi razumni razsodniki in odločevalci, po drugi pa dovolj realna možnost, da dejanski moralni status oseb (še tem bolj pa njihovih življenj) vsaj delno določajo tudi njihove pretekle intrinzične lastnosti.[49] S praktičnega vidika, tj. z vidika naših dolžnosti, izguba sposobnosti za razumno in moralno delovanje torej ne bo bistveno razvrednotila moralnega statusa neozdravljivo bolnih in negibnih oseb. V hvalevredni (ali celo obvezni) skrbi za

[48] Hayward (1994) imenuje to "teza o enakopravnosti pacienta in akterja".

[49] Za zanimiv poskus dokazovanja, da bi veljalo med lastnosti, ki določajo moralni status oseb, poleg njihovih sedanjih vključiti še njihove pretekle in prihodnje intrinzične lastnosti, glej Harman (1999).

njihovo blaginjo in osebno dostojanstvo bomo zato le težko našli dovolj tehten razlog za nasprotovanje uzakonitvi evtanazije.

Sklep

Naj povzamem. V pričujočem članku sem zagovarjal pozitivno moralno sodbo o aktivni prostovoljni evtanaziji in njeni uzakonitvi. Moj zagovor le-te je bil posreden. Skušal sem pokazati, da Vellemanov argument, ki nas skuša prepričati, da bi se z uzakonitvijo pravice neozdravljivo bolnih do aktivne evtanazije prekršili bodisi zoper načelo spoštovanja bolnikove avtonomnosti ali pa zoper načelo spoštovanja njegovega dostojanstva, ni zdrav. Osebe premorejo dostojanstvo zaradi svoje sposobnosti za razumno in avtonomno odločanje in delovanje. Dostojanstvo kompetentnih neozdravljivo bolnih oseb pri polni zavesti, ki so zaradi bolezni izgubile sposobnost za delovanje, je bodisi nepovratno okrnjeno, v najboljšem primeru pa vsaj resno ogroženo. Edini izhod iz življenja brez dostojanstva oziroma, v drugem primeru, nedostojnega življenja, je nasilna predčasna smrt. Tej vsaj z vidika varstva človekovega dostojanstva ni kaj očitati, ker dostojanstva ali ni več in zato ni kaj varovati, ali pa propada na način, ki je za osebo, ki to dostojanstvo premore, žaljiv. V prizadevanju, da bi dal tej intuitivno sprejemljivi, a megleni ideji natančnejši in jasnejši pomen, sem se oprl na splošno sprejete predstave o tem, kaj človeško delovanje zahteva in vključuje. Če ne bomo priznali obstoja in ustrezne normativne teže tesni povezanosti med pojmom osebe in pojmom (razumnega) akterja (vezi, ki zaseda osrednje mesto v Kantovi moralni filozofiji, ki pa je enako prepričljiva tudi sama po sebi), bomo še naprej hudo grešili pri uporabi načela spoštovanja do dostojanstva oseb, kot so to na tisoč in en način počeli udeleženci številnih preteklih in sedanjih moralnih razprav.[50]

[50] Za plodno razpravo in koristne sugestije dolgujem zahvalo prof. Barabašovi, Thomasu Hillu ml. in Nenadu Miščeviću.

RESPECT FOR HUMAN DIGNITY, UNDIGNIFIED LIFE, AND DIGNIFIED DEATH

The paper deals with the moral status of active voluntary euthanasia: can a terminally-ill patient's request to be allowed or even helped to die, ever be morally legitimate, and if yes, under what conditions? Furthermore, can it ever be morally justified for a doctor or some other authorized person to meet such a demand, and if yes, under what circumstances? I do not intend to offer conclusive proof to the effect that no moral concern regarding such actions is valid. I set out to prove instead that one of the more philosophically interesting objections against the practice of active voluntary euthanasia, namely that the patient and the collaborating physician, in intending to bring about the patient's death, offend his human dignity, is misplaced. In the course of doing that, I discuss at length and finally reject an interesting idea of the contemporary American philosopher David J. Velleman. According to Velleman, it may be permissible to deliberately take the life of a person only when that person has irremediably lost her capacity for autonomous and rational choice, in which her dignity (i.e. her unconditional, intrinsic, final, incomensurable and incomparable value) resides. In which case, however, she is no longer capable of making a competent and thus a morally and legally binding decision to end her life. Against this I argue, by way of an example, that due to the disease the person's dignity can be irremediably compromised, even though her capacity for autonomous and rational choice (or decision-making) is left more or less intact. In such circumstances, killing a terminally-ill patient at her request and for her own benefit will not constitute an objectionable disregard of the valid moral demand to always show, in our attitudes and action, respect for the dignity of every person affected by them.

Keywords: euthanasia, autonomy, human dignity, the principle of respect for person's dignity, undignified life, dignity-preserving death.

Literatura

Anderson, E. (1993). *Value in Ethics and Economics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Baumann, P. (2002). "Persons, human beings, and respect". Referat, predstavljen

na 25. Wittgensteinovem simpoziju v Kirchbergu, 11.-17. avgusta 2002.

Bayertz, K. (ur.) (1996). *Sanctity of Life and Human Dignity*. Dordrecht: Kluwer.

Beauchamp, T. L. & Childress, J. (1994). *Principles of Bioethics* (4. izd.). Oxford: Oxford University Press.

Beyleveld, D. & Brownsword, R. (2001). *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*. Oxford: Oxford University Press.

Birnbacher, D. (1989). "Genomanalyse und Gentherapie". V Sass, H.-M. (ur.), *Medizin und Ethik*, Stuttgart: Reclam, str. 212-231.

Birnbacher, D. (1990). "Gefärdet die moderne Reproduktionsmedizin die menschliche Würde?". V Leist, A. (ur.), *Um Leben und Tod*, Frankfurt/M, Suhrkamp, str. 266-281.

Birnbacher, D. (1996). "Ambiguities in the concept of *Menschenwürde*". V Bayertz, K. (ur.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, Dordrecht: Kluwer.

Bratman, M. (1999). *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brock, D. W. (1998). "Kloniranje človeških bitij: pregled moralnih razlogov za in proti". *Dialogi*, 34/9-10, str. 24-37.

Brock, D. W. & Buchanan A. (1990). *Deciding for Others. The Ethics of Surrogate Decision-Making*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buss, S. (1994). "Autonomy reconsidered". *Midwest Studies in Philosophy*, XIX; str. 95-121.

Chadwick, R. (1989). "The market for bodily parts: Kant and duties to oneself". *Journal of Applied Philosophy*, 6/2, str. 129-139.

Coady, C. A. J. (1985). "The morality of terrorism". *Philosophy*, 60, str. 47-69.

Darwall, S. (1998). *Philosophical Ethics*. Boulder, Co.: Westview Press.

Dillon, R. S. (ur.) (1995). *Dignity, Character and Self-Respect*. London: Routledge.

Donagan, A. (1977). *The Theory of Morality*. Chicago: The University of Chicago Press.

Dworkin R. in ostali (1997). "Assisted suicide: the philosophers' brief". *The New York Review of Books*, 44 (27. marec), str. 41-47.

Feinberg, J. (1992). "An unpromising approach to the 'right to die'". V Feinberg, J., *Freedom & Fulfillment*, Princeton: Princeton University Press, str. 260-282.

Feinberg, J. (1980). "Voluntary euthanasia and the inalienable right to life". V Feinberg, J., *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*, Princeton: Princeton University Press, str. 221-251.

Finnis, J. & Nussbaum, M. (1997). "Is homosexual conduct wrong? A phi-

losophical Exchange". V Soble, A. (ur.), *The Philosophy of Sex*, Lanham: Rowman & Littlefield 1997, str. 89-94.

Fried, C. (1978). *Right and Wrong*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Garry, A. (1978). "Pornography and respect for women". *Social Theory and Practice*, 4 (poletje), str. 395-420.

Harman, E. (1999). "Creation ethics: the moral status of early fetuses and the ethics of abortion." *Philosophy & Public Affairs*, 28/4, str. 310-324.

Harris, J. (1997). "Goodbye Dolly: The ethics of human cloning". *The Journal of Medical Ethics*, 23/6 (december), str. 353-360.

Harris, J. (2002). *Vrednost življenja*. Ljubljana: Krtina.

Hayward, T. (1994). "Kant and the moral considerability of non-rational beings". V Attfield, R. & Belsey, A. (ur.), *Philosophy and the Natural Environment*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 129-142.

Herman, B. (1998). "Mutual aid and respect for persons". V Guyer, P. (ur.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Lanham: Rowman & Littlefield, str. 133-164.

Hill, T. E., jr. (1991a). *Autonomy and Self-Respect*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hill, T. E., jr. (1992a). *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*. Ithaca: Cornell University Press.

Hill, T. E., jr. (1980). "Humanity as an end in itself". *Ethics*, 91/1 (oktober), str. 84-99.

Hill, T. E., jr. (1992c). "Kantian conception of autonomy". V Hill, T. E., jr., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca: Cornell University Press, str. 76-96.

Hill, T. E., jr. (1992b). "Making exceptions without abandoning the principle: or how a Kantian might think about terrorism". V Hill, T. E., jr., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca: Cornell University Press, str. 196-225.

Hill, T. E., jr. (1991b). "Self-regarding suicide: a modified Kantian view". V Hill, T. E., jr. *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 85-103.

Hill, T. E., jr. (1998). "Respect for persons". V *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London in New York: Routledge.

Hill, T. E., jr. (1995). "Servility and self-respect". V Dillon, R. S. (ur.), *Dignity, Character and Self-Respect*, London: Routledge, str. 76-92.

Hill, T. E., jr. (1991c). "Social snobbery and human dignity". V Hill, T. E., jr.,

Autonomy and Self-Respect, Cambridge: Cambridge University Press, str. 155-172.

Jaworska, A. (1999). "Respecting the margins of agency: Alzheimer's patients and the capacity to value". *Philosophy & Public Affairs*, 28/2 (pomlad), str. 105-138.

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*, New York: Routledge, str. 26-49.

Kamm, F. M. (1999). “Physician-assisted suicide, the doctrine of double effect, and the ground of value”. *Ethics*, 109/3 (april), str. 586-605.

Kant, I. [1785] (1981). *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Indianapolis: Hackett.

Kant, I. [1775-80] (1963). *Lectures on Ethics*. Indianapolis: Hackett.

Kant, I. [1797] 1991. *The Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.

Klampfer F. (2001). “Suicide, euthanasia, and human dignity”. *Acta Analytica*, 16/27, str. 7-34.

Korsgaard C. (1997). “The normativity of instrumental reason”. V Cullity & Gaut (ur.), *Ethics and Practical Reason*, Oxford: Oxford University Press, str. 213-154.

Konvencija Sveta Evrope o varovanju človekovih pravic in človekovega dostojanstva v zvezi z uporabo biologije in medicine: konvencija o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino (*Oviedska konvencija*), Uradni list RS, št. 17/ št. 70 (16. 10. 1998).

Kuhse, H. & Singer, P. (ur.) (1999). *Bioethics. An Anthology*. Oxford: Blackwell.

LaFollette, H. (ur.) (1997). *Ethics in Practice. An Anthology*. Oxford: Blackwell.

Lappe, M. (1999). “Ethical issues in manipulating the human germ line”. V Kuhse, H. & Singer, P. (ur.), *Bioethics. An Anthology*, Oxford: Blackwell, str. 155-164.

Leiser, B. M. (1998). “Corporal Punishment”. V Chadwick, R. (ur.), *Encyclopedia of Applied Ethics*, 1. zvezek, San Diego, Ca.: Academic Press, str. 645-652.

Lenzen, W. (1996). “Value of life vs. sanctity of life – outlines of a bioethics that does without the concept of Menschenwürde”. V Bayertz, K. (ur.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, Dordrecht: Kluwer, str. 259-286.

Mappes, T. A. (1992). “Sexual morality and the concept of using another person”. V Mappes, T. A. & Zembaty, J. S. (ur.), *Social Ethics: Morality and Social Policy* (4. izd.), New York: McGraw-Hill, str. 248-262.

Mele, A. (1992). *Springs of Action. Understanding Intentional Behavior*. Oxford: Oxford University Press.

Meyers, D. T. (1995). “Self-respect and autonomy”. V Dillon, R. S. (ur.), *Dignity, Character and Self-Respect*, London: Routledge, str. 218-250.

Münzer, S. (1994). “An uneasy case against property rights in bodily parts”. *Social Philosophy & Policy*, 11/2.

Nussbaum, M. (2000). “Popredmetenje”. *Analiza*, 1/IV, str. 72-100.

Oderberg, D. S. (2000). *Applied Ethics: A Non-Consequentialist Approach*. Oxford: Blackwell.

Petermann, T. (1996). “Human dignity and genetic tests”. V Bayertz, K. (ur.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, Dordrecht: Kluwer.

“Pogledi drugačni kot v času kralja Darija, pred 2500 leti”. *Sobotna priloga Dela*, 14. julij 2001, str. 22-23.

Primorac, I. (2001). *Etika in seks*. Ljubljana: Krtina.

Primoratz, I. (1997). “The morality of terrorism”. *Journal of Applied Philosophy*, 14/3, str. 221-234.

Rachels, J. (1993). *The Elements of Moral Philosophy* (2. izd.). New York: McGraw-Hill.

Rachels, J. (1991). *Pravica do smrti*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Raušl, M. (2000). “Poseg v intimo genetskega zapisa”. *Večer*, 20. septembra.

Satz, D. (2000). “Trgovanje z ženskim reproduktivnim delom”. *Analiza*, 1/IV, str. 101-122.

Sinodalni zbor slovenske RKC (2000). “Izjava o spoštovanju začetka življenja”. *Večer*.

Spaemann, R. (2001). “Spočet, ne pa narejen”. *Večer*.

Stoecker, R. (2002). “Das Paradox der Entwürdigung”. Referat, predstavljen na 25. Wittgensteinovem simpoziju v Kirchbergu, 11.-17. avgusta 2002.

Stres, A. (2000). “Človekovo dostojanstvo in svoboda vere v pluralni in laični državi”. *Dignitas*, 5-6, str. 28-47.

Thomas, L. (1995). “Self-respect: theory and practice”. V Dillon, R. S. (ur.), *Dignity, Character and Self-Respect*, London: Routledge, str. 251-270.

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

Trontelj, J. (1998). “Nekatere etične dileme sodobne medicine”. V Polajnar, Pavčnik & Wedam-Lukić (ur.), *Pravo in medicina*, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 387-425.

Velleman, D. J. (1992). “Against the right to die”. *Journal of Medicine and Philosophy*, 17, str. 665-81.

Velleman, D. J. (1999a). “A right of self-termination?”. *Ethics*, 109/3 (april), str. 606-628.

Velleman, D. J. (1999b). “Love as a moral emotion”. *Ethics*, 109/2 (januar), str. 338-374.

Velleman, D. J. (2000). “What happens when someone acts?”. V Velleman, D. J., *The Possibility of Practical Reason*, Oxford: Clarendon Press, str. 123-143.

Warnock, M. (1984). *A Question of Life. The Warnock Report on Human Fertilisation & Embryology*. Oxford: Basil Blackwell.

Wood, A. (1998). “Humanity as end in itself”. V Guyer, P. (ur.), *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Lanham: Rowman & Littlefield 1998, str. 165-188.



Filozofija Saula Kripkeja

Saul Kripke
prevedel Borut Cerkovnik

IDENTITETA IN NUJNOST[*]

Problem, ki se je pogosto pojavil v sodobni filozofiji, je: "Kako so možne *kontingentne* identitetne izjave?" To vprašanje je izraženo po analogiji s tem, kako je Kant izrazil svoje vprašanje: "Kako so možne sintetične sodbe *a priori*?" V obeh primerih je običajno veljalo za samoumevno: pri Kantu, da so sintetične sodbe *a priori* možne, v sodobni filozofski literaturi pa, da so kontingentne izjave o identiteti možne. Razen tega, da sem omenil to analogijo, se ne nameravam ukvarjati s Kantovim vprašanjem: Potem ko je bila napisana precej debela knjiga, ki je poskušala odgovoriti na vprašanje, kako so možne sintetične sodbe *a priori*, so kasneje prišli drugi, ki so trdili, da je rešitev tega problema v tem, da so sintetične sodbe *a priori* seveda nemogoče in da je bila knjiga, ki je poskušala pokazati nasprotno, napisana zaman. Ne bom razpravljal o tem, kdo je imel prav glede možnosti sintetičnih sodb *a priori*. V primeru kontingentnih izjav o identiteti pa je večina filozofov imela občutek, da pojem kontingentne identitetne izjave vodi v nekaj, kar je podobno sledečemu paradoksu. Proti možnosti kontingentnih identitetnih izjav lahko podamo argument, ki je podoben sledečemu:[1]

Prvič, zakon o zamenljivosti identitete pravi, da za poljubna predmeta x in y velja, da če je x identičen z y, potem če ima x določeno lastnost F, jo ima tudi y:

(1) $(x)(y)[(x = y) \supset (Fx \supset Fy)]$

Po drugi strani je vsak predmet gotovo nujno samoidentičen:

(2) $(x)\Box(x = x)$

---

[*] Članek "Identity and Necessity" je izvirno izšel v Milton K. Munitz (ur.), *Identity and Individuation*, New York University Press, New York 1971, str. 135-164, preveden pa je po ponatisu v Jaegwon Kim & Ernest Sosa (ur.), *Metaphysics* (*An Anthology*), Blackwell Publishers, Malden, Mass. & Oxford 1999, str. 72-89. Prevajalske in uredniške opombe so označene z zvezdico ali pa navedene v oglatih oklepajih.

[1] Ta razprava je bila predstavljena ustno, brez napisanega teksta, za predavateljski niz *New York University* o identiteti, ki je tvoril zvezek *Identity and Individuation*. Predavanje je bilo posneto, pričujoča razprava pa predstavlja prepis teh posnetkov, ki so bili urejeni le neznatno, da ne bi bil spremenjen slog izvirnika. Če si bralec zamisli stavke te razprave tako, kot so bili povedani, improvizirano, s pravimi premori in poudarki, lahko to olajša njegovo dojemanje. Kljub temu pa morda še vedno ostajajo odlomki, ki jim je težko slediti, odmerjen čas pa je zahteval zgoščeno predstavitev argumenta. (Daljša različica nekaterih od teh stališč, ki je kljub temu zgoščena in ki kljub temu predstavlja prepis ustnih opazk, je izšla v Donald Davidson in Gilbert Harman (ur.), *Semantics of Natural Language* (Dordrecht: Reidel 1972) [Omenjeno delo *Naming and Necessity* je s predgovorom iz leta 1980 na voljo tudi v slovenskem prevodu: Saul Kripke, *Imenovanje in nujnost* (Ljubljana: Krtina 2000)].) Tu in tam sem moral obrzdati pridržke, dodelave in potrditve mojih opazk, še posebej v razpravi o teoretski identifikaciji in o problemu duh-telo. Če to ne bilo storjeno, bi opombe, ki so bile dodane izvirniku, postale celo bolj nepripravne.

(3) $(x)(y)(x = y) \supset [\Box(x = x) \supset \Box(x = y)]$

pa je substitucijski primerek teze (1) – substitucijskega zakona. Iz (2) in (3) lahko sklepamo, da za vsak *x* in *y* velja, da če je *x* enak *y*, potem je nujno, da je *x* enak *y*:

(4) $(x)(y)((x = y) \supset \Box(x = y))$

To je zato, ker del pogojnika $\Box(x = x)$ odpade, ker se zanj ve, da je resničen.

To je argument, ki je bil velikokrat naveden v nedavni filozofiji. Njegov sklep pa so pogosto imeli za zelo paradoksalen. David Wiggins, na primer, v svoji razpravi "Identity-Statements" pravi:

> Kontingentne identitetne izjave nedvomno eksistirajo. Naj bo $a = b$ ena od njih. Iz njene enostavne resnice in (5) [=(4) zgoraj] lahko izpeljemo "$\Box(a = b)$". Kako pa lahko potem sploh obstajajo kakšne kontingentne identitetne izjave?[2]

Potem pravi, da je na ta argument možnih pet različnih odzivov, zavrne vse te odzive in se odzove sam. Ne nameravam razpravljati o vseh možnih odzivih na to izjavo, omenil bom samo drugega od tistih, ki jih Wiggins zavrne. Ta pravi:

> Morda bi lahko sprejeli ta rezultat in zagovarjali stališče, da ni – pod pogojem, da sta "*a*" in "*b*" lastni imeni – nič narobe. Posledica tega je, da z lastnimi imeni ne moremo tvoriti kontingentnih identitetnih izjav.

Potem pa pravi, da je nezadovoljen s to rešitvijo in da so bili mnogi drugi filozofi tudi nezadovoljni s to rešitvijo, drugi pa so jo kljub temu zagovarjali.

Zaradi česa se zdi izjava (4) presenetljiva? Pravi, da za poljubna predmeta *x* in *y* velja, da če *x* je *y*, potem je nujno, da *x* je *y*. Omenil sem že, da bi lahko kdo ugovarjal temu argumentu zaradi tega, ker je neresnična že premisa (2), to je, da ni tako, da je vsaka stvar nujno istovetna sama s sabo. Dobro, na primer, sem jaz sam nujno samoidentičen? Našel bi se kdo, ki bi morda argumentiral, da v nekaterih situacijah, ki si jih lahko zamislimo, celo ne bi eksistiral in bi bila zato izjava "Saul Kripke je Saul Kripke" neresnična oziroma ne bi bilo tako, da sem samoidentičen. Nemara v nekem takšnem svetu ne bi bilo niti resnično niti neresnično reči, da je Saul Kripke samoidentičen. Dobro, morda je tako, vendar je to v resnici odvisno od filozofskega stališča, ki ga ima kdo o témi, o kateri ne bom razpravljal: to je, kaj naj rečemo o resničnostni vrednosti izjav, ki omenjajo predmete, ki ne eksistirajo niti v aktualnem svetu niti v kateremkoli danem možnem svetu ali protidejstveni situaciji. Na tem mestu se bomo odločili za šibko tolmačenje nujnosti. Izjavo lahko štejemo za nujno, če bi bila, kadar predmeti, ki so omenjeni v njej, eksistirajo, ta izjava resnična. Če bi hoteli biti zelo previdni glede tega, bi se morali spustiti v vprašanje o eksistenci kot predikatu in se

[2] R. J. Butler (ur.), *Analytical Philosophy, Second Series* (Oxford: Blackwell, 1965), str. 41.

vprašati, ali lahko to izjavo preoblikujemo v sledečo obliko: Za vsak *x* je nujno, da če *x* eksistira, je *x* samoidentičen. Tukaj se ne bom spuščal v to posebno obliko subtilnosti, ker ne bo relevantna za mojo glavno témo. Prav tako v resnici ne nameravam obravnavati formule (4). Vsakdo, ki verjame formuli (2), je, po mojem mnenju, zavezan formuli (4). Če sta *x* in *y* isti stvari in če sploh lahko govorimo o modalnih lastnostih kakšnega predmeta, to je, običajno rečeno, če lahko govorimo o modalnosti *de re* in o tem, da ima predmet *nujno* določene lastnosti kot takšne, potem formula (1), mislim, mora veljati. Kjer je *F* kakršnakoli lastnost[*], vključujoč lastnost, ki vsebuje modalne operatorje, in če sta *x* in *y* isti predmet in ima *x* neko določeno lastnost *F*, potem mora *y* imeti isto lastnost *F*. In tako je tudi, če je lastnost *F* sama takšne oblike, da nujno ima neko drugo lastnost *G*, v posebnem primeru lastnost biti nujno identičen z nekim določenim predmetom. Dobro, ne bom razpravljal o sami formuli (4), ker sama po sebi za nobeno posamezno resnično izjavo o identiteti ne trdi, da je nujna. Saj sploh ne pove ničesar o *izjavah*. Za vsak *predmet x* in *predmet y* pravi, da če sta *x* in *y* isti predmet, potem je nujno, da sta *x* in *y* isti predmet. In to – mislim, če razmislimo o tem (vendar če kdo ne razmišlja tako, temu v prid tukaj ne bom argumentiral) – v resnici pomeni nekaj, kar se skoraj ne razlikuje od izjave (2). Ker je *x* po definiciji identitete edini predmet, ki je identičen z *x*, se mi zdi "$(y)(y = x \supset Fy)$" samo malo bolj gostobeseden način, kako povemo "Fx", in tako $(x)(y)(y = x \supset Fx)$ pove isto kot $(x)Fx$, ne glede na to, kaj je "*F*" – v posebnem primeru celo če "*F*" zastopa lastnost nujne identitete z *x*. Torej, če ima *x* to lastnost (nujne identitetne z *x*), jo trivialno ima vse, kar je identično z *x*, kakor trdi (4). Iz izjave (4) pa očitno lahko izpeljemo, da morajo biti različne partikularne izjave o identiteti nujne, kar pa potem velja za zelo paradoksalno posledico.

Wiginns pravi: "Kontingentne identitetne izjave nedvomno eksistirajo." Primer kontingentno identitetne izjave je, da je prvi poštni minister Združenih držav identičen z izumiteljem očal z dvojnimi lečami oziroma da sta oba identična s človekom, za katerega je *Saturday Evening Post* trdil, da je njegov ustanovitelj (mimogrede: sodim, da to zadnje *ni res*). Nekatere takšne izjave so očitno kontingentne. Da je en in isti človek izumil očala z dvojnimi lečami in delal kot poštni minister Združenih držav, je očitno kontingentno dejstvo. Kako lahko to uskladimo z resnico izjave (4)? Dobro, tudi to je zadeva, v katero se ne nameravam podrobno spuščati. O njej bom zelo dogmatičen. Mislim, da jo je dobro uredil Bertrand Russell s svojim pojmom doseg opisa. V skladu z Russellom lahko nekdo, na primer, pravilno reče, da avtor *Hamleta* morda ne bi napisal *Hamleta*, ali celo, da avtor *Hamleta* morda ne bi bil avtor *Hamleta*. Tukaj pa sedaj seveda ne zanikamo nujnosti identitete predmeta s samim seboj; ampak rečemo, da je za nekega določenega človeka res, da je dejansko bil edinstvena oseba, ki je napisala *Hamleta*, in, drugič, da ta človek, ki je dejansko bil človek, ki je napisal *Hamleta*, morda ne bi napisal *Hamleta*. Z drugimi besedami: če bi se

[**] V izvirniku sicer piše "Where *x* is any property at all", vendar Kripke na tem mestu govori o lastnosti.

Shakespeare odločil, da ne piše tragedij, morda ne bi napisal *Hamleta*. V teh okoliščinah ta človek, ki je dejansko napisal *Hamleta*, ne bi napisal *Hamleta*. Russell to vpelje s tem, da reče, da ima v takšni izjavi prvi nastop opisa "ta avtor *Hamleta*" širok doseg.[3] To je, da rečemo: "Ta avtor *Hamleta* ima sledečo lastnost: da morda ne bi napisal *Hamleta*." *Ne* trdimo, da velja sledeče, namreč, da avtor *Hamleta* ni napisal *Hamleta*, ker to ni res. To bi pomenilo, da bi se lahko zgodilo, da je nekdo napisal *Hamleta* in vendar ni napisal *Hamleta*, kar bi bilo protislovno. Nadalje, če pustimo ob strani podrobnosti Russellove formulacije, ki je odvisna od njegove teorije opisov, se zdi, da mora to razlikovanje vsebovati vsaka teorija opisov. Na primer, če bi kdo srečal harvardskega rektorja in ga imel za asistenta, bi morda rekel: "Harvardskega rektorja sem imel za asistenta." S tem pa ne meni, da ima za resnično sledečo propozicijo: "Harvardski rektor je asistent." To bi lahko, na primer, menil, če bi verjel, da je neke vrste demokratični sistem na Harvardu prišel tako daleč, da je njegov rektor sprejel delo asistenta. Verjetno pa to ni tisto, kar meni. Kar res meni, je, kakor je pokazal Russell, sledeče: "Nekdo je harvardski rektor, jaz pa sem ga imel za asistenta." V enem od Russellovih primerov nekdo reče: "Mislim sem, da je tvoja jahta dosti večja, kot je." Drugi pa mu odgovori: "Ne, moja jahta ni dosti večja, kot je."

Pod pogojem, da pojem modalnosti *de re*, in s tem pojem kvantificiranja v modalnih kontekstih, sploh ima kakšen smisel, imamo čisto primerno rešitev, s katero se izognemo paradoksom, če univerzalna kvantifikatorja v (4) zamenjamo z opisi, ker lahko iz tega izpeljemo samo to,[4] na primer v primeru očal z dvojnimi lečami, da obstaja človek, ki se mu je zgodilo oboje – da je izumil očala z dvojnimi lečami in da je bil prvi poštni minister Združenih držav –, in je nujno samoidentičen. Obstaja predmet *x*, ki je izumil očala z dvojnimi lečami, in po naključju tudi predmet *y*, ki je prvi poštni minister Združenih držav, in končno je nujno, da *x* je *y*. Kaj sta tukaj *x* in *y*? Tukaj sta tako *x* kot *y* Benjamin Franklin in gotovo je lahko nujno, da je ta identičen sam s sabo. Če torej sprejmemo Russellov pojem dosega, z opisi ni nobenih težav.[5] Jaz pa hočem tukaj samo

[3] Drugi nastop tega opisa ima ozek doseg.

[4] V Russellovi teoriji sledi $F(\iota x Gx)$ iz $(x)Fx$ in $(\exists!x)Gx$, pod pogojem, da ima opis v $F(\iota x Gx)$ za svoj doseg celoten kontekst (v Russellovi terminologiji iz leta 1905 ima "primarni nastop"). Samo v tem primeru je $F(\iota x Gx)$ "o" denotaciji določnega opisa "$\iota x Gx$". Če to pravilo apliciramo na (4), dobimo rezultat, ki je naveden v tekstu. Upoštevaj, da če ima v dvoumni obliki $\Box(\iota x Gx = \iota x Hx)$ vsaj eden od obeh opisov "primarni nastop", ta formula ne bo zatrdila nujnosti formule $\iota x Gx = \iota x Hx$, če imata oba opisa sekundarni nastop, pa jo bo. Tako morajo biti v jeziku brez eksplicitnih indikatorjev dosega opisi oblikovani z najožjim možnim dosegom – samo v tem primeru bo $\sim A$ negacija A, $\Box A$ necesizacija A in podobno.

[5] Prvotnejše razlikovanje z istim namenom je bilo seveda srednjeveško razlikovanje *de dicto – de re*. Da Russellovo razlikovanje dosega odstrani modalne paradokse, so pokazali številni logiki, še posebej Smullyan.

Da bi se izognil nesporazumu, naj poudarim, da seveda ne trdim, da Russellov pojem dosega reši Quinov problem "esencializma", kar pa pokaže, še posebej v povezavi s sodobnimi modelnoteoretskimi pristopi, je, da kvantificirani modalni logiki – zato da bi se izognila temu, da ima to, da je en in isti človek izumil očala z dvojnimi lečami in vodil prvo poštno ministrstvo, za nujno resnico – ni treba zanikati vseh primerkov oblike $(x)(y)(x = y \bullet \supset \bullet Fx \supset Fy)$ in tudi ne vseh primerkov oblike "$(x)(Gx \supset Ga)$" (kjer naj bo "a" zamenjan z nepraznim določnim opisom, čigar doseg je celota "Ga"). Zato da bi zagotovili te rezultate, ni treba privzeti Russellove kontekstualne definicije opisa; vendar morajo druge logične teorije, fregejanske ali drugačne, ki

dogmatično prekiniti s tem vprašanjem in preiti na vprašanje o imenih, ki ga postavi Wiggins. In Wiggins pravi, da bi morda sprejel rezultat in navaja, da ni, pod pogojem, da sta *a* in *b* lastni imeni, nič narobe. Potem pa to zavrne.

Kaj pa je poseben problem glede lastnih imen? Vsaj če kdo glede tega ni domač s filozofsko literaturo, o lastnih imenih naivno čuti nekaj, kar je podobno sledečemu. Prvič, če kdo reče "Cicero je bil govornik", potem ime "Cicero" v tej izjavi uporabi enostavno za to, da bi izbral nek določen predmet in da bi potem temu predmetu pripisal neko določeno lastnost, v tem primeru namreč nekemu določenemu človeku pripiše lastnost, da je bil govornik. Če kdo drug uporablja drugo ime, kakršno je, recimo, "Tulij", še vedno govori o istem človeku. Če kdo reče "Tulij je bil govorec", pripiše isto lastnost istemu človeku. Lahko rečemo tudi tako: dejstvo oziroma stanje stvari, ki je prikazano s to izjavo, je isto, če nekdo reče "Cicero je bil govorec" ali pa če nekdo reče "Tulij je bil govorec". Zdi se torej, da je funkcija imen *enostavno* v tem, da referirajo, ne pa da opišejo predmete s takšnimi lastnostmi kot "biti izumitelj očal z dvojnimi lečami" ali "biti prvi poštni minister". Zdi se, da Leibnizov zakon in zakon (1) ne velja samo v univerzalno kvantificirani obliki, ampak tudi v obliki "če $a = b$ in Fa, potem Fb", kjerkoli "*a*" in "*b*" stojita na mestu imen, "*F*" pa na mestu predikata, ki izraža neko pristno lastnost tega predmeta:

$$(a = b \cdot Fa) \supset Fb$$

Isti argument lahko ponovimo in sklepamo, kjer "*a*" in "b" zastopata katerikoli imeni, da "Če $a = b$, potem nujno $a = b$". In tako lahko tvegamo sklep: da – kadarkoli sta "*a*" in "*b*" lastni imeni – če *a* je *b*, potem je nujno, da *a* je *b*. Identitetne izjave med lastnima imenoma morajo biti nujne, če so resnične. To stališče je dejansko zagovarjala, na primer, Ruth Barcan Marcus v svojem članku o filozofski interpretaciji modalne logike.[6] V skladu s tem stališčem velja, da kadarkoli, na primer, nekdo pravilno izjavi identiteto med dvema imenoma, kot je, na primer, ta, da Cicero je Tulij, mora njegova izjava biti nujna, če je resnična. Takšen sklep pa *se zdi* očitno neresničen. (Sam imam, tako kot drugi filozofi,

jemljejo opise kot primitivne, nekako izraziti ista logična dejstva. Frege je pokazal, da je nek enostaven, neiteriran kontekst, ki vsebuje nek določni opis z ozkim dosegom, ki ne more biti interpretiran tako, kot da je "o" denotaciji tega opisa, lahko intepretiran tako, kot da je o njegovem "smislu". Nekateri logiki so se zanimali za vprašanje o pogojih, pod katerimi je, v nekem intenzionalnem kontekstu, nek opis z ozkim dosegom ekvivalenten opisu s širokim dosegom. Ena od odlik russellovske obravnave opisov v modalni logiki je, da odgovor na navedeno vprašanje (v grobem je odgovor ta, da je ta opis nek "togi označevalec" v smislu tega predavanja) potem pogosto sledi iz drugih postulatov kvantificirane modalne logike: nobeni posebni postulati niso potrebni – tako kot v Hintikkini obravnavi. Celo če jemljemo opise kot primitivne, so lahko posebne zahteve glede tega, kdaj je doseg nerelevanten, postavljene kot bolj osnovni zakoni.

[6] R. B. Marcus, "Modalities and intensional languages," v *Boston Studies in the Philosophy of Science*, zvezek 1 (New York: Humanities Press, 1963), str. 71 in dalje. Glej tudi Quinove "Comments" in razpravo, ki sledi. [Navedeni članek Marcusove je skupaj z omenjeno razpravo kot dodatkom objavljen tudi v zbirki njenih člankov *Modalities: Philosophical Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1993), str. 3-35. Kot drugi dodatek k temu članku v njeni zbirki nastopa še njen komentar Smullyanovega članka "Modality and Description", na katerega se v prejšnji opombi nanaša tudi Kripke.]

navado, da ko rečem, da "se zdi očitno neresnično", to pomeni, da "očitno je neresnično". Dejansko mislim, da je to stališče resnično, čeprav ne čisto v tej obliki, ki jo zagovarja ga. Marcus.) V vsakem primeru se zdi očitno neresnično. En primer je podal profesor Quine v svojem odgovoru profesorici Marcus na navedenem simpoziju: "Mislim, da kljub temu nasprotje med lastnimi imeni in opisi, kakor ga potegne profesorica Marcus, prinaša težave. Paradigma pripisovanja lastnih imen je etiketiranje. Planet Venero lahko nekega lepega večera etiketiramo z lastnim imenom 'Hesperus'. Isti planet lahko znova nekega dne pred sončnim vzhodom etiketiramo z lastnim imenom 'Phosphorus'." (Quine misli, da se je nekaj takšnega nekoč dejansko zgodilo.) "Ko končno odkrijemo, da smo dvakrat etiketirali isti planet, je naše odkritje empirično, in to ne zaradi tega, ker bi bila lastna imena opisi." Glede na povedano, se je za planet Venero, kakor so ga videli zjutraj, mislilo, da je zvezda in je bila imenovana "Danica" oziroma (da odpravimo vsako vprašanje o rabi opisa) je bila imenovana "Phosphorus". Za en in isti planet se je, če so ga videli zvečer, mislilo, da je druga zvezda, Večernica, imenovana pa je bila "Hesperus". Kasneje so astronomi odkrili, da sta bili Phosphorus in Hesperus eno in isto. Gotovo ne zaradi kakšnega apriornega sklepanja, ki bi jim morda omogočalo, da sklepajo, da Phosphorus je Hesperus. Dejansko bi se lahko na podlagi informacije, ki bi jo imeli, morda izkazalo tudi drugače. Zato, tako se sklepa, mora biti izjava "Hesperus je Phosphorus" običajna kontingentna, empirična resnica, ki bi lahko morda bila tudi drugačna, zato mora biti stališče, da so resnične izjave o identiteti med imenoma nujne, neresnično. Drug primer, ki ga Quine poda v knjigi *Word and Object*, je vzet od profesorja Schrödingerja, slavnega začetnika kvantne mehanike. Določeno goro lahko vidimo tako s Tibeta kot z Nepala. Ko so jo videli z ene strani, je bila imenovana "Gaurisanker", ko so jo videli z druge strani, je bila imenovana "Everest"; in kasneje je potem prišlo do empiričnega odkritja, da Gaurisanker *je* Everest. (Quine v nadaljevanju pravi, da sodi, da je ta primer dejansko geografsko napačen. Domnevam, da se glede geografske informacije ne bi smeli zanašati na fizike.)

Seveda, en možen odziv na ta argument je, da zanikamo, da so imena kot "Cicero", "Tulij", "Gaurisanker" in "Everest" v resnici lastna imena. Poglejte, lahko bi rekli (nekdo je to tudi rekel: njegovo ime je bilo "Bertrand Russell"), da ravno zato, ker so izjave kot "Hesperus je Phosphorus" in "Gaurisanker je Everest" kontingentne, lahko vidimo, da omenjena imena v resnici niso čisto referenčna. Vi niste, če uporabim frazo ga. Marcus, zgolj "etiketirali" nekega predmeta, dejansko ste ga opisali. Kaj kontingentno dejstvo, da Hesperus je Phosphorus, pomeni? Dobro, pomeni, da *ta* zvezda na določenem delu neba zvečer je *ta* zvezda na določenem delu neba zjutraj. Podobno kontingentno dejstvo, da Guarisanker je Everest, pomeni, da je ta gora, ki jo gledamo s takšnega in takšnega kota v Nepalu, ta gora, ki jo gledamo z drugega takšnega in takšnega kota v Tibetu. Zato so lahko takšna imena kot "Hesperus" in "Phosphorus" samo okrajšave za opise. Termin "Phosphorus" *mora* pomeniti "ta

zvezda, ki jo vidimo ...” oziroma (bodimo pazljivi, ker se je dejansko izkazalo, da ni zvezda) “to *nebesno telo*, ki ga vidimo s takšne in takšne pozicije ob tem in tem času zjutraj”, ime “Hesperus” pa mora pomeniti “to nebesno telo, ki ga vidimo na takšni in takšni poziciji ob tem in tem času zvečer”. Torej, sklepa Russell, če hočemo rezervirati termin “ime” za stvari, ki v resnici zgolj imenujejo nek predmet, ne da bi ga opisale, so edina prava lastna imena, ki jih lahko imamo, imena naših lastnih neposrednih čutnih podatkov, predmetov naše lastne “neposredne seznanjenosti”. Edina takšna imena, ki nastopajo v jeziku, so demonstrativi, kot sta “to” in “tisto”. In zlahka vidimo, da je ta zahteva po nujnosti identitete, ki je razumljena tako, da izvzame identitete med imeni iz vsakega predstavljivega dvoma, lahko zagotovljena samo za demonstrativna imena neposrednih čutnih podatkov; kajti samo v takšnih primerih je lahko neka izjava o identiteti med dvema različnima imenoma v splošnem imuna pred kartezijanskim dvomom. Obstajajo tudi druge stvari, ki jih je Russell včasih dopuščal kot predmete seznanjenosti, na primer sebstvo; tu se nam ni treba spuščati v podrobnosti. Drugi filozofi (na primer ga. Marcus v svojem odgovoru, vsaj v javni razpravi, kakor se je spominjam – ne vem, če je to šlo v tisk, tako da to nemara ne bi smelo biti “etiketirano” njej[7]) so rekli: “Če so imena v resnici samo etikete, pristne etikete, potem bi nam dober slovar lahko povedal, da so imena istega predmeta.” Imate nek predmet *a* in nek predmet *b* z imenoma “John” in “Joe”. Potem bi vam v skladu z ga. Marcusovo nek slovar lahko povedal, ali sta ali nista “John” in “Joe” imeni istega predmeta. Seveda ne vem, kaj bi lahko naredili idealni slovarji, zdi pa se, da običajna lastna imena ne izpolnijo te zahteve. V primeru običajnih lastnih imen gotovo lahko pridete do čisto empiričnih odkritij, recimo, da Hesperus je Phosphorus, čeprav smo mislili drugače. Lahko smo v dvomih, ali Gaurisanker je Everest in ali je Cicero dejansko Tulij. Sedaj bi lahko celo odkrili, da smo se pri predpostavki, da Hesperus je Phosphorus, zmotili. Mogoče so se astronomi zmotili. Tako se zdi, da je to stališče napačno in če z imenom ne mislimo kakšnega umetnega pojma imen kot Russell, ampak lastno ime v običajnem smislu, potem lahko obstajajo kontingentne identitetne izjave, v katerih so uporabljena lastna imena, nasprotno stališče pa se zdi očitno napačno.

V nedavni filozofiji so kot primere kontingentnih identitetnih izjav izpostavili veliko drugih identitetnih izjav, ki se nemara razlikujejo od vseh vrst, ki sem jih omenil. Ena od njih je, na primer, izjava “Toplota je gibanje molekul”. Prvič, predpostavlja se, da je to odkrila znanost. Predpostavilo se je, da so empirični znanstveniki v svojih raziskavah odkrili (in, predpostavljam, da so), da je zunanji pojav, ki ga imenujemo “toplota”, dejansko molekularno nihanje. Drug primer takšnega odkritja je, da je voda H_2O, še nadaljnji primeri pa so, da je zlato

[7] Smelo bi biti. Glej njeno opazko v *Boston Studies in the Philosophy of Science*, zvezek 1, str. 115, v razpravi, ki sledi omenjenemu članku. [Glej navedeni odlomek tudi v ponatisu te razprave “Modalities and Intensional Language: Discussion” v Marcusove knjigi *Modalities: Philosophical Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1993), str. 33-34.]

element s takšnim in takšnim atomskim številom, da je svetloba tok fotonov in tako dalje. Vse to so – v nekem smislu izraza "identitetna izjava" – identitetne izjave. Drugič, mislili so, da so to očitno kontingentne identitetne izjave, samo zato ker so to bila znanstvena odkritja. Navsezadnje bi se lahko za toploto izkazalo, da ni gibanje molekul. Predlagane so bile tudi alternativne teorije toplote, na primer kalorična teorija toplote. Če bi bile te teorije toplote pravilne, potem toplota ne bi bila gibanje molekul, ampak neka substanca, ki bi preplavljala vroče telo, imenovana "toplotnost". In stvar smeri znanosti in ne kakšne logične nujnosti je bila, da se je za eno teorijo izkazalo, da je pravilna, in da se je za drugo teorijo izkazalo, da je nepravilna.

Tako, tukaj imamo znova navidez drug preprost primer kontingentne identitetne izjave. Zanj se je predpostavljalo, da je zelo pomemben primer zaradi njegove povezave s problemom duh-telo. Bilo je mnogo filozofov, ki so hoteli biti materialisti in materialisti v neki posebni obliki, ki je danes poznana kot "identitetna teorija". V skladu s to teorijo je neko določeno mentalno stanje, kot je to, da je neka oseba v stanju bolečine, identično z nekim določenim stanjem njenih možganov (oziroma nemara, v skladu z nekaterimi teoretiki, s stanjem njenega celotnega telesa), v vsakem primeru pa z nekim določenim materialnim oziroma živčnim stanjem njenih možganov oziroma telesa. In tako bi bilo v skladu s to teorijo to, da sem, če sem, v tem trenutku v stanju bolečine, identično s tem, da je v nekem določenem stanju moje telo oziroma moji možgani. Drugi so ugovarjali, da to ne more biti res, ker si navsezadnje lahko zamislimo, da bi moja bolečina eksistirala, celo če to stanje mojega telesa ne bi. Nemara bi si lahko zamislili, da sploh ne bi bil utelešen in bi še vedno bil v stanju bolečine, ali pa bi si, obratno, lahko zamislili, da bi moje telo eksistiralo in bi bilo v prav istem stanju, celo če ne bi bilo nobene bolečine. Dejansko bi si lahko zamislili, da bi bilo v tem stanju, celo če tako rekoč sploh ne bi bilo nobenega duha "za njim". Običajni odgovor je priznal, da bi se vse to lahko zgodilo, vendar je to nerelevantno za identiteto med mentalnim in fizikalnim stanjem. Rečeno je bilo, da je ta identiteta zgolj še ena kontingentna znanstvena identifikacija, ki je podobna identifikaciji toplote z gibanjem molekul ali pa vode s H_20. Ravno tako, kakor si lahko zamislimo toploto brez vsakega molekularnega gibanja, si lahko zamislimo neko mentalno stanje brez vsakega ustreznega možganskega stanja. Toda: kakor prvo dejstvo ne škoduje identifikaciji toplote in gibanja molekul, tako drugo dejstvo sploh ne škoduje identifikaciji nekega mentalnega stanja z ustreznim možganskim stanjem. In tako so mnogi filozofi zadnjega časa temu, da lahko obstajajo kontingentne identitetne izjave te oblike, pripisovali velik pomen za naše teoretsko razumevanje problema duh-telo.

Da končno pojasnim, kaj *sam* mislim – v nasprotju s tem, kar se zdi, in s tem, kar mislijo drugi –, mislim, da so v obeh primerih, v primeru imen in v primeru teoretskih identifikacij, identitetne izjave nujne in ne kontingentne. To se pravi, da so te izjave, če so *resnične*, nujne; seveda neresnične identitetne izjave niso

nujne. Kako je lahko možno, da kdo zagovarja takšno stališče? Nemara mi ne bo uspelo podati celotnega odgovora na to vprašanje, čeprav sem prepričan, da je to stališče resnično. Da pa bi začel z odgovorom, naj naredim nekaj razlikovanj, ki jih nameravam uporabiti. Prvo je razlikovanje med *togim* in *netogim označevalcem*. Kaj pomenita ta termina? Kot primer nekega netogega označevalca lahko podam izraz, kot je "izumitelj očal z dvojnimi lečami". Predpostavimo, da je bil Benjamin Franklin tisti, ki je izumil očala z dvojnimi lečami, tako da "izumitelj očal z dvojnimi lečami" označuje oziroma referira nekega določenega človeka, namreč Benjamina Franklina. Vendar si lahko zlahka predstavljamo, da bi ta svet lahko bil drugačen, da bi v drugih okoliščinah nekdo drug še pred Benjaminom Franklinom prišel do tega izuma, v tem primeru bi bil *on* izumitelj očal z dvojnimi lečami. Tako je v tem smislu izraz "izumitelj očal z dvojnimi lečami" netog: V določenih okoliščinah bi bil izumitelj očal z dvojnimi lečami en človek; v drugih okoliščinah bi bil izumitelj očal z dvojnimi lečami drug človek. V nasprotju s tem obravnavajmo izraz "kvadratni koren števila 25". Neodvisno od empiričnih dejstev lahko podamo aritmetični dokaz, da je kvadratni koren števila 25 število 5, ker pa smo to dokazali matematično, je to, kar smo dokazali, nujno. Če sploh razmišljamo o številih kot bitnostih – naj predpostavimo, vsaj za namen tega predavanja, da to naredimo –, potem izraz "kvadratni koren števila 25" nujno označuje določeno število, namreč 5. Takšen izraz imenujem "*togi* označevalec". Nekateri filozofi mislijo, da kdorkoli, ki sploh uporablja pojma togi oziroma netogi označevalec, s tem že pokaže, da je žrtev določene zmede oziroma ni pozoren na določena dejstva. Kaj menim z izrazom "togi označevalec"? Menim nek termin, ki označuje isti predmet v vseh možnih svetovih. Da preprečim določeno pomoto, ki gotovo ni moja, ne uporabljam izraza "bi lahko označeval kak drug predmet", da bi se nanašal na dejstvo, da bi lahko ta jezik uporabljali drugače. Na primer, izraz "izumitelj očal z dvojnimi lečami" bi lahko prebivalci tega planeta vedno uporabljali za nanašanje na tistega človeka, ki je podkupil Hadleyburg.[*] Tako bi bilo, če, prvič, ljudje na tem planetu ne bi govorili slovenščine[**], ampak kakšen drug jezik, ki fonetično sovpada s slovenščino[***], in če bi, drugič, v tem jeziku izraz "izumitelj očal z dvojnimi lečami" pomenil "človek, ki je podkupil Hadleyburg". Potem bi se seveda v njihovem jeziku nanašal na kogarkoli, ki bi dejansko podkupil Hadleyburg v tej protidejstveni situaciji. To ni tisto, kar menim. Kar menim s tem, ko rečem, da bi se lahko nek opis nanašal na nekaj drugega, je, da bi lahko v *našem* jeziku, kakor ga *uporabljamo* pri opisovanju neke protidejstvene situacije, obstajal nek drug predmet, ki bi izpolnil opisne pogoje, ki jih *mi* podajamo za referenco. Tako, na primer, če govorimo o drugem možnem svetu oziroma o neki protidejstveni situaciji, uporabljamo frazo "izumitelj očal z dvojnimi lečami" za nanašanje na kogarkoli, ki bi v tej protidejstveni situaciji izumil očala z dvojnimi

[**] *The Man That Corrupted Hadleyburg* je naslov ene od knjig Marka Twaina.
[***] V izvirniku "English".
[***] V izvirniku "with English".

lečami, ne pa na osebo, ki bi jo ljudje *v* tej protidejstveni situaciji imenovali "izumitelj očal z dvojnimi lečami". *Ti ljudje* bi morda lahko govorili nek drug jezik, ki fonetično sovpada s slovenščino[*], v katerem je "izumitelj očal z dvojnimi lečami" uporabljen na drugačen način. Tukaj se *ne* ukvarjam s tem vprašanjem. Kar se tega tiče, bi lahko bili gluhonemi ali pa sploh ne bi bili ljudje. (Tudi če ljudje ne bi obstajali, bi še vedno lahko obstajal izumitelj očal z dvojnimi lečami – bog ali hudič bi zadostoval.)

Drugič, ko govorim o pojmu togega označevalca, s tem ne mislim, da iz tega pojma sledi, da mora predmet, na katerega se nanaša, eksistirati v vseh možnih svetovih, to je, da mora nujno obstajati. Nekatere stvari, nemara matematične bitnosti, kot so pozitivna cela števila, če sploh eksistirajo, nujno eksistirajo. Nekateri ljudje so menili, da bog eksistira in da nujno eksistira; drugi, da kontingentno eksistira; spet drugi, da kontingentno ne eksistira; in drugi, da nujno ne eksistira:[8] v igri so bile vse štiri izbire. V vsakem primeru pa, ko uporabim pojem togega označevalca, s tem ne impliciram, da predmet, na katerega se nanaša, nujno eksistira. Vse, kar menim, je, da v vsakem možnem svetu, kjer omenjeni predmet *res* eksistira, v vsaki situaciji, kjer *bi* ta predmet eksistiral, uporabimo omenjeni označevalec za to, da označimo ta predmet. V situaciji, kjer ta predmet ne obstaja, bomo rekli, da ta označevalec nima referenta in da omenjeni predmet, ki je tako označen, ne eksistira.

Kot sem rekel, za mnoge filozofe je prav pojem togega označevalca problematičen *per se*. In ugovor teh ljudi bi lahko navedli tako, kakor sledi: Poglej, govoriš o situacijah, ki so protidejstvene, to se pravi, da govoriš o drugih možnih svetovih. Ti svetovi pa so navsezadnje popolnoma nepovezani z aktualnim svetom, ki ni samo še eden možni svet; je aktualni svet. Tako moraš – preden sploh govoriš o, recimo, nekem takšen predmetu, kot je Richard Nixon, v drugem možnem svetu – povedati, kateri predmet v tem drugem možnem svetu bi *bil* Richard Nixon. Pogovorimo se o situaciji, v kateri bi bil, kakor bi *vi* rekli, Richard Nixon član SDS[**]. Gotovo je član SDS, o katerem govorite, nekdo, ki ima mnogo svojih lastnostih zelo drugačnih od Nixona. Preden sploh lahko rečemo, ali bi ta človek bil Richard Nixon ali ne, moramo postaviti kriterije identitete preko možnih svetov. Tukaj so ti drugi možni svetovi. V njih obstajajo vseh vrst predmeti z drugačnimi lastnosti, kot jih ima katerikoli aktualni predmet. Nekateri od teh predmetov so Nixonu podobni na te načine, nekateri od njih na druge načine. No, kateri od teh predmetov je Nixon? Podati moramo kakšen kriterij istovetnosti. In to kaže, kako prav pojem togega označevalca vodi v nek

[**] V izvirniku "with English".

[8] Če ne obstaja nikakršno božanstvo, in še posebej, če je neeksistenca nekega božanstva *nujna*, je dvomljivo, ali lahko uporabimo "on", da bi se nanašali na neko božanstvo. Uporabo v tekstu moramo vzeti nedobesedno.

[**]* Gre za levičarsko organizacijo *Students for a Democratic Society* (SDS), ustanovljeno v začetku šestdesetih let, ki je, med drugim, aprila 1965 sklicala pohod na Washington proti vojni v Vietnamu. *Študenti za demokratično družbo* je odigrala tudi ključno vlogo v študentskih protestih na *Columbia University* leta 1968.

krog. Predpostavimo, da neko določeno število označimo kot število planetov. Potem – če je to, tako rekoč, naš favoriziran način označevanja tega števila – bomo v vsakem drugem možnem svetu morali vsako število, ki je število planetov, identificirati s številom 9, ki je število planetov v aktualnem svetu. Tako – to so dokazovali številni filozofi, implicitno, na primer, Quine in eksplicitno mnogi drugi na njegovi sledi – v resnici ne moremo vprašati, ali je nek označevalec tog ali netog, ker najprej potrebujemo nek kriterij identitete preko možnih svetov. Po najbolj skrajnem stališču – ker so možni svetovi tako nepovezani z našim lastnim – v resnici sploh ne moremo reči, da je kakšen predmet v njih *isti* kot nek predmet, ki eksistira sedaj, ampak samo, da obstajajo predmeti, ki so bolj ali manj podobni stvarem v aktualnem svetu. V resnici naj torej ne bi govorili o tem, kar naj bi bilo v drugem možnem svetu resnično o Nixonu, ampak samo o tem, kakšni Nixonovi "dvojniki" bi obstajali (ta termin uporablja David Lewis[9]). Nekateri ljudje v drugih možnih svetovih imajo pse, ki jih imenujejo "Checkers"[*]. Drugi podpirajo ABM[**], nimajo pa psa, ki ga imenujejo Checkers. Obstajajo različni ljudje, ki so bolj ali manj podobni Nixonu, za nobenega od njih pa v resnici ne moremo reči, da je Nixon; so samo Nixonovi *dvojniki*, vi pa – glede na to, kateri je v skladu z vašim najljubšim kriterijem najbolj podoben Nixonu – izberete, kateri je najboljši dvojnik. Takšna stališča so na široko razširjena tako med zagovorniki kvantificirane modalne logike kot med njenimi nasprotniki.

Za vsa ta govorjenja se mi zdi, da jemljejo metaforo o možnih svetovih na nek način mnogo preresno. Zdi se, kot da bi bil "možni svet" podoben tuji deželi ali pa oddaljenemu planetu tam nekje. Zdi se, kot da skozi teleskop nejasno vidimo različne igralce na tem oddaljenem planetu. Dejansko se zdi stališče Davida Lewisa najbolj sprejemljivo, če kdo jemlje to sliko dobesedno. Nihče daleč stran, na drugem planetu, ne more biti absolutno identičen z nekom tukaj. Toda celo če imamo kakšne čarobne metode transportacije za prestavljanje ene in iste osebe s planeta na planet, v resnici potrebujemo nek epistemološki kriterij identitete, da bi bili sposobni reči, ali je nekdo na tem oddaljenem planetu ista oseba kot nekdo tukaj.

Vse to se mi zdi nek popolnoma zavajajoč način gledanja na stvari. Gre za stališče, da morajo biti protidejstvene situacije opisane čisto kvalitativno. Tako, na primer, ne moremo reči: "Če bi le Nixon dal zadostno podkupnino senatorju X, bi spravil Carswella[***] skozi," kajti to se nanaša na določena človeka, na Nixona in Carswella, in govori o tem, katere stvari bi bile resnične zanju v neki

[9] David K. Lewis, "Counterpart theory and quantified modal logic", *Journal of Philosophy* 65 (1968), str. 113 in dalje.

[**] Checkers je bil koker španjel Richarda Nixona.

[**]* Sporazum o protibalističnih izstrelkih *Anti-Ballistic Missile Treaty* (ABM) sta Sovjetska zveza in Združene države Amerike podpisali leta 1972, ko je bil predsednik ZDA Richard Nixon.

[**]** Richard Nixon je leta 1970 predlagal Georga Harrolda Carswella za člana vrhovnega sodišča Združenih držav, senat pa je njegovo nominacijo zavrnil s 45 glasovi za in 51 proti.

protidejstveni situaciji. Namesto tega moramo reči: "Če bi nek človek, ki ima takšne in takšne lase in ima takšne in takšne politične nazore, dal podkupnino nekemu človeku, ki je bil senator in je imel takšne in takšne druge kvalitete, potem bi bil potrjen nek človek, ki je bil sodnik na jugu in je imel mnogo drugih kvalitet, enakih kot Carswell." Z drugimi besedami, protidejstvene situacije moramo opisati čisto kvalitativno in potem vprašati: "Če ta situacija vsebuje ljudi in stvari s takšnimi in takšnimi kvalitetami, kateri od teh ljudi je Nixon (oziroma njegov dvojnik), kateri Carswell (oziroma njegov dvojnik) in tako naprej?" To se mi zdi napačno. Kdo nas bo odvrnil od tega, da rečemo "Nixon bi morda spravil Carswella skozi, če bi naredil določene stvari"? Govorimo *o Nixonu* in sprašujemo, kaj bi bilo v določenih protidejstvenih situacijah resnično *zanj*. Rečemo lahko, da če bi Nixon počel to in to, bi bil namesto njega za predsednika ZDA izvoljen Humphrey. Tisti, ki jim nasprotujem, bi argumentirali: "Ja, toda kako ugotoviš, ali je ta človek, o katerem govoriš, dejansko Nixon?" To bi tudi zares težko ugotovili, če bi celotno situacijo opazovali skozi teleskop, tega pa tu ne počnemo. Možni svetovi niso nekaj, na kar bi aplicirali takšno epistemološko vprašanje. In če je fraza "možni svetovi" tista, ki komurkoli da misliti, da bi takšno vprašanje apliciral, bi moral samo opustiti to frazo in uporabiti kakšen drug izraz, recimo "protidejstvena situacija", ki bi morda bil manj zavajajoč. Če rečemo: "Če bi Nixon podkupil takšnega in takšnega senatorja, bi Nixon spravil Carswella skozi," je to, kar *je dano* prav v tem opisu te situacije, to, da je to neka situacija, v kateri govorimo o Nixonu in o Carswellu in o nekem takšnem in takšnem senatorju. In zdi se, da lahko prav tako, kakor ugovarjamo *postuliranju* [*stipulating*] tega, da govorimo o določenih ljudeh, ugovarjamo postuliranju tega, da govorimo o določenih *lastnostih*. Zagovorniki drugega stališča jemljejo govor o določenih kvalitetah kot neproblematičen. Ne rečejo: "Kako vemo, da je ta kvaliteta (v drugem možnem svetu) kvaliteta rdečosti?" Govorjenje o določenih *ljudeh* pa je za njih problematično. Sam pa ne vidim, da bi imeli kaj več razlogov za ugovarjanje v enem, ne pa tudi v drugem primeru. Menim, da tovrstni ugovori v resnici izvirajo iz ideje o možnih svetovih, ki naj bi eksistirali tam nekje, opazujemo pa jih lahko skozi poseben teleskop. Še bolj problematično je stališče Davida Lewisa. V skladu z Lewisom velja, da ko rečemo: "V določenih okoliščinah bi Nixon spravil Carswella skozi," v resnici menimo: "Nek človek, ki ni Nixon, mu je pa zelo podoben, bi spravil nekega sodnika, ki ni Carswell, mu je pa zelo podoben, skozi." Morda je tako, da bi lahko nek človek, ki je zelo podoben Nixonu, spravil skozi nekega človeka, ki je zelo podoben Carswellu. Toda *to* ne bi poskrbelo niti za Nixona niti za Carswella, prav tako ne bi prignalo Nixona samega do tega, da bi rekel: "*Jaz* naj bi naredil to in to, da bi spravil Carswella skozi." Vprašanje je, ali bi v določenih okoliščina *sam* Nixon lahko spravil *Carswella* skozi. In mislim, da je navedeni ugovor osnovan na zavajajoči sliki.

Namesto tega lahko čisto brez težav govorimo o togih in netogih označevalcih. Še več, zanje imamo enostaven intuitiven test. Rečemo, na primer, lahko, da bi

število planetov morda bilo drugačno od dejanskega števila planetov. Morda bi jih bilo, na primer, samo sedem. Rečemo lahko, da bi morda bil izumitelj očal z dvojnimi lečami nekdo drug, ne pa človek, ki je *dejansko* izumil očala z dvojnimi lečami.[10] Ne moremo pa reči, da bi kvadratni koren od 81 morda bilo neko drugo število, kot dejansko je, kajti to število mora biti ravno 9. Če ta intuitivni test apliciramo na lastna imena, kakršno je, na primer, "Richard Nixon", se zdi, da se bo zanje izkazalo, da so togi označevalci. Prvič, celo če govorimo o protidejstveni situaciji, v kateri za Nixona predpostavljamo, da je naredil drugačne stvari, domnevamo, da še vedno govorimo prav o Nixonu. Rečemo: "Če bi Nixon podkupil določenega senatorja, bi spravil Carswella skozi," in domnevamo, da se z "Nixon" in "Carswell" nanašamo na prav ista človeka kot v aktualnem svetu. In zdi se, da ne moremo reči "Nixon bi morda bil nek drug človek, kot dejansko je", razen, seveda, če bi to menili metaforično. Morda bi bil neke druge *vrste* oseba (če verjamete v svobodno voljo in v to, da ljudje niso podkupljivi po naravi). Morda bi si mislili, da je ta izjava v tem smislu resnična, toda Nixon v drugem, dobesednem smislu ne bi mogel biti neka druga oseba, kot dejansko je, četudi bi bil Humphrey sedemintrideseti predsednik Združenih držav. Tako je fraza "ta sedemintrideseti predsednik" netoga, "Nixon" pa, tako se zdi, tog.

Naj, preden se vrnem k vprašanju identitetnih izjav, izpostavim še eno razlikovanje. To razlikovanje je zelo temeljno in ga je tudi težko razbrati. V nedavni razpravi je veliko filozofov, ki so razpravljali o smiselnosti različnih kategorij resnic, obravnavalo te kategorije resnic kot identične. Nekateri od tistih, ki jih imajo za identične, jih hrupno zagovarjajo, drugi pa, kot Quine, pravijo, da so vse identično brez pomena. Običajno pa se jih ne razlikuje. To so kategorije kot "analitično", "nujno", "*a priori*" in včasih celo "gotovo". Ne bom govoril o vseh, ampak samo o pojmih apriornosti in nujnosti. Zelo pogosto ju imajo za sinonima. (Mnogo filozofov ne bi smeli opisati kot tistih, ki jih imajo za sinonima; ti jih enostavno *uporabljajo* izmenjaje.) Sam jih hočem razlikovati. Kaj menimo s tem, ko za neko izjavo rečemo, da je *nujna*? Enostavno menimo, da je omenjena izjava, prvič, resnična, in, drugič, da ne bi moglo biti drugače. Ko

[10] Nekateri filozofi mislijo, da so določni opisi v slovenščini [*in English*] dvoumni, da včasih "ta izumitelj očal z dvojnimi lečami" togo označuje človeka, ki je dejansko izumil očala z dvojnimi lečami. Ne povsem prepričan se nagibam k zavrnitvi tega stališča, ki je oblikovano kot teza o slovenščini [*about English*] (v nasprotju z nekim možnim hipotetičnim jezikom), vendar o tem tukaj ne bom argumentiral.
Kar bi rad omenil, je, da, v nasprotju z nekaterimi mnenji, ta domnevna dvoumnost ne more nadomestiti russellovskega pojma doseg opisa. Obravnavajmo naslednji stavek: "Število planetov bi lahko nujno bilo sodo." Ta stavek gotovo lahko beremo tako, kakor da izraža neko resnico, da če bi obstajalo osem planetov, bi bilo število planetov nujno sodo. Vendar bo ta izjava brez razlikovanj dosega neresnična tako ob "referencialnem" (togem) kot ob netogem branju tega opisa. (Ker je število planetov 9, togo branje privede do neresničnosti tega, da bi 9 lahko bilo nujno sodo.)
"Togo" branje je ekvivalentno russellovskemu primarnemu nastopu, netogo branje pa najbolj notranjemu dosegu – nekateri so, sledeč Donnellanu, nemara površno, to branje imenovali "atributivna" raba. S tem pa so zanemarili možnost vmesnega dosega, v navedenem primeru nameravano branje $\Diamond \Box$ (število planetov je sodo) ne naredi opisa $\Box$ (število planetov je sodo) niti za najširšega niti za najožjega možnega.

rečemo, da je nekaj *kontingentno* resnično, menimo, da čeprav je dejansko tako, bi se lahko zgodilo, da bi bile stvari drugačne. Če hočemo to razliko pripisati kakšni filozofski panogi, bi jo morali pripisati metafiziki. V nasprotju s tem obstaja pojem *apriorne resnice*. Za apriorno resnico velja tista, za katere resničnost lahko *vemo* neodvisno od vsega izkustva. Upoštevajte, da to samo po sebi še ne pove ničesar o vseh možnih svetovih, razen če to ne postane del definicije. Vse, kar pove, je, da lahko neodvisno od vsega izkustva vemo, da je resnična o aktualnem svetu. Morda po kakšnem filozofskem argumentu iz našega védenja – neodvisno od izkustva – sledi, da če je nekaj resnično o aktualnem svetu, moramo vedeti, da je resnično tudi o vseh možnih svetovih. Če pa hočemo to vpeljati, potrebujemo kakšen filozofski argument. *Ta* pojem, če bi ga pripisali kakšni filozofski panogi, pa ne pripada metafiziki, ampak epistemologiji. Opraviti ima z načinom, kako lahko za določene stvari vemo, da so dejansko resnične. Vendar bi se seveda lahko zgodilo, da je vse, kar je nujno, nekaj, kar lahko vemo *a priori*. (Mimogrede: upoštevajte, da ima tako definiran pojem apriorne resnice v sebi še *drugo* modalnost: Zanjo *lahko* vemo neodvisno od vsega izkustva. Je nekoliko kompliciran, ker tukaj obstaja nekakšna dvojna modalnost.) Ne bom imel časa, da bi ta pojma tukaj nadrobno raziskal, toda ena stvar, ki jo lahko takoj opazimo, je, da ta dva pojma nikakor nista trivialno enaka. Če imata enak obseg, lahko to vpeljemo samo s kakšnim filozofskim argumentom. Kakor je navedeno, pripadata različnima področjema filozofije. Eden ima nekaj opraviti z *védenjem*, s tem, kaj lahko na določen način vemo o *aktualnem* svetu. Drugi ima opravka z *metafiziko*, s tem, kako *bi lahko* bil ta svet dan; če je tako, kot je, bi lahko bilo še kako drugače? Jaz menim, da pravzaprav noben razred izjav ni vsebovan v drugem. Tukaj pa se moramo pogovoriti o sledečem: Je vse, kar je nujno, nekaj, kar lahko vemo *a priori* oziroma vemo *a priori*? Obravnavajmo sledeči primer: Goldbachova domneva. Ta pravi, da je vsako sodo število vsota dveh praštevil. To je matematična izjava, in če je resnična, mora biti nujna. Gotovo ne bi mogli reči, da čeprav je dejansko vsako sodo število vsota dveh praštevil, bi lahko obstajalo kakšno posebno število, ki bi bilo sodo in ne bi bilo vsota dveh praštevil. Kaj bi to pomenilo? Po drugi strani pa ne poznamo odgovora na vprašanje, ali dejansko *je* vsako sodo število vsota dveh praštevil, in trenutno nimamo nikakršne metode, da bi odločili o tem. Tako da gotovo ne vemo, niti *a priori* in celo niti *a posteriori*, da je vsako sodo število vsota dveh praštevil. (Dobro, nekaj evidence nam nemara nudi to, da še nismo našli protiprimera.) Vendar gotovo na noben način ne vemo *a priori*, da je vsako sodo število dejansko vsota dveh praštevil. Seveda pa navedena definicija pravi ravno "*lahko* vemo neodvisno od izkustva" in kdo bi lahko rekel, da je res, da *bi* to *lahko* vedeli neodvisno od izkustva. Težko je natančno ugotoviti, kaj ta trditev pomeni. Lahko bi bilo tako. To bi po eni strani morda pomenilo, da če bi to bilo resnično, bi to lahko *dokazali*. Ta trditev je gotovo napačna, če jo na splošno apliciramo na matematične izjave, delovati pa moramo znotraj nekega fiksnega sistema. To je tisto, kar je dokazal Gödel. In celo če s tem menimo nek

"intuitiven dokaz v splošnem", bi se morda zgodilo (to stališče je vsaj tako jasno in tako verjetno kot nasprotno), da čeprav je izjava resnična, človeški um tega na noben način ne bi mogel nikoli dokazati. Seveda je en način, kako bi bil to sposoben dokazati nek *neskončni* um – tako da bi drugega za drugim pregledal vsako naravno število in jih preveril. V tem smislu se za to seveda nemara ve *a priori*, vendar pa lahko to ve samo nek neskončni um, kar pa potem vodi v druga zapletena vprašanja. Nočem razpravljati o vprašanjih glede možnosti tega, da bi kdo izvedel neko neskončno število dejanj, s katerimi bi drugo za drugo pregledal vsako število. O tem je bilo napisano ogromno filozofske literature: Nekateri so navajali, da je to logično nemogoče; nekateri, da je logično možno; nekateri pa ne vedo. Najpomembnejše je, da ni trivialno, da lahko kdo neko takšno izjavo, ravno zato ker je nujna, ve *a priori*. Preden odločimo, da kdo zanjo lahko ve tako, potrebujemo kakšno upoštevanja vredno pojasnitev. In tako vidimo, da celo če je vse, kar je nujno, v nekem smislu *a priori*, tega ne bi smeli vzeti kot trivialno zadevo definicije. To je vsebinska filozofska teza, ki potrebuje nekaj dela.

Drug primer, ki bi ga lahko podali, je povezan s problemom esencializma. Tukaj je pult. Vprašanje, ki je bilo v filozofiji pogosto postavljeno, je: Katere so njegove bistvene lastnosti? Katere lastnosti – razen trivialnih, kot je samoidentičnost – so takšne, da jih ta predmet, če eksistira, mora imeti,[11] oziroma so takšne, da če jih nek predmet ne bi imel, ne bi bil ta predmet?[12] Na primer: to, da je narejen iz lesa in ne iz ledu, bi morda bila neka bistvena lastnost tega pulta. Vzemimo šibkejšo izjavo, da ni narejen iz ledu. To nam omogoča tako močno argumentacijo, kot jo potrebujemo, nemara celo tako dramatično. Predpostavimo, da je ta pult dejansko narejen iz lesa, in se vprašajmo, ali bi lahko bil prav ta pult prav od začetka svoje eksistence narejen iz ledu, recimo zamrznjen iz vode iz Temze? Imamo močan občutek, da *ne* bi mogel biti, čeprav bi gotovo kdo lahko dejansko naredil neko mizo iz vode iz Temze, tako da bi jo s pomočjo kakšnega procesa zamrznil in jo postavil prav na to mesto, kjer stoji ta stvar. Če bi kdo naredil tako, bi seveda naredil nek *drug* predmet. To ne bi bil *prav ta pult*, in tako ne bi bilo primera, v katerem bi bil iz ledu oziroma iz vode iz Temze narejen prav

[11] Ta definicija je običajna formulacija pojma bistvena lastnost, vendar moramo narediti izjemo za eksistenco samo: po dani definiciji bi bila eksistenca trivialno bistvena. Eksistenca je za nek predmet nujna, samo če ta predmet nujno eksistira. Nemara obstajajo še druge izbrane lastnosti, ki vsebujejo eksistenco, za katere je ta definicija prav tako sporna. (Za to pripombo se zahvaljujem Michaelu Slotu.)

[12] Omenjena stavka podajata ekvivalentni definiciji pojma nujna lastnost, ker je $\Box((\exists x)(x = a) \supset Fa)$ ekvivvalentno z $\Box(x)(\sim Fx \supset x \neq a)$. Druga formulacija je vsekakor bila močna vzpodbuda za teorije o "identifikaciji preko možnih svetov". Ker predlaga, da obravnavamo "nek predmet *b* v drugem možnem svetu" in preverimo, ali ga lahko identificiramo z *a*, tako da se vprašamo, ali mu manjka kakšna bistvena lastnost *a*-ja. Naj torej poudarim, da čeprav je neka bistvena lastnost (trivialno) neka lastnost, brez katere nek predmet ne more biti *a*, iz tega nikakor ne sledi, da bistvene, čisto kvalitativne lastnosti *a*-ja skupaj tvorijo zadostni pogoj za biti *a*, niti to, da so *sploh kakšni* čisto kvalitativni pogoji zadostni za to, da je nek predmet *a*. Nadalje, celo če bi nujni in zadostni kvalitativni pogoji za to, da je nek predmet Nixon, morda eksistirali, še vedno ne bi bili kaj dosti upravičeni zahtevati, da morajo biti čisto kvalitativno opisane vse protidejstvene situacije. Vprašamo lahko, ali bi Nixon morda lahko bil član demokratske stranke, ne da bi se spuščali v te podrobnosti.

ta pult tukaj. Vprašanje, ali bi se lahko kasneje, recimo čez eno minuto, spremenil v led, je nekaj drugega. Tako se zdi, da če je takšen primer pravilen – in to so menili zagovorniki esencializma –, da ta pult ne bi mogel biti narejen iz ledu, to je: v vsaki protidejstveni situaciji, v kateri bi rekli, da ta pult sploh eksistira, bi morali reči tudi, da ni bil narejen iz zamrznjene vode iz Temze. Nekateri so seveda zavrnili vsakršen pojem bistvene lastnosti kot pojem brez pomena. Običajno zaradi tega (in mislim, da bi to, recimo, rekel Quine), ker so mislili, da je odvisen od pojma identitete preko možnih svetov, ta pa tudi nima pomena. Ker sem že zavrnil to stališče, se ne bom znova ukvarjal z njim. Lahko govorimo o *prav tem predmetu* in o tem, ali bi lahko imel določene lastnosti, ki jih dejansko nima. Na primer, lahko bi bil v drugi sobi in ne v tej, v kateri dejansko je, morda celo ravno v tem trenutku, ne bi pa mogel od vsega začetka biti narejen iz vode, zamrznjene v led.

Če je esencialistično stališče pravilno, je lahko pravilno samo v primeru, če ostro razlikujemo med pojmoma *a posteriori* in *a priori* resnice na eni in pojmoma kontingentne in nujne resnice na drugi strani, ker čeprav je izjava, da ta miza, če sploh eksistira, ni bila narejena iz ledu, nujna, to gotovo ni nekaj, kar vemo *a priori*. Kar vemo, je, prvič, da pulti običajno niso narejeni iz ledu, običajno so narejeni iz lesa. To zgleda kot les. Čutim, da ni hladen – če bi bil narejen iz ledu, pa bi verjetno bil. Zato sklepam, da verjetno ni narejen iz ledu. Tukaj je moja celotna sodba *a posteriori*. Lahko bi ugotovil, da sem žrtev duhovitega trika in da je ta pult dejansko narejen iz ledu; kar pa pravim, je, da si ob predpostavki, da dejansko ni narejen iz ledu – dejansko je narejen iz lesa –, nihče ne more zamisliti, da bi v določenih okoliščinah lahko bil narejen iz ledu. Tako moramo reči, da čeprav ne moremo vedeti *a priori*, ali je ta miza narejena iz ledu ali ne, ob predpostavki, da ni narejena iz ledu, *nujno* ni narejena iz ledu. Z drugimi besedami, če je *P* izjava, da ta pult ni narejen iz ledu, z *a priori* filozofsko analizo vemo, da "Če *P*, potem nujno *P*". Če ta miza ni narejena iz ledu, nujno ni narejena iz ledu. Po drugi strani potem z empiričnim raziskovanjem vemo, da je *P*, antecendens navedenega pogojnika, resničen – da ta miza ni narejena iz ledu. Sklepamo lahko po *modus ponensu*:

$P \supset \Box P$

P

$\Box P$

Sklep – "$\Box P$" – pravi, da je nujno, da ta miza ni narejena iz ledu, za ta sklep pa vemo *a posteriori*, ker je ena od premis, na katerih je utemeljen, *a posteriori*. Tako lahko pojem bistvenih lastnosti zagovarjamo samo z razlikovanjem med pojmoma *a priori* resnica in nujna resnica, kar pa zagovarjam tudi sam.

Vrnimo se k vprašanju identitet. Če obravnavamo izjavo "Hesperus je Phosphorus" ali izjavo "Cicero je Tulij", vse to lahko odkrijemo z empiričnim

raziskovanjem, za naša empirična prepričanja pa bi se lahko izkazalo, da so napačna. Tako kakor se običajno argumentira, morajo biti takšne izjave torej kontingentne. Nekateri so sprejeli drugo stran tega kovanca in so menili: "Zaradi tega argumenta o nujnosti morajo biti izjave o identiteti med imenoma spoznatne *a priori*, tako da samo zelo posebna kategorija imen morda v resnici deluje kot imena; druge stvari so neprava imena, prikriti opisi ali nekaj takega. Vsekakor za nek določen omejen razred izjav o identiteti vemo *a priori*, to pa so tiste izjave, ki vsebujejo pristna imena." Če sprejmemo razlikovanja, ki sem jih naredil, se nam ni treba zaleteti v nobenega od obeh sklepov. Lahko menimo, da so določene izjave o identiteti med imenoma – čeprav zanje pogosto vemo *a posteriori* in morda niso spoznatne *a priori* – dejansko nujne, če so resnične. Torej imamo nekaj prostora, da to menimo. Seveda pa imeti nekaj prostora, da tako menimo, ne pomeni, da bi tako tudi morali meniti. Oglejmo si torej evidenco. Prvič, če se spomnimo moje opazke, da se zdi, da so imena togi označevalci – kakor takrat, ko uporabimo ime Nixon –, da bi, celo v protidejstvenih situacijah, govorili o nekem določenem človeku. Če rečemo: "Če Nixon ne bi napisal pisma Saxbeju, bi morda spravil Carswella skozi,"[**] v tej izjavi govorimo o Nixonu, Saxbeju in Carswellu, prav o teh ljudeh iz aktualnega sveta in o tem, kaj bi se jim lahko zgodilo v določenih protidejstvenih okoliščinah. Če so imena togi označevalci, potem do vprašanja o tem, ali so te identitete nujne, sploh ne more priti, ker bosta "*a*" in "*b*" toga označevalca nekega določenega človeka oziroma stvari *x*. Potem se bosta *a* in *b* – celo v vsakem možnem svetu – nanašala na isti predmet *x* in na nobenega drugega, tako da do situacije, v kateri *a* morda ne bi bil *b*, sploh more priti. To bi bila namreč situacija, v kateri predmet, ki ga tudi sedaj imenujemo "*x*", ne bi bil identičen sam s seboj. Torej situacija, v kateri Cicero ne bi bil Tulij ali pa Hesperus ne bi bil Phosphorus, ni možna.[13]

Zakaj, če pustimo ob strani enačenje nujnosti z apriornostjo, so ljudje mislili drugače? Sta dve stvari, zaradi katerih so ljudje mislili drugače.[14] Nekateri ljudje

[**] 31. marca 1970 je takratni predsednik Združenih držav Amerike Richard Nixon odgovoril na pismo republikanskega senatorja Williama B. Saxbeja iz Ohia z dne 30. marca. Nixon je v njem vztrajal pri nominaciji sodnika G. Harrolda Carswella za člana vrhovnega sodišča ZDA. Saxbe mu je v pismu, ki je bilo skupaj s predsednikovim objavljeno 1. aprila tega leta, odgovoril, da Carswell ni nepristranski, kar kaže "njegovo pričanje o njegovi vlogi pri ustanovitvi rasno segregacijskega podeželskega kluba. Prepričan sem, da to vprašanje, poleg obtožb, da Carswell ni samo rasist, ampak tudi človek povprečne inteligence in nadarjenosti, skrbi mnogo članov senata."

[13] Strinjam se s Quinom, da "Hesperus is Phosphorus" je (oziroma je lahko) empirično odkritje; z Marcusovo pa, da je nujno tako. Tako Quine kot Marcusova se glede na predstavljeno stališče motita v tem, da enačita epistemološke in metafizične zadeve.

[14] Ti dve navedeni zamenjavi, še posebej druga, se obe nanašata na zamenjavo metafizičnega vprašanja o nujnosti izjave "Hesperus je Phosphorus" z epistemološkim vprašanjem o njeni apriornosti. Kajti če je Hesperus identificiran z njegovim položajem na nebu zvečer, Phosphorus pa z njegovim položajem zjutraj, lahko raziskovalec prav dobro ve, še pred empirično raziskavo, da Hesperus je Phosphorus, če in samo če eno in isto telo zavzema položaj *x* zvečer in položaj *y* zjutraj. *A priori* materialna ekvivalenca teh dveh izjav pa vendar ne implicira njune stroge (nujne) ekvivalence. (Iste opazke veljajo za primer toplote in gibanja molekul.) Podobne opazke do neke mere veljajo za odnos med "Hesperus je Phosphorus" in "'Hesperus' in

se nagibajo k temu, da obravnavajo identitetne izjave kot metajezikovne izjave, k temu, da identificirajo izjavo "Hesperus je Phosphorus" z metajezikovno izjavo "'Hesperus' in 'Phosphorus' sta imeni istega nebesnega telesa". To pa bi seveda lahko bilo neresnično. Termina "Hesperus" in "Phosphorus" bi morda lahko uporabljali kot imeni *dveh* različnih nebesnih teles. Seveda pa to nima nobene zveze z nujnostjo identitete. V istem smislu bi lahko bilo neresnična tudi izjava "2+2 = 4". Frazi "2 + 2" in "4" bi lahko uporabljali tako, da bi se nanašali na dve različni števili. Na primer, zamislimo si lahko jezik, v katerem bi "+," "2," in "=" uporabljali na standarden način, "4" pa bi uporabljali za, recimo, kvadratni koren od minus 1, ki ga sicer imenujemo "*i*". Potem bi bilo "2 + 2 = 4" neresnično, ker 2 plus 2 ni enako kvadratnemu korenu od minus 1. To pa ni to, kar hočemo. Nočemo reči samo tega, da bi lahko neka izjava, ki jo dejansko uporabljamo za izražanje nečesa resničnega, izražala nekaj neresničnega. To izjavo hočemo uporabljati na *naš* način in videti, ali bi lahko bila neresnična. Naredimo torej to. Kako ljudje razmišljajo? Pravijo: "Poglej, Hesperus bi morda ne bil Phosphorus. Tukaj imamo nek določen planet, ki je bil viden zjutraj in je bil viden zvečer, kasneje pa se je dejansko empirično izkazalo, da sta bila en in isti planet. Če bi se izkazalo drugače, bi bila to dva različna planeta oziroma dve različni nebesni telesi, kako torej lahko rečeš, da je neka takšna izjava nujna?"

Sta dve stvari, ki jih lahko imajo v mislih ti ljudje. Prvič, lahko menijo, da ne vemo *a priori*, ali Hesperus je Phosphorus. To sem že dopustil. Drugič, morda menijo, da si lahko dejansko zamislijo okoliščine, ki bi jih imeli za okoliščine, v katerih Hesperus ne bi bil Phosphorus. Naj pomislimo, kakšne bi bile te okoliščine, tako da tukaj uporabimo ta termina kot *imeni* nekega planeta. Na primer, lahko bi se zgodilo, da Venera zjutraj vzide na prav tistem mestu, kjer smo jo videli, da pa po drugi strani na mestu, ki ga Venera dejansko zaseda zvečer, ni Venere, njeno mesto pa zasede Mars. To vse je protidejstveno, ker je Venera dejansko tam. Nadalje, lahko si tudi zamislimo, da bi v tem protidejstvenem svetu Zemljo naseljevali ljudje, ki bi uporabljali ime "Phosphorus" za Venero zjutraj in "Hesperus" za Mars zvečer. Vse to je seveda v redu, vprašamo pa se lahko, ali bi to bila situacija, v kateri Hesperus ni Phosphorus? Seveda je to situacija, v kateri bi ljudje lahko resnično *rekli* "Hesperus ni Phosphorus"; vendar naj bi stvari opisali v našem jeziku, ne v njihovem. Opišimo torej to situacijo v našem jeziku. Dobro, kako bi se lahko dejansko zgodilo, da Venera zvečer ne bi bila na tem mestu? Na primer, recimo, da obstaja nek komet, ki pride naokoli vsak večer in malo premakne stvari. (To bi si na znanstven način lahko zelo enostavno zamislili: v resnici ne na preveč enostaven način – dejansko si to zelo težko zamislimo.) Zgodi se torej, da pride naokrog vsak večer, stvari pa se malo premaknejo. Mars se premakne prav na

'Phosphorus' imenujeta isto stvar". Zamenjava, ki je tudi na delu, je seveda zamenjava med tem, kar *mi* rečemo o neki protidejstveni situaciji, in tem, kako bi jo opisali ljudje, ki so *v* tej situaciji; tudi ta zamenjava se verjetno nanaša na zamenjavo apriornosti in nujnosti.

mesto, kjer je Venera, potem komet zjutraj premakne stvari nazaj v njihov normalen položaj. Če razmišljamo o tem planetu, ki ga sedaj imenujemo "Phosphorus", kaj naj rečemo? Dobro, lahko rečemo, da ta komet prečka nebo in premakne Phosphorus, tako da tega ni na mestu, ki ga zvečer normalno zavzema Phosphorus. Če res to rečemo in v resnici uporabimo "Phosphorus" kot ime nekega planeta, potem moramo reči, da v teh okoliščinah Phosphorus ne bi bil na mestu, kjer ga dejansko vidimo; oziroma drugače, Hesperus zvečer ne bi bil na mestu, na katerem ga dejansko vidimo. Morda bi lahko rekli, da v teh okoliščinah Hesperus ne bi imenovali "Hesperus", ker bi bil Hesperus na drugem mestu. Zaradi tega pa se Phosphorus še vedno ne bi razlikoval od Hesperusa; kar bi se zgodilo, je, da bi bil Hesperus na drugem mestu, ne pa na mestu, kjer dejansko je in nemara ne bi bil v takšnem položaju, da bi ga ljudje imenovali "Hesperus". To pa ne bi bila situacija, v kateri Phosphorus ne bi bil Hesperus.

Vzemimo drug primer, ki bo morda jasnejši. Predpostavimo, da nekdo uporablja "Tulij" za nanašanje na rimskega govorca, ki je ovadil Katilino, ime "Cicero" pa za nanašanje na človeka, čigar dela je moral študirati pri latinščini v tretjem letniku gimnazije. Seveda morda ne ve vnaprej, da je ta dela napisal prav tisti človek, ki je ovadil Katilino, in da je to neka kontingentna izjava. Toda zaradi dejstva, da je ta izjava kontingentna, ne bi smeli misliti, da je izjava, da Cicero je Tulij – če je resnična, dejansko pa je resnična –, kontingentna. Predpostavimo, na primer, da je Cicero dejansko ovadil Katilino, vendar je mislil, da je bil ta politični dosežek tako velik, da mu ni treba napisati nobene knjige. Bi rekli, da bi to bile okoliščine, v katerih ne bi bil Cicero? Zdi se mi, da je odgovor negativen – v teh okoliščinah bi pač rekli, da Cicero ni napisal nobenega literarnega dela. To, da bi moral napisati določena dela, ni nujna lastnost Cicerona – na tak način, kakor senca sledi človeku; zlahka si lahko zamislimo situacijo, v kateri Shakespeare ne bi napisal Shakespearovih del, ali pa situacijo, v kateri Cicero ne bi napisal Ciceronovih del. Kar se morda zgodi, je, da fiksiramo referenco termina "Cicero" z uporabo neke opisne fraze, kakršna je "avtor teh del". Ko pa smo enkrat fiksirali to referenco, uporabljamo ime "Cicero" *togo*, da bi označili človeka, ki smo ga dejansko identificirali z njegovim avtorstvom teh del. Ne uporabljamo ga, da bi označili kogarkoli, ki bi napisal ta dela namesto Cicerona, če jih je napisal kdo drug. Morda bi se zgodilo, da človek, ki je napisal ta dela, ne bi bil človek, ki je ovadil Katilino. Morda bi ta dela napisal Kasij. Toda potem ne bi rekli, da Cicero je Kasij, razen če bi govorili na nek zelo ohlapen in metaforičen način. Rekli bi, da Cicero teh del, s kateri smo ga morda identificirali in s katerimi je postal znan, ni napisal, namesto njega pa jih je napisal nekdo drug, recimo Kasij.

Na osnovi takšnih primerov ne moremo misliti, da so identitetne izjave kontingentne. Če bi na tej osnovi mislili tako, bi napačno razložili relacijo med *imenom* in *opisom, uporabljenim za fiksiranje njegove reference* – imeli bi jih za *sinonima*. Celo če referenco nekega takšnega imena, kot je "Cicero", fiksiramo s

človekom, ki je napisal ta in ta dela, potem, kadar govorimo o protidejstvenih situacijah, ko govorimo o Ciceronu, ne govorimo o komerkoli, ki *bi* v takšnih protidejstvenih situacijah napisal ta in ta dela, ampak o Ciceronu, ki smo ga identificirali s kontingentno lastnostjo, da je človek, ki je dejansko, to je v aktualnem svetu, napisal določena dela.[15]

Upam, da je to v glavnem jasno. Vendar sem dejansko predpostavil nekaj, za kar v resnici ne verjamem, da je v splošnem resnično. Predpostavimo, da referenco nekega imena res fiksiramo z nekim opisom. Celo če to naredimo, s tem to ime ne bo *sinonimno* s tem opisom, ampak to ime uporabljamo *togo* za nanašanje na predmet, ki smo ga tako imenovali – celo če govorimo o protidejstvenih situacijah, kjer imenovana stvar ne bi izpolnila omenjenega opisa. Po mojem mnenju je to dejansko resnično za tiste primere imenovanja, kjer je referenca fiksirana z opisom. Vendar pa tudi mislim, v nasprotju z večino novejših teoretikov, da je referenca imen redko fiksirana s pomočjo opisa oziroma da se to skoraj nikoli ne zgodi. S tem pa ne menim tega, kar je rekel Searle: "Reference ne fiksira nek posamezni opis, ampak prej nek grozd, neka družina lastnosti." Menim, da se lastnosti v tem smislu *sploh* ne uporabljajo. Vendar nimam časa da bi se tukaj spuščal v to. Predpostavimo torej, da je resnična vsaj ena polovica prevladujočih stališč o imenovanju: da je referenca fiksirana z opisi. Celo če bi to bilo resnično, ime ne bi bilo sinonimno z opisom, ampak bi bilo uporabljeno za to, da *imenuje* nek predmet, ki ga izberemo s kontingentnim dejstvom, da izpolni nek določen opis. In tako, celo če si lahko zamislimo nek primer, kjer človek, ki je napisal ta dela, ne bi bil človek, ki je ovadil Katilino, ne bi smeli reči, da bi to bil primer, v katerem Cicero ne bi bil Tulij. Morali bi reči, da je to nek primer, v katerem Cicero ni napisal teh del, ampak jih je napisal Kasij. Identiteta med Ciceronom in Tulijem pa še vedno velja.

Naj se vrnem na primer toplote in gibanja molekul. To je gotovo primer kontingentne identitete! Novejša filozofija je to vedno znova poudarjala. Če je to torej primer kontingentne identitete, potem si dajmo zamisliti, v katerih okoliščinah bi bila neresnična. Glede te izjave pa sam menim, da okoliščine, ki so jih filozofi očitno imeli v mislih kot okoliščine, v katerih bi bila ta izjava neresnična, dejansko niso takšne okoliščine. Najprej se seveda dokazuje, da je

[15] Če bi glede tega pulta kdo protestiral, da *bi se* navsezadnje *lahko izkazalo*, da je bil narejen iz ledu, in bi zato lahko bil narejen iz ledu, bi mu odgovoril, da v resnici meni, da bi lahko *nek pult* izgledal ravno tako kot tale in bil postavljen na isto mesto kot tale, vendar pa bi bil narejen iz ledu. Na kratko, glede *nekega pulta, narejenega iz ledu*, bi lahko bil v *isti epistemološki situaciji*, v kateri glede *tega* pulta dejansko sem. V glavnem tekstu sem argumentiral, da bi morali enako odgovoriti na ugovore, ki pravijo, da bi se lahko izkazalo, da Hesperus ni Phosphorus ali da Cicero ni Tulij. Tukaj potem pride do izraza pojem "dvojnika". Ker iz ledu ni bila izklesana ta miza, ampak nek epistemski "dvojnik"; ne Hesperus-Phosphorus-Venera, ampak dva različna dvojnika tega – v dveh vlogah, v katerih Venera dejansko nastopa (kot zvezda Danica in kot zvezda Večernica), ki sta različni. Ravno zaradi tega dejstva *ta miza* ne bi mogla biti narejena iz ledu. Izjave o modalnih lastnostih te mize se nikoli ne nanašajo na dvojnike. Če pa kdo meša epistemološke in metafizične probleme, je na dobri poti k teoriji dvojnikov, ki so jo zagovarjali Lewis in drugi.

"Toplota je gibanje molekul" aposteriorna sodba; z znanstvenim raziskovanjem bi se morda izkazalo drugače. Kot sem povedal že prej, to ne pove nič proti stališču, da je ta sodba nujna – vsaj v primeru, če imam prav. Vendar pa so tukaj ljudje gotovo imeli v mislih zelo specifične okoliščine, v katerih, tako so mislili, bi bila sodba, da je toplota gibanje molekul, neresnična. Kakšne bi bile te okoliščine? Lahko bi jih potegnili iz dejstva, da smo to, da je toplota gibanje molekul, odkrili empirično. Kako je bilo s tem? Kaj smo odkrili najprej, ko smo odkrili, da je toplota gibanje molekul? Obstaja nek določen zunanji pojav, ki ga lahko občutimo s čutilom za dotik in ki proizvede nek občutek, ki ga imenujemo "občutek toplote". Potem odkrijemo, da je ta zunanji pojav – ki proizvede občutek, ki ga občutimo z našim čutilom za dotik – dejansko molekularno nihanje v stvari, ki se je dotikamo, neka zelo velika stopnja molekularnega nihanja. Torej, bi morda lahko mislili, si moramo – zato da si zamislimo situacijo, v kateri toplota ne bi bila gibanje molekul – samo zamisliti situacijo, v kateri bi imeli prav isti občutek, ta občutek pa bi proizvedlo nekaj drugega, ne pa gibanje molekul. Podobno bi si lahko, če bi si hoteli zamisliti situacijo, v kateri svetloba ni tok fotonov, zamislili situacijo, v kateri bi bili na čisto isti način občutljivi na nekaj drugega, ki bi proizvedlo – vendar ne na podlagi toka fotonov – to, čemur pravijo vidno izkustvo. Da bi primer okrepili oziroma da pogledamo na drugo stran kovanca, bi lahko obravnavali tudi situacijo, v kateri *smo* v stiku z gibanjem molekul, vendar nam v tej situaciji takšno gibanje ne da občutka toplote. In morda bi se lahko tudi zgodilo, da bi bili mi oziroma bitja, ki bi naseljevala ta planet, narejeni tako, da bi nam, recimo, povečanje v gibanju molekul ne dalo tega občutka, ampak bi nam nasprotno prav ta občutek dala upočasnitev molekul. To bi bila situacija, tako bi morda lahko mislili, v kateri toplota ne bi bila gibanje molekul oziroma, natančneje, situacija, v kateri temperatura ne bi bila povprečna molekularna kinetična energija.

Jaz pa mislim, da ne bi bilo tako. Razmislimo znova o tej situaciji. Prvič, razmislimo o njej v aktualnem svetu. Takoj si zamislimo naš svet, ki so ga zasedli številni marsovci, ki – ko se dotaknejo ledu, ki ima počasno molekularno gibanje – dobijo prav ta občutek, ki ga mi imenujemo "občutek toplote", in ki ne dobijo občutka toplote – dejansko morda ravno nasprotni občutek –, ko dajo roko v bližino ognja, ki povzroča veliko molekularnega nihanja. Bi rekli "Oh, to meče senco dvoma na to, da je toplota gibanje molekul, ker obstajajo ti drugi ljudje, ki ne dobijo tega istega občutka"? Očitno, da ne, in nihče ne bi mislil tako. Namesto tega bi rekli, da marsovci, ko občutijo mraz, nekako dobijo prav ta občutek, ki ga dobimo mi, ko občutimo toploto, in da ne dobijo občutka toplote, ko občutijo toploto. Zdaj pa razmislimo o protidejstveni situaciji.[16] Predpostavimo, da bi bila

[16] Ali ni situacija, ki sem jo pravkar opisal, tudi protidejstvena? Lahko bi pač bila vsaj v primeru, če takšni marsovci dejansko nikoli ne napadejo. Strogo rečeno, razlikovati hočem med tem, kako *bi* govorili v neki (mogoče protidejstveni) situaciji, *če* bi prišlo do nje, in kako *res* govorimo *o* protidejstveni situaciji, za katero vemo, da se ne bo zgodila – tj., razlikovati hočem med jezikom, ki bi ga uporabljali v neki situaciji, in jezikom, ki ga *res* uporabljamo za to, da bi to situacijo opisali. (Obravnavaj opis: "Predpostavimo, da vsi

zemlja že od vsega začetka poseljena s takšnimi bitji. Najprej si zamislimo, da sploh ne bi bila poseljena: potem ni nikogar, ki bi imel kakršenkoli občutek toplote. Vendar pa ne bi rekli, da bi bilo v takšnih okoliščinah nujno, da toplota ne eksistira; rekli bi, da bi toplota morda lahko eksistirala, če bi, na primer, obstajali ognji, ki bi segrevali ozračje.

Predpostavimo, da fizikalni zakoni ne bi bili dosti drugačni: Ognji res segrevajo ozračje. Potem bi toplota obstajala, četudi tam naokrog ne bi bilo nobenih bitij, da bi jo občutila. Zdaj pa predpostavimo, da pride do evolucije in da nastane življenje in da so tam naokrog neka bitja. Ta pa niso podobna nam – bolj so podobna marsovcem. Bi sedaj rekli, da se je toplota nenadoma spremenila v mraz, ker jo bitja tega planeta občutijo tako? Ne, mislim, da bi to situacijo morali opisati kot situacijo, v kateri, čeprav bi občutila toploto, ta bitja na tem planetu toplote ne bi občutila takrat, ko bi bila izpostavljena toploti. Občutila bi jo, ko bi bila izpostavljena mrazu. In to je nekaj, kar si lahko gotovo brez težav zamislimo. To si lahko zamislimo ravno tako, kot si lahko zamislimo naš planet, ki so ga zavzela te vrste bitja. Razmislimo o tem v dveh korakih. Najprej obstaja neko stanje, v katerem bitij sploh ni, in gotovo si lahko zamislimo, da ima ta planet še vedno toploto in mraz, čeprav ni tam naokrog nikogar, da bi to občutil. Potem ta planet skozi evolucijski proces obljudijo bitja, ki imajo drugačno živčevje kot mi. Potem bi lahko bila ta bitja neobčutljiva na toploto; ne bi je občutila na naš način; po drugi strani pa bi občutila mraz čisto tako, kakor mi občutimo toploto. Vendar bi toplota še vedno bila toplota, mraz pa mraz. In zlasti to potem na noben način ne nasprotuje temu, da rečemo, da bi v tej protidejstveni situaciji toplota še vedno *bila* molekularno gibanje, *bila* tisto, kar proizvajajo ognji in tako dalje – ravno tako, kakor če na tem planetu sploh ne bi bilo nikakršnih bitij. Podobno bi si lahko zamislili, da bi ta planet naseljevala bitja, ki dobijo vidne občutke, ko so v zraku zvočni valovi. Zaradi tega ne bi smeli reči: "V takšnih okoliščinah bi zvok bil svetloba." Namesto tega bi morali reči: "Ta planet naseljujejo bitja, ki so v nekem smislu vizualno občutljiva na zvok, morda pa so celo vizualno občutljiva na svetlobo." Če je to pravilno, potem to, da je toplota gibanje molekul in da je svetloba tok fotonov, še vedno lahko je in še vedno bo nujna resnica.

Na kratko rečeno: termina "toplota" in "gibanje molekul" uporabljamo kot toga označevalca za nek določen zunanji pojav. Ker je toplota dejansko gibanje molekul in sta ta označevalca toga, na podlagi argumenta, ki sem ga podal tukaj, velja, da je *nujno*, da je toplota gibanje molekul. Videz kontingentnosti nam ustvari dejstvo, da smo toploto identificirali s kontingentnim dejstvom, da na tem planetu po naključju obstajajo bitja (namreč mi sami), ki so na določen način občutljiva nanjo, to je, ki so občutljiva na gibanje molekul oziroma na toploto – oboje sta ena in ista stvar. In to je kontingentno. Da bi identificirali toploto, torej uporabljamo opis "to, kar povzroča te in te občutke, oziroma to, kar občutimo na

govorimo nemško." Ta opis je v slovenščini [*in English*].) Prvi primer (kako bi govorili v protidejstveni situaciji) postane bolj nazoren, če si zamislimo, da je protidejstvena situacija dejanska.

ta in ta način". Toda pri uporabi tega dejstva uporabljamo neko kontingentno lastnost toplote, ravno tako kot – da bi ga identificirali – uporabljamo kontingentno dejstvo o Ciceronu, da je napisal ta in ta dela. Potem termin "toplota" v enem in termin "Cicero" v drugem primeru uporabljamo *togo* – da bi označili predmeta, ki ju zastopata. In seveda je termin "gibanje molekul" tog; vedno zastopa gibanje molekul, nikoli kakšen drugi pojav. Torej, kakor je rekel škof Butler: "Vsaka stvar je tisto, kar je, in ne nekaj drugega."** Zato bo "Toplota je gibanje molekul" nujno, ne kontingentno, *iluzijo* kontingentnosti pa imamo na isti način, kakor bi lahko imeli iluzijo kontingentnosti v razmišljanju, da bi bila ta miza morda narejena iz ledu. Morda bi mislili, da si lahko to kdo zamisli, če pa poskušamo, lahko na podlagi premisleka vidimo, da je to, kar smo si v resnici zamišljali, samo to, da je prav na tem mestu drug pult, ki je bil narejen iz ledu. Dejstvo, da lahko ta pult identificiramo s tem, da je predmet, ki ga vidimo in se ga dotikamo, na tem in tem mestu, je nekaj drugega.

Kako pa se to sedaj nanaša na problem duha in telesa? Običajno se to razume tako, da je to neka kontingentna identitetna izjava, ravno taka kot "Toplota je gibanje molekul". Vendar je ne more biti. Kontingentna identitetna izjava, kakršna je "Toplota je gibanje molekul", ne more obstajati, ker, če imam prav, "Toplota je gibanje molekul" ni kontingentna identitetna izjava. Poglejmo naslednjo izjavo. Na primer: "To, da čutim bolečino ob tem in tem času, je isto kot to, da sem ob tem in tem času v takšnem in takšnem možganskem stanju," oziroma: "Bolečina je v splošnem takšno in takšno živčno (možgansko) stanje."

To izjavo imajo za kontingentno na sledečih osnovah. Prvič, lahko si zamislimo, da to možgansko stanje eksistira, čeprav sploh ni nobene bolečine. Samo znanstveno dejstvo je, da takrat, ko smo v nekem določenem možganskem stanju, občutimo bolečino. Drugič, nekdo bi si morda zamislil neko bitje, ki občuti bolečino, ki pa sploh ni v nobenem določenem možganskem stanju, morda celo nima možganov. Ljudje celo mislijo, vsaj *prima facie*, čeprav se morda motijo, da si lahko zamislijo popolnoma raz(u)telešena [*disembodied*] bitja, vsekakor pa bitja, katerih telesa našim nikakor ne bi bila podobna. Tako se zdi, da si lahko zamislimo določene okoliščine, v katerih bi bil ta odnos neresničen. Vendar če so te okoliščine res okoliščine, si moramo zapomniti, da z njimi ne moremo enostavno opraviti tako, da rečemo, da je to samo iluzija, nekaj, kar si na videz lahko zamislimo, dejansko pa tega ne moremo narediti – na enak način smo napačno mislili, da bi si lahko zamislili situacijo, v kateri toplota ne bi bila gibanje molekul. Ker čeprav lahko rečemo, da smo toploto izbrali kontingentno, s kontingentno lastnostjo, da vpliva na nas na tak in tak način, ne moremo na enak način reči, da bolečino izberemo kontingentno – z dejstvom, da vpliva na nas na tak in tak način. Po tem stališču bi obstajalo možgansko stanje, mi pa ga izberemo s kontingentnim dejstvom, da vpliva na nas kot bolečina. Vendar bi to morda bilo res za možgansko stanje, ne more pa biti res za bolečino. To izkustvo

** *Fifteen Sermons*, Predgovor § 39.

samo mora biti *to izkustvo*, in ne morem reči, da je to, da je bolečina, kontingentno dejstvo o bolečini, ki jo sedaj občutim.[17] Dejansko je videti, da sta v prvi vrsti oba termina "moja bolečina" in "to, da sem v takšnem in takšnem možganskem stanju" toga označevalca. To je, kadarkoli je karkoli takšna in takšna bolečina, je bistveno prav ta predmet, namreč takšna in takšna bolečina, in kadarkoli je karkoli takšno in takšno možgansko stanje, je bistveno prav ta predmet, namreč takšno in takšno možgansko stanje. Torej sta oba termina toga označevalca. Ne moremo reči, da bi ta bolečina morda bila nekaj drugega, morda kakšno drugo stanje. Oba sta toga označevalca.

Drugič: način, kako bi razmišljali o tem, kako ju izberemo – namreč bolečino, s tem ko je izkustvo neke določene vrste, in to možgansko stanje, s tem ko je stanje nekega določenega materialnega predmeta, ko je iz takšne in takšne molekularne konfiguracije –; oba izbereta svoja predmeta bistveno in ne naključno, to je, izbereta ju z bistvenimi lastnostmi. Kadarkoli *so* te molekule v tej konfiguraciji, mi *res* imamo takšno in takšno možgansko stanje. Kadarkoli občutiš *to*, imaš res neko bolečino. Tako se zdi, da je identitetni teoretik v težavah, kajti – ker imamo dva toga označevalca – omenjena identitetna izjava je nujna. Ker izbereta svoja predmeta bistveno, ne moremo reči, da je ta primer, kjer se zdi, da si zamišljate identitetno izjavo kot neresnično, v resnici neka iluzija, takšna kot iluzija, ki jo ima kdo v primeru toplote in gibanja molekul, ker je ta iluzija odvisna od dejstva, da toploto izberemo z neko določeno kontingentno lastnostjo.[18] Tako za

[17] Najpopularnejše identitetne teorije, ki jih zagovarjajo danes, eksplicitno ne izpolnijo te preproste zahteve. Kajti te teorije običajno menijo, da je neko mentalno stanje neko možgansko stanje in da je to, kar naredi možgansko stanje za mentalno, njegova "vzročna vloga", dejstvo, da stremi k temu, da proizvede določeno obnašanje (kot nameni proizvedejo akcijo ali pa bolečina bolečinsko obnašanje) in je rezultat določenega dražljaja (na primer bolečine pri vbodih). Če relacije med možganskim stanjem in njegovimi vzroki in posledicami obravnavamo kot kontingentne, potem je *biti takšno-in-takšno-mentalno-stanje* kontingentna lastnost možganskega stanja. Naj bo *X* neka bolečina. Teoretiki vzročne vloge identitete menijo, (1) da je *X* neko možgansko stanje, (2) da moramo dejstvo, da je *X* neka bolečina, analizirati (grobo) kot dejstvo, da je *X* rezultat določenega dražljaja in proizvaja določeno obnašanje. Dejstvo, omenjeno v (2), seveda obravnavajo kot kontingentno, možgansko stanje *X* bi morda eksistiralo in ne bi stremelo k temu, da v odsotnosti drugih pogojev proizvede primerno obnašanje. Tako (1) in (2) trdita, da bi neka določena bolečina morda obstajala, vendar ne bi bila bolečina. To se mi zdi samoevidentno absurdno. Zamislite si katerokoli bolečino: je možno, da bi lahko eksistirala *sama na sebi*, pa vendar ne bi bila bolečina?
Če *X* = *Y*, potem *X* in *Y* delita vse lastnosti, vključno z modalnimi lastnosti. Če je *X* bolečina in *Y* ustrezno možgansko stanje, potem je *biti neka bolečina* neka bistvena lastnost *X*-a in *biti neko možgansko stanje* neka bistvena lastnost *Y*-a. Če je ta korespondenčna relacija dejansko identiteta, potem mora biti za *Y nujno*, da ustreza neki bolečini, in za *X nujno*, da ustreza nekemu možganskemu stanju, kajpada temu posameznemu možganskemu stanju *Y*. Obe trditvi se zdita neresnični; *zdi se*, da je čisto možno, da bi *X* lahko obstajal brez ustreznega možganskega stanja; oziroma da bi to možgansko stanje lahko obstajalo, ne da bi bilo občuteno kot bolečina. Identitetni teoretiki, v nasprotju z njihovo skoraj splošno sedanjo prakso, ne morejo sprejeti teh intuicij; morajo jih zanikati, hkrati pa poskušati upravičiti. Tega pa sploh ni prav lahko narediti.

[18] Morda bi bilo tukaj koristno, da nanovo formuliram ta argument. Če sta "bolečina" in "stimulacija C-vlakna" toga označevalca, mora tisti, ki ju enači, obravnavati to identiteto kot nujno. Kako lahko to uskladimo z očitnim dejstvom, da bi se morda lahko izkazalo, da stimulacija C-vlakna sploh nima nobene zveze z bolečino? Morda bi poskusili odgovoriti z analogijo s primerom toplote in molekularnega gibanja; ta zadnja identiteta je tudi nujna, vendar pa kdo morda verjame, da bi se – preden je znanstvena raziskava pokazala

manevriranje ostane bore malo prostora; nemara nič prostora. Identitetni teoretik, ki sprejema, da je bolečina možgansko stanje, mora tudi sprejeti, da nujno je možgansko stanje. Zato ne more dopustiti, ampak mora zanikati, da bi lahko obstajale situacije, v katerih bi kdo imel bolečino, ne pa tudi ustreznega možganskega stanja. Vendar običajno v argumentih identitetne teorije to še zdaleč ni zanikano. Dejansko to že od vsega začetka dopuščata tako materialist kot njegov nasprotnik. Ta pravi: "Seveda bi lahko obstajal primer, da bi imeli bolečine brez možganskih stanj. To je kontingentna identiteta." Tega pa ne more biti. Sprejeti mora, da smo pod vplivom kakšne iluzije, ko mislimo, da si lahko zamislimo, da bi lahko bolečine obstajale brez stanj možganov. Edini model tega, kaj bi morda bila ta iluzija, o katerem lahko razmišljam – oziroma vsaj model, podan z analogijo, ki jo predlagajo sami materialisti, namreč model toplote in molekularnega gibanja –, v tem primeru enostavno ne deluje. Tako je materialist pred zelo žilavim izzivom. Pokazati mora, da te stvari, za katere mislimo, da jih lahko imamo za možne, dejansko niso možne. Pokazati mora, da te stvari, ki si jih lahko zamislimo, dejansko niso stvari, ki si jih lahko zamislimo. To pa zahteva nek filozofski argument, ki se zelo razlikuje od argumenta tiste vrste, ki je bil podan v primeru toplote in molekularnega gibanja. In moral bi biti globlji in subtilnejši od argumenta, ki ga lahko sam doženem, in subtilnejši od vseh, ki so se kdajkoli pojavili v kakršnikoli materialistični literaturi, ki sem jo prebral. Tako bi bil sklep te raziskave ta, da analitična orodja, ki jih uporabljamo, delujejo proti identitetni tezi in tako delujejo proti splošni tezi, da so mentalna stanja prav fizikalna stanja.[19]

drugače – morda lahko izkazalo, da molekularno gibanje ni toplota. Odgovor je seveda ta, da je v resnici možno samo to, da bi ljudje (oziroma kakšna racionalna ali čuteča bitja) lahko bili v *isti epistemski situaciji*, v kateri smo dejansko mi, in identificirali *nek fenomen* na isti način, kakor mi identificiramo toploto, namreč tako, da jo občutijo z občutkom, ki ga mi imenujemo "občutek toplote", ne da bi ta fenomen bil molekularno gibanje. Nadalje, ta bitja bi morda s prav nobenim živčnim mehanizmom ne bila občutljiva na molekularno gibanje (tj. na toploto). Nemogoče je razložiti, kako očitna možnost stimulacij C-vlakna na isti način ne bi bila bolečina. Tudi tukaj bi morali predpostaviti, da bi lahko bili v isti epistemološki situaciji in bi lahko identificirali nekaj na isti način, kakor identificiramo bolečino, ne da bi to ustrezalo stimulaciji C-vlakna. Toda bolečino identificiramo s tem, da jo občutimo, in če bi se stimulacija C-vlakna lahko pojavila, ne da bi občutili kakršnekoli bolečine, potem bi se – v nasprotju z nujnostjo te identitete – stimulacija C-vlakna pojavila, čeprav bolečina ne *bi obstajala*. Težava je v tem, da čeprav je "toplota" togi označevalec, je toplota izbrana s kontingentno lastnostjo, da se jo občuti na določen način; bolečina pa je na drugi strani izbrana z neko bistveno (pravzaprav nujno in zadostno) lastnostjo. Ker za občutek velja, da če je *občuten* kot bolečina, potem *je* bolečina.

[19] Vse argumente proti identitetni teoriji, ki se opirajo na nujnost identitete ali na pojem bistvene lastnosti, je seveda navdahnil Descartesov argument za njegov dualizem. Zgodnejši argumenti, ki so bili površno zavrnjeni z analogijami s toploto in molekularnim gibanjem ter z izumiteljem očal z dvojnimi lečami, ki je bil tudi poštni minister, so imeli takšen navdih: in takega ima tudi moj argument tukaj. R. Albritton in M. Slote sta me obvestila, da sta neodvisno poskušala podati esencialistična argumenta proti identitetni teoriji, verjetno pa so to naredili tudi drugi.

Najenostavnejši kartezijanski argument lahko nemara nanovo formuliramo na sledeči način: Naj bo "*A*" neko ime (togi označevalec) Descartesovega telesa. Potem Descartes argumentira, da ker bi on lahko eksistiral, celo če *A* ne bi, ◊ (Descartes ≠ *A*), torej Descartes ≠ *A*. Tisti, ki so ga obdolžili, da je naredil modalno napako, so pozabili, da je "*A*" tog. Njegov argument je veljaven, sklep pa pravilen, če sprejmemo

Naslednja téma bi bila moja lastna rešitev problema duh-telo, te pa nimam.

njegovo (morda dvomljivo) premiso. Po drugi strani pa – če menimo, da Descartes po njegovi smrti ne bi več eksistiral – lahko pridemo do "Descartes ≠ *A*" brez uporabe modalnega argumenta; ker če bi bilo tako, bi *A* brez dvoma, če bi bil truplo, preživel Descartesa. Tako bi imel *A* neko lastnost (obstajati v določenem času), ki je Descartes ne bi imel. Z istim argumentom lahko pridemo do tega, da kip ni kos kamna oziroma mešanica molekul, iz katerih je sestavljen. Če bi sklepali samo na neidentiteto, bi bil to potem morda šibak sklep. (Glej D. Wiggins, *Philosophical Review* 77 (1968), str. 90 in dalje.) Kartezijanski modalni argument pa lahko gotovo razširimo tako, da bi nam priskrbel tudi močnejše relevantne sklepe.

Nenad Miščević
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

KRIPKEJEV ZAGOVOR ESENCIALIZMA

V prispevku predstavljam Kripkejev prispevek k ontologiji (metafiziki), kakor ga lahko razberemo iz njegove slavne knjige *Imenovanje in nujnost*. Namenjen je bralcu, ki prihaja iz tradicije zgodovinskega ukvarjanja s filozofijo. V središču je Kripkejev zagovor esencializma. Po njegovem mnenju so esencialne modalnosti širokogrudnejše kot čisto naravoslovne. (Po objavi *Imenovanja in nujnosti* so mnogi filozofi oporekali tej podmeni.) Po drugi strani pa esencialne modalnosti prepovedujejo nekaj, kar dopušča čista logika: ni logično nemogoče, da bi bila mačka medved, vendar pa to ni mogoče glede na njeno bistvo. Torej, pravi Kripke, možnost in nujnost, ki sta povezani z bistvi (esencialnimi modalnostmi), sta drugačni in strožji od logičnih možnosti in nujnosti. Kripke ju imenuje metafizični modalnosti (v domačem izrazoslovju bi ju imenovali ontološki). Članek sklenemo z ovrednotenjem esencialističnih intuicij. Zanje se zdi, da so zmotljiv, vendar dokaj zanesljiv vodič znanstvenikom, to pa je dober razlog, da o njih ne dvomimo pretirano.

Ključne besede: esencializem, nujnost *de re* in nujnost *de dicto*, znanstveni esencializem, Kripke.

Končno smo dobili tudi slovenski prevod Kripkejeve slavne knjige, ki je preoblikovala sodobno ontologijo in semantiko. Danilo Šuster je v svojem spremnem tekstu mojstrsko prikazal nekatere bistvene poteze Kripkejeve filozofije. Zato bom v tem prikazu bralca, ki je to njegov prvi stik s Kripkejem, poskušal vpeljati v nekatere dodatne prvine te knjige in podrobneje predstaviti Kripkejev prispevek k ontologiji oziroma k, kot pravi sam, metafiziki. Prikaz je namenjen bralcu, ki prihaja iz tradicije zgodovinskega ukvarjanja s filozofijo.

Predmet našega prikaza je Kripkejev zagovor esencializma, nauka, po katerem imajo stvari objektivno, od nas neodvisno bistvo. Kripke se – tako kot tudi drugi analitični ontologi – sklicuje na naše predfilozofsko, predteorijsko razumevanje sveta, ki ga tudi on imenuje "intuitivno", in govori o naših ontoloških ("metafizičnih") intuicijah. Gre za razumevanje in intuicije, ki so skupno dokazno gradivo za celotno aristotelovsko, esencialistično tradicijo:

1. Bistvena lastnost neke stvari (bitja) je lastnost, brez katere ta stvar ne bi bila to, kar je.

Kripke sledi novoveškim esencialistom – Locku in Leibnizu – in poudarja vlogo bistvenih lastnosti pri pojasnitvi: bistvena lastnost vode, njena kemična sestava, pojasnjuje njene pojavne lastnosti. V ospredje postavlja tudi povezavo med bistvenostjo in možnostjo/nujnostjo: sestava vode je tista, ki določa, katere spremembe so za vodo možne, katere pa ne.

2. To, katere lastnosti so za neko stvar (bitje) bistvene, je objektivno dejstvo, neodvisno od človekove presoje.

   Poglejmo neko posamezno bitje, recimo mačka Murija. Naše predfilozofske intuicije nam povedo, da je pomembnost notranje zgradbe organizma za Murijevo istovetnost in za njegovo pripadnost k mačjemu rodu objektivna: ni spoznavalec tisti, ki odloča, kaj je tisto, kar naredi mačko za mačko, temveč sama narava. Za zlato je podobno bistveno njegovo atomsko število, neodvisno od tega, kako smo ga mi izrazili. Kripke sprejema in razčleni to zamisel.

   Nasprotniki te trditve, protiesencialisti, poskušajo spodkopati te intuicije na naslednji način: Če dano količino materije, ki tvori Murija, opišemo kot skupek molekul, potem se nam zanjo ne bo zdelo, da je organizirana v živ organizem, če pa jo opišemo kot mačko, se nam bo zdelo, da je. Torej, pravijo nasprotniki, pripisovanje bistva je relativno glede na naš opis. Esencialisti odgovarjajo, da je tisto, kar naredi Murija za mačko, ravno skupek lastnosti, ki niso bistvene za običajni, neorganiziran kup molekul. Biti mačka pa je objektivna lastnost, neodvisna od našega opisa in našega pojmovnega sistema, in je zato tudi tisto, kar Murija naredi za mačko, zadeva same narave, ne pa spoznavalca in načina opisovanja.[1]

3. Skupek bistvenih lastnosti neke stvari (ali neke vrste stvari) je bistvo te stvari (ali te vrste).

   Prvič, bistvo ni nič posebno skrivnostnega, čeravno bistvene lastnosti stvari običajno niso na površini (za Murijevo identiteto in pripadnost vrsti zunanji videz nima odločilnega pomena). Kripkejevo stališče, po katerem je za osebo, na primer za sedanjo britansko kraljico, bistveno poreklo – kdo so njeni starši, natančneje, iz katerih gamet je bila spočeta –, ponazarja to neskrivnostnost bistva: v bistvo sodijo lastnosti, o katerih nam poroča zdrav razum ali znanost. Drugič, bistvo je vzročno odgovorno za pojavne lastnosti: kakršnokoli naj je že bistvo mačke, na primer notranja zgradba, to pojasnjuje običajni videz in obnašanje mačk. Atomsko število zlata podobno pojasnjuje njegovo obnašanje v kemičnih reakcijah. Tretjič, bistvo je določeno "brez odnosa do nas in neodvisno od nas". Sodi v svet, kakršen je zunaj subjekta (*extra animam*, kot pravi Tomaž Akvinski), ne v tak, kakor se prikazuje zgolj nam. Kripke to določilo sprejema in ga uvršča v sodoben kontekst. Obravnava in zavrne pojmovanje, po katerem je bistvo dano z običajnimi definicijami, na primer "tiger je progasti rumenorjav mesojed" ali "zlato je rumena kovina". Tu mu priskoči na pomoč razlikovanje, ki ga je uvedel v teoriji pomena: definicija zlata kot rumene kovine zgolj

[1] Aristotel opozarja na to, da živali kotijo pripadnike iste vrste (*Metafizika*, knjiga Z, 8. pogl.), mačke kotijo druge mačke, ne pa psov ali zeljnatih glav, sodobni esencialisti pa bi dodali, da se to dogaja ne glede na to, kako mi mačke pojmujemo in opišemo.

vzpostavlja referenco, sama pa ne določa, *kaj je zlato*. Če bi zlato definirali drugače, bi še vedno bilo to, kar je.

4. Nekatera bistva določajo pripadnost k vrsti, to so vrstna bistva, nekatera pa določajo tisto, kar je posebno za posameznika ali posamezno vrsto, to pa so individualna bistva.

   V filozofski tradiciji je potekala razprava o tem, ali obstajajo zgolj vrstna bistva (na primer bistvo mačk, ki je skupno vsem mačkam) ali pa obstajajo tudi bistva posameznikov (na primer edinstveno Murijevo bistvo ali "totost"). Kripke vsekakor sprejema bistvo vrst, zdi pa se tudi, da sprejema tudi to, da so vsaj nekatere lastnosti bistvene za posameznika. Vidimo, da se v splošni formulaciji esencializma ne trdi, da so biološke vrste fiksne, kot so to trdili aristotelovci. Kripkejeva formulacija je dovolj splošna in sodobnega esencialista ne zavezuje k nobenim trditvam, ki so v nasprotju s sodobno biologijo.

5. Bistva so koristna in potrebna za znanstveno raziskovanje.

   Kripke je (skupaj z nekaterimi drugimi pionirji sodobnega esencializma, posebej s Putnamom) opozoril na to, da predpostavke o bistvih niso niti protiznanstvene niti nezanimive za znanost. Nasprotno, možno je, da vodijo znanstvenike pri raziskovanju.

   Na primer, znana je izkustvena resnica, da je voda spoj vodika in kisika, natančneje H_2O. Kako so znanstveniki prišli do tega? Seveda tako, da so raziskovali sestavo vode. Toda zakaj ravno sestavo? Naivni odgovor se glasi: ker je sestava *bistvena* za vodo. Ta naivni odgovor je točen, vendar pa se sklicuje ravno na pojem bistvene lastnosti. V skladu s tem lahko sklepanje o vodi shematiziramo na naslednji preprosti način:

(1) To je voda (izkustvena sodba).

(2) Voda je tvarina (delno izkustvena in delno teoretična sodba).

(3) Za tvarino je bistvena njena sestava (*esencialistična predpostavka*).

(4) Sestava vode je H_2O (izkustvena, laboratorijsko potrjena sodba).

(5) To je H_2O (sklep).

   Za to sklepanje je bistvena esencialistična, tretja predpostavka. Ta vodi znanstvenika pri iskanju tega, kaj je voda, ga napotuje na sestavo, ne pa na kaj drugega. Končni sklep je aposterioren, v veliki meri utemeljen na izkustvu, Kripke pa je v tej knjigi razvil izvirne zamisli o apriornem in aposteriornem spoznanju, da bi obranil možnost aposteriornega spoznanja bistva. Stališče, po katerem znanost odkriva bistva stvari (na podlagi esencialističnih predpostavk), se imenuje *znanstveni esencializem*. To stališče je dokaj priljubljeno v sodobni filozofiji, čeravno ima tudi ostre nasprotnike.

6. Bistvo dane stvari je povezano s tem, kar je za to stvar možno in nujno: katere spremembe so možne ob ohranitvi identitete stvari in katere niso, kaj se mora nujno ohraniti, da bi stvar bila to, kar je.

S to tezo vstopamo na področje ontologije (metafizike) možnosti, dejanskosti in nujnosti oziroma "modalne metafizike". Čas je, da so ogledamo še eno Kripkejevo tezo: Obstaja realna (ontološka, metafizična) nujnost, ki je konkretnejša od čisto pojmovno-logične nujnosti in neodvisna od naše presoje.

Kripkejeva metoda v razmišljanju o modalnosti (možnosti in nujnosti) je sklicevanje na zamišljene situacije. Za nekatere od teh situacij nas naš "občutek za možnosti" (modalna intuicija) sili, da jih priznamo kot zares možne, za nekatere pa nam to brani. Na primer, ne le da si lahko zamišljamo situacijo, v kateri bi bil Nixon veliko bolj debel, kot je bil dejansko, temveč smo tudi trdno prepričani, da je taka situacija objektivno možna. Kaj pa je s situacijo, v kateri so "Nixonovi" starši docela druge osebe kot v stvarnosti? Mnogi ljudje – med njimi pa je tudi Kripke – so prepričani, da taka situacija ni možna: potomec drugih staršev ne bi bil v nobeni situaciji Nixon. Kripke zaupa svojemu občutku za možnost: če situacija, v kateri ima Nixon druge starše kot v stvarnosti, ni možna, potem je imetje teh staršev za Nixona bistveno. To je torej en primerek lastnosti, ki bi lahko tvorila individualno Nixonovo bistvo.

Nujnost in možnost, ki zadevata bistvo, se nanašata na predmet-imetnika danega bistva, ne pa le na pojem ali opis, pridružen predmetu. Nujnost, da ima določeno notranjo zgradbo, pripada Muriju po sebi, ne pa nekemu opisu Murija. Tako nujnost so sholastiki imenovali *de re* (o sami stvari), sodobni filozofi pa pogosto uporabljajo ta izraz. Nasprotna vrsta nujnosti je nujnost *de dicto* (o sodbi). *De dicto* nujno je, da je vsak maček samec, ker je oznaka pojma "maček" to, da je vse tisto, kar je maček, tudi samec. Toda: ali je to, da je samec, *de re* nujno za Murija? V dobi spremembe spolov si zlahka zamislimo transseksualnega Murija, ki je še naprej isti posameznik-žival, v taki situaciji pa ni nič protislovnega. Zdi se torej, da biti samec ni *de re* nujno za Murija.

Do objave *Imenovanja in nujnosti* je v modalni metafiziki prevladovalo mišljenje, da je edina legitimna vrsta nujnosti *de dicto* nujnost. Taka nujnost je delno odvisna od tega, kako opisujemo predmet, o katerem govori *dictum* oziroma sodba. Quine je ponudil primere takšnih sodb:

Vsak (aktivni) kolesar ima dve nogi;

in

Vsak (aktivni) matematik ima razum.

Prva sodba je nujna zato, ker s kolesarjem razumemo osebo, ki vozi kolo tako, da izmenično pritiska na pedala, za kar sta potrebni dve nogi. Druga sodba je nujna zato, ker z matematikom razumemo osebo, ki se ukvarja z matematiko, razumno dejavnostjo. Poglejmo si zdaj Olgo, ki je matematičarka in kolesarka. Kot kolesarka naj bi imela eno nujno lastnost, kot matematičarka pa drugo; katera od teh lastnosti ji *de re* pripada kot Olgi? Quine presodi, da nobena. Gola *de dicto* nujnost ne označuje bitja (stvari, osebe), temveč zgolj sodbe, kar za Quina pomeni stavke.

Kripke bi odgovoril, da je dvonožnost napačen kandidat za Olgino *de re* nujno lastnost: ta ni bistvena za Olgo ne glede na to, kako jo mi opišemo. (V prvem predavanju *Imenovanju in nujnosti* so primer, o katerem razpravlja Kripke, lastnosti števila 9, njegov odgovor Quinu pa je nekoliko prekratek.)

Nujnost in možnost, ki zadevata bistva (esencialne modalnosti), imata posebno naravo. Ni očitno, da sta povezani s točnimi naravnimi zakoni: četudi bi bili naravni zakoni nekoliko drugačni, bi lahko Muri imel isto splošno biološko zgradbo, ki je zanj bistvena. Nixon bi lahko bil on sam in imel iste starše tudi v svetu, v katerem biološki zakoni dopuščajo, da ljudje živijo petsto let. Z drugimi besedami, te esencialne modalnosti so širokogrudnejše kot čisto naravoslovne. (Po objavi *Imenovanja in nujnosti* so mnogi filozofi oporekali tej podmeni.) Po drugi strani pa esencialne modalnosti prepovedujejo nekaj, kar dopušča čista logika: ni logično nemogoče, da bi bil Muri medved, vendar pa to ni mogoče glede na njegovo bistvo. Torej, pravi Kripke, možnost in nujnost, ki sta povezani z bistvi (esencialnimi modalnostmi), sta drugačni in strožji od logičnih možnosti in nujnosti. Kripke ju imenuje metafizični modalnosti (v domačem izrazoslovju bi ju imenovali ontološki). Red modalnosti je torej naslednji:

1. ZAKONSKE (naravoslovne ali nomološke) modalnosti, ki zadevajo naravne zakone (te so najstrožje). Na primer, glede na zakon gravitacije je zakonsko (nomološko) nujno, da nepodprto telo v bližini Zemlje pada.

2. METAFIZIČNE (ontološke) modalnosti, ki zadevajo bistvene lastnosti.

3. LOGIČNE modalnosti, ki zadevajo logične neprotislovnosti (te so najbolj širokogrudne).

Če bi hoteli povzeti Kripkejev prispevek in pomembnost *Imenovanja in nujnosti* za ontologijo, bi morali reči naslednje.

Prvič, pokazal je, kako oblikovati esencialistični nauk s strogostjo in natančnostjo, kakršni zahteva sodobna filozofija.

Drugič, njegova formulacija esencializma ne potegne za sabo nič od problematične spremljevalne prtljage, ki jo je esencializem nosil skozi zgodovino filozofije, na primer povezavo z zastarelo biologijo, teološki prizvok, prizvok skrivnostnosti bistva.

Tretjič, njegov nauk kaže, kako je esencializem združljiv z znanostjo in zanjo celo koristen.

Toliko o splošnem prispevku. Esencializem je bil, naposled, znotraj zgodovine analitične filozofije dolgo časa na slabem glasu ravno zaradi njegovih povezav s teologijo in psevdoznanostjo in zaradi tehničnih težav v njegovi formulaciji. (Voditelj tega analitičnega protiesencializma je Quine.) Kripke je esencializem obnovil in ga rehabilitiral znotraj analitične tradicije.

Prispevek bomo sklenili s vprašanjem, ki se naravno navezuje na problematiko knjige *Imenovanje in nujnost*. Kripke se dokaj prepričljivo sklicuje na naše intuicije o tem, kaj je nujno za kako vrsto bitja (o nujnosti bistva). Res, večini

ljudi se zdi, da je za živa bitja bistvena njihova notranja zgradba in da je za tvarine bistvena sestava. Večina ravno tako deli tudi njegovo intuicijo, da neki posameznik ne bi bil isti posameznik, če ne bi bil potomec tistih staršev, ki so njegovi pravi (biološki) starši. Te intuicije so daljnosežne: zdi se nam, da *nikakor* ni mogoče, da bi nekaj bilo mačka, če ne bi imelo notranje zgradbe, značilne za "naše" mačke itn. Kot da bi se to "nikakor ni mogoče" nanašalo na metafizično (ontološko) nemožnost. Od kod nam take daljnosežne in zelo splošne esencialistične intuicije? Kripke o tem ne govori, vendar pa so odgovor poskušali ponuditi drugi filozofi.

En odgovor se glasi, da so take intuicije preprosto prvobitne in od boga dane ter jih ne moremo še naprej pojasnjevati. Ta odgovor nam ni v veliko pomoč, k njemu pa se velja zateči le v skrajni sili.

Drug odgovor je, da take intuicije niso niti tako daljnosežne niti tako splošne, kot se zdi. Vrnimo se k primeru z mačko. Če bolje pogledamo, ugotovimo, da je notranja zgradba za mačke bistvena zato, ker *notranja zgradba pojasnjuje zunanje lastnosti glede na obstoječe naravne zakone*. Naše intuicije samo ponavljajo naše spontano biološko znanje, le-to pa se nanaša na nujnost naravnih zakonov in nič več.

Ta pojasnitev je zelo privlačna. Če bi bila točna, bi rešila uganko esencialističnih intuicij. Na žalost pa ima po našem mnenju naslednje pomanjkljivosti.

Prvič, nujnosti bistva so daleč bolj splošne kot naravni zakoni dejanskega sveta. Na primer, pojem živega bitja zajema tudi možna bitja, ki bi se ravnala po povsem drugačnih zakonih, kot so naši fizikalni zakoni.

Drugič, strogi pojem naravnega zakona je preozek celo za manj eksotične primere. Za naravni zakon v uradnem znanstvenem smislu so bistvene konstante, ki v njem nastopajo. Zamislimo si, da so konstante, ki nastopajo v naših naravnih zakonih, nekoliko drugačne, vendar tako drugačne, da se razlike vzajemno kompenzirajo. Rezultat bi bil svet, ki je povsem tak kot naš, vendar z "uradno" drugačnimi zakoni. Zakonske nujnosti bi se razlikovale, vendar bi mačke še naprej bile mačke, z enakimi bistvenimi lastnostmi. Zakonska nujnost je torej preozka za nujnost bistva.

Tretjič, esencialistične intuicije se med drugim nanašajo tudi na lastnosti, bistvene za identiteto posamezne stvari (za to mizo je bistveno, iz katerega koščka lesa je narejena) in osebe (da so potomci teh-in-teh staršev). Za take lastnosti je le malo verjetno, da imajo podlago v naravnih zakonih.

Četrtič, intuicije o tem, kaj je bistveno za mačko, imajo tudi ljudje, ki ne vedo kaj dosti o biologiji, nič pa o fizikalnih zakonih. Ljudje so imeli intuicije o tem, kaj je bistveno za fizične predmete (in to podobne intuicije, kot jih imamo mi sami), tudi v dobi, ko je bila vsa znana fizika povsem zmotna. Ko bi esencialistične intuicije bile odvisne od poznavanja naravnih zakonov, to ne bi bilo mogoče.

Zadnji ugovor nas pripelje k naivnim intuicijam. Psihologi ne izključujejo možnosti, da so nekatere zelo splošne naivne intuicije prirojene ali pa da se

razvijejo zelo zgodaj. Zdi se nam, da je ta možnost vredna obravnave.

Možno je, da najsplošnejše metafizične intuicije izvirajo iz pričakovanj o pravilnostih v naravi, ki so nam prirojene (iz evolucijskega učenja). Ta pričakovanja so popolnoma splošna in naivna: otrok pričakuje, da so vidne lastnosti in obnašanje mačke posledica "nečesa v mački". Ta naivni, prirojeni izvor pojasnjuje splošnost in daljnosežnost. Ta izvor ravno tako pojasnjuje tudi dejstva, navedena v tretjem ugovoru. Izkustveno učenje torej *zožuje* izbiro lastnosti, ki bi lahko bile bistvene. Rezultat je kompromis, širši od gole nujnosti naravnih zakonov, vendar manj splošen in razblinjen od prvobitne naivne intuicije. Ta kompromis so naše odrasle, zrele metafizične intuicije. (Bralca opozarjamo, da je to le naše mnenje, ne pa stališče, sprejeto v literaturi.)

Koliko zaupanja potem lahko naklonimo esencialističnim intuicijam? Zdi se, da so zmotljiv, vendar dokaj zanesljiv vodič znanstvenikom, to pa je dober razlog, da o njih ne dvomimo pretirano.

prevedel Božidar Kante

KRIPKE'S ARGUMENTATION FOR ESSENTIALISM

The article presents Kripke's contribution to ontology (metaphysics) as can be grasped from his seminal book *Naming and Necessity*. It is intended for the reader who fosters the tradition of historical concern with philosophy. The main topic is Kripke's argumentation for essentialism. The essential modalities are, according to his view, more broad-minded than naturalistic ones. On the other hand essential modalities prohibit something which is allowed by pure logic: it is not logical impossible for a cat to be a bear but that is not possible as to its essence. Thus, says Kripke, possibility and necessity which are linked to essences (essential modalities) are different and stricter than logical possibilities and necessities. These are according to Kripke metaphysical modalities. In the last part of the article we evaluate essentialistic intuitions. It seems that they are fallible but rather reliable guides for scientists and that is the good reason why we should not doubt in them too much.

Keywords: essentialism, de re and de dicto necessity, scientific essentialism, Kripke.

Danilo Šuster
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

O NUJNOSTI *A POSTERIORI*

Za tradicionalnega epistemologa se razreda nujnih resnic in resnic, ki so spoznane *a priori*, natanko pokrivata, vse nujne resnice so spoznane *a priori* in vse *a priori* resnice so nujne. Kripke dokazuje, da so nekatere nujne resnice spoznane *a posteriori* in nekatere apriorne resnice kontingentne. V razpravi analiziram izvor nujnosti v propozicijah, ki so nujne *a posteriori*, in pokažem, da gre za nujnost posedovanja bistvenih lastnosti. Obravnavam vlogo apriornih intuicij v utemeljevanju nujnosti *a posteriori*, na katero opozarja G. Bealer. A. Casullo želi ohraniti zvezo med nujnostjo in apriornostjo tako, da ločuje védenje splošnega modalnega statusa, védenje resničnostne vrednosti in védenje specifičnega modalnega statusa dane propozicije. Toda prav isti moment apriornosti, ki po mnenju Casulla nastopa v nujnosti *a posteriori*, nastopa tudi v spoznanju kontingence, zato nova razlikovanja niso ustrezna obramba tradicionalne epistemologije. V vseh navedenih primerih nujnosti *a posteriori* zares nastopata filozofska intuicija in spoznanje *a priori*, toda to dejstvo Kripkejevim primerom še ne odvzame njihovega aposteriornega statusa.

Ključne besede: *a priori*, *a posteriori*, nujnost, kontingenca, identiteta med togimi označevalci, esencializem, Kripke.

Uvod[**]

V Uvodu v *Kritiko čistega uma* se Kant ukvarja z vprašanjem, po kateri značilnosti lahko čisto spoznanje zanesljivo razlikujemo od empiričnega. In ugotovi naslednje:

> "Izkustvo nas sicer uči, da je nekaj takšno ali takšno, vendar ne, da ne more biti drugačno. Če torej, *prvič*, najdemo kak stavek, ki je hkrati mišljen z *nujnostjo*, potem je to apriorna sodba: če poleg tega ni izpeljan iz nobenega drugega stavka, ki ne bi tudi sam veljal kot nujni stavek, potem je aprioren sploh." (Kant, 2001: 38)

> "Nujnost in stroga občost sta torej zanesljiva znaka apriornega spoznanja in tudi neločljivo sodita druga k drugi." (Kant, 2001: 39)

Za Kanta je kriterij za spoznanja *a priori* ta, da so to obča spoznanja, ki imajo značaj notranje nujnosti in so neodvisna od izkustva. Kant je tako predstavnik epistemološke tradicije, ki ne ločuje med oznako sodb kot *a priori*, nujnih,

[**] V članku se opiram na dele tretjega poglavja magistrske naloge Šuster (1991).

splošnih, univerzalnih ... V tradicionalni epistemologiji je spoznanje neke propozicije upravičeno *a priori*, če in samo če je ta propozicija nujno resnična. Iz tega kajpak sledi, da je dana propozicija kontingentno resnična, če in samo če je njeno spoznanje upravičeno *a posteriori*.

Toda gre za dvoje razlikovanj: epistemološko upravičenje in metafizični modalni status, zato je vsaj pojmljivo, da obstajata tudi navzkrižni kategoriji – nujne propozicije, ki so upravičene *a posteriori* in *a priori* upravičene propozicije, ki so zgolj kontingentno resnične. Saul Kripke je zaslovel s tezo, da nujne resnice *a posteriori* in kontingentne resnice *a priori* zares obstajajo. V tej razpravi se bom omejil na problem nujnih resnic *a posteriori*. Podrobno bom analiziral dokaz, po katerem iz logičnih in semantičnih intuicij izpeljemo nujnost *a posteriori*. Pokazal bom, da nujnost *a posteriori* temelji na filozofskih intuicijah o bistvenih značilnostih, zato me bo zanimala tudi vloga spoznanja *a priori* v esencialističnih intuicijah, ki jo zagovarja G. Bealer. Mislim, da te vloge ni mogoče spodbijati, saj se nanjo sklicuje sam Kripke. Opozoril pa bom na vlogo empiričnih odkritij v uporabi intuicij o bistvenih lastnostih. V vseh primerih nujnosti *a posteriori*, ki jih navaja Kripke, nastopa v prvem koraku spoznanje *a priori*, toda tudi upravičenja, ki ima status *a posteriori*, ne moremo zanikati. Kako razložiti hkratni obstoj spoznanja *a priori* in *a posteriori*? Po predlogu A. Casulla je védenje splošnega modalnega statusa (ali je dana propozicija nujna ali kontingentna) vedno *a priori*. Na koncu dokazujem, da to ni uspešna obramba tradicionalne zveze med nujnosti in apriornostjo.

1.

Najprej si oglejmo oznako osnovnih pojmov. *Nujnost* propozicije bom razumel kot resnico propozicije v vseh možnih svetovih, ne da bi se pri tem spuščal v metafizično razpravo o naravi možnih svetov. Za kontingenco naj velja običajna definicija: propozicija, da *p*, je (metafizično) kontingentno resnična, če in samo če bi lahko bila (metafizično) neresnična. Za namene te razprave pa bom privzel naslednjo oznako pojma znanja *a priori* (prim. Casullo, 1999: 3):

(Ar) S ve *a priori*, da *p*, če in samo če je S-vo prepričanje, da *p*, upravičeno *a priori* in so hkrati izpolnjeni drugi pogoji za znanje, da *p*. S-ovo prepričanje, da *p*, je upravičeno *a priori*, če in samo če upravičenje ni odvisno od izkustva.

Potem velja:

(As) Prepričanje, da *p*, je upravičeno *a posteriori*, če in samo če je upravičenje za to prepričanje odvisno od izkustva.

A priori in *a posteriori* sta najprej načina upravičenja in šele v izpeljanem pomenu to oznako prenašamo na propozicije in njihovo spoznanje. "Tradicionalist" naj bo epistemolog, ki sprejema (T_1) in (T_2):

(T_1) S ve *a priori*, da *p*, če in samo če je S-ovo prepričanje, da *p*, nujno resnično.

(T_2) S ve *a posteriori*, da *p*, če in samo če je S-ovo prepričanje, da *p*, kontingentno resnično.

Tradicionalist v podporo (T_1) in (T_2) navaja naslednji razmislek. Empirične raziskave odkrijejo posamezna dejstva o dejanskem svetu, nujnost določenega stanja stvari pa ne more biti odvisna od posebnih značilnosti tega sveta, saj je

nujno resnična propozicija resnična v *vsakem* možnem svetu. *A posteriori* upravičena propozicija pa je odvisna od posebnih okoliščin dejanskega sveta, ki bi lahko bile drugačne, saj bi sicer empirična raziskava bila nepotrebna. In obratno, kadar neko propozicijo spoznamo kot resnično brez sklicevanja na izkustvo, potem resnica takšne propozicije ni odvisna od tega, kakšen je dejanski svet, torej je nujna.

Kako je lahko Kripke zavrnil tradicionalistov razmislek? V literaturi najdemo štiri vrste primerov, ki naj bi šteli kot nujne resnice *a posteriori*:

(1) *Matematične sodbe, katerih resničnostna vrednost* (*še*) *ni znana*

Vsako sodo število, večje od štiri, je vsota dveh praštevil. (Goldbachova hipoteza)

Iz *n* vžigalic lahko konstruiramo *m* trikotnikov.

(2) *Resnični stavki identitete med togimi označevalci*

(H) Večernica je Danica.

Cicero je Tulij.

(3) *Empirično odkrite teoretske identitete*

(V) Voda je H_2O.
(Voda je spojina, sestavljena iz dveh delov vodika in enega dela kisika.)

Gravitacija je ukrivljenost prostora-časa.

Svetloba je tok fotonov.

Toplota je gibanje molekul.
(Temperatura je povprečna kinetična energija.)

Zlato je element z atomskim številom 79.

(4) *Propozicije, v katerih nastopa pripis bistvene lastnosti*

Pokažem na leseno mizo pred sabo in rečem: “Ta miza je nujno takšna, da ni iz ledu.”

Mačke so živali.

Nixon ni neživa stvar.

Prvo vrsto nujnosti *a posteriori* so poznali tudi v tradicionalni epistemologiji, predvsem zaradi problema neodločljivih matematičnih propozicij. Če sprejmemo matematiko kot carstvo nujnih resnic, potem je Goldbachova hipoteza nujno resnična ali pa nujno neresnična. Toda resnice te hipoteze še ne poznamo, torej je gotovo ne poznamo *a priori*. Analitični *a posteriori*, kot imenuje takšne primere, priznava tudi Roderick Chisholm, klasik tradicionalne epistemologije. Njegov primer so zapleteni logični teoremi, za katere oseba *a* ve, da so resnični, vendar samo po pričevanju avtoritete *b* (Chisholm, 1977: 47). Toda Chisholm jih razlaga tako, da ena oseba v tej verigi vendarle poseduje spoznanje nujnosti *a priori*. Če oseba *a* ve *a posteriori*, da je neka nujna propozicija *p* resnična, potem *b* (strokovnjak za matematiko) ve *a priori*, da je neka nujna propozicija *q* resnična. To še vedno ni prava nujnost *a posteriori*.

Resnična novost so primeri (2), (3) in (4). Tezo o nujnosti empirično odkritih teoretskih identitet (3) včasih označujejo tudi kot znanstveni esencializem, tako da bi jo lahko uvrstil v zadnji razred (4), ki je bližje čistemu metafizičnemu

esencializmu. V razpravi se bom omejil na primera "Večernica je Danica" (H) in "Voda je H_2O" (V), ki temeljita na pojmu *togega označevalca* [*rigid designator*]. Togi označevalec po Kripkeju označuje v vsakem možnem svetu, v katerem dani predmet obstaja, isti predmet kot v dejanskem svetu, sicer pa ne označuje ničesar. Najbolj značilen togi označevalec je lastno ime. Lastno ime, recimo "Aristotel", referira na isto osebo v vsakem možnem svetu, ne glede na to, ali je v danem možnem svetu o tej osebi resnično tisto, kar ji v dejanskem svetu pripisuje pridruženi opis. V nekaterih možnih svetovih Aristotel ni avtor *Poetike*, v drugih ni Platonov učenec, prav v vsakem možnem svetu pa je Aristotel enak (isti kot) Aristotelu.

Oglejmo si po korakih, zakaj je trditev istovetnosti med togima označevalcema ("Večernica je Danica") za Kripkeja nujna resnica *a posteriori*.

(1) $(\forall x)(\forall y)\,[(x = y) \rightarrow (Fx \leftrightarrow Fy)]$ // Leibnizov zakon

(2) $(\forall x)(\forall y)\,[(x = y) \rightarrow (\Box(x = x) \leftrightarrow \Box(x = y))]$ // $\Box(x = ...)/F$

(3) $(\forall x)(\forall y)\,[(x = y) \rightarrow \Box(x = y)]$ // po prop. logiki iz (2)

(4) $(a = b) \rightarrow \Box(a = b)$ // iz (3), kjer sta "a" in "b" toga označevalca

(5) Lastna imena v naravnem jeziku so togi označevalci, "Večernica" in "Danica" pa sta lastni imeni.

(6) (Večernica = Danica) $\rightarrow \Box$(Večernica = Danica) // iz (4) in (5)

(7) Večernica = Danica // empirično odkritje babilonskih astronomov

(8) $\Box$(Večernica = Danica) // iz (6) in (7)

(1) je Leibnizov zakon nerazločljivosti identičnih. Vrstica (2) pa sledi iz (1), če lastnost "*F*" nadomestimo z lastnostjo "biti nujno identičen z *x*" in namesto "*F*..." pišemo "$\Box(x = ...)$". Vrstica (3) sledi iz (2) po propozicionalni logiki, saj je "$\Box(x = x)$" tavtologija, ki jo lahko izpustimo iz drugega člena implikacije v vrstici (2). Modalni prehod iz resnice *simplicite* na nujno resnico se skriva v vrstici (3), ki jo Kripke bere kot tezo, da objekti ne morejo biti kontingentno identični. Identiteta je notranja relacija, relacija med stvarjo in njo samo. Teza o modalnih lastnostih togih označevalcev – vrstica (4) – je zanj očitna teza filozofske logike, neodvisna od semantike naravnega jezika. V definicijo togega označevalca je že vgrajena modalno stabilna referenca, po kateri ne obstaja tak možni svet, kjer identiteta med dvema togima označevalcema ne bi veljala. Kripke, Donnellan, Putnam in Kaplan dokazujejo, da so lastna imena, indeksikali in demonstrativi togi označevalci (5), zato lahko zatrdimo vrstico (6). Po enostavnem sklepanju potem dobimo, da je nujno res, da je Večernica istovetna z Danico. Odkritje, da je zadnje nebesno telo na določenem točki jutranjega neba, imenovano Danica, tudi prvo nebesno telo na določeni točki večernega neba, imenovano Večernica, pa je bilo empirično in zato *a posteriori*. Ker v vrstici (7) nastopa empirično odkrita propozicija, je končni sklep iz (6) in (7) nujna resnica, ki je upravičena *a posteriori*.

Ali lahko ugovarjamo tej izpeljavi? Oglejmo si kar prvi korak – ali je prehod od vrstice (1) do (2) zares samoumeven? V (1) nastopa načelo nerazločljivosti identičnih. Toda stavek izraža načelo nerazločljivosti, kadar ima obliko univerzalnega zaprtja sheme (1) (prim. Cartwright, 1979). Natančno logično

idejo načela nerazločljivosti torej izraža načelo oblike:

(1) $(\forall F)(\forall x)(\forall y)\ [(x = y) \rightarrow (F \text{ je lastnost } x \leftrightarrow F \text{ je lastnost } y)]$

Iz tega načela pa lahko nekaj izpeljujemo le, če lastnost "*F*" zares obstaja. Substitucija, na kateri temelji korak od (1) na (2), zato v sebi skriva trditev:

(L) $(\forall x)(\exists F)(\forall y)\ [(F \text{ je lastnost } y) \leftrightarrow \Box(x = y)]$

Za Kripkeja je (L) neproblematično načelo, saj je *F* lahko tudi lastnost, ki vključuje modalne operatorje, torej lastnost "nujno posedovati lastnost *G*", v danem primeru "biti nujno identičen z *x*" (Kripke, 1971: 137). *F* je torej lastnost, ki jo imajo vse stvari, ki so nujno identične z *x*. Toda ali pogoj, ki ustreza odprtemu stavku "$\Box(x = y)$", zares izraža neko lastnost? Težava je v tem, da konteksti, kjer nastopa operator nujnosti "□", niso ekstenzionalni, zato je vprašanje, kaj lahko postavimo na mesto "(...)" v "nujno (... je identičen z *x*)". "Nujno je, da ..." sodi med intenzionalne operatorje tipa "*a* verjame, da ...", "*a* upa, da ...", "verjetno je, da ... ". Naj "ver" označuje "Peter verjame, da ...". Če namesto "*F*" v (1) postavimo "ver (... = Danica)", tj. "je tak, da Peter verjame, da je identičen z Danico" dobimo:

(2') $(\forall x)(\forall y)\ [(x = y) \rightarrow (\text{ver}(x = \text{Danica}) \leftrightarrow \text{ver}(y = \text{Danica}))]$

Odkritje identitete (7) je empirično, zato je mogoče, da Peter, dokler nima ustreznega znanja, sploh ni prepričan v to, da gre za en in isti planet. Peter pa seveda ve, da je vsak planet enak samemu sebi. Tako dobimo napačno instanco (2'), namreč:

$(\text{Danica} = \text{Večernica}) \rightarrow [\text{ver}(\text{Danica} = \text{Danica}) \leftrightarrow \text{ver}(\text{Večernica} = \text{Danica})]$

V tem primeru je res "Danica = Večernica" in "ver(Danica = Danica)", ne pa "ver(Večernica = Danica)". Zakaj bi bilo tedaj načelo (1) evidentna teza filozofske logike? Težava je znana – v intenzionalnih kontekstih termina v resničnem stavku identitete nista zamenljiva *salva veritate*. Neveljavnost substitucije identičnih na mestu "(...)" v "ver(x = ...)" je lahko razlog, zaradi katerega sploh zanikamo, da obstaja dobro definirana lastnost, ki jo lahko postavimo na mesto "*F*" v (1). Če v (L) namesto "□" pišemo "ver", namreč dobimo:

(L') $(\forall x)(\exists F)(\forall y)\ [(F \text{ je lastnost } y) \leftrightarrow \text{ver}(x = y)]$

V tem primeru "*F*" izraža pogoj "biti tak predmet, da Peter o njem verjame, da je identičen z Danico". Toda ta pogoj določa po naši predpostavki o Petrovih prepričanjih samo Danico, ne pa tudi Večernice. Ker pa obe imeni označujeta isti predmet, zdaj velja: "$F(v)$" (saj Peter verjame, da je Venera istovetna z Danico) in "$\neg F(v)$" (saj Peter ne verjame, da je Venera istovetna z Večernico), kjer je "*v*" ime za Venero. Vidimo, da prehod iz (1) do (2) vodi do protislovja, če ga utemeljimo z (L'). Lastnost "je tak, da Peter verjame, da je identičen z Danico" ne izraža dobro definiranega pogoja, saj gre za pogoj, ki je resničen za Venero samo glede na to, s katerim opisom se nanjo nanašamo.

Kaj nam torej zagotavlja, da je dopusten prehod iz (1) na (2), ko pa so konteksti nujnosti ("□") prav tako intenzionalni? Načelo (L) ima morda prav tako napačno instanco, saj je lastnost, ki jo dobimo z instanciranjem spremenljivke *x* v (L) z imenom Danica – "□(... = Danica)" – morda prav tako problematična kot lastnost

tipa "ver(... = Danica)". Tako se lahko dokazovanje nujnosti *a posteriori* zaustavi že na prehodu od (1) do (2).

K problemu substitucije identičnih v intenzionalnih kontekstih se bomo vrnili kasneje. Najprej se vprašajmo, ali obstajajo morda še kakšni drugi razlogi za vrstico (3), ki so neodvisni od izpeljave iz (1) in (2). David Kaplan trdi, da gre za odločitev o semantični interpretaciji spremenljivk v kvantificiranih modalnih stavkih (Kaplan, 1990). Ko v modalnih stavkih govorimo o tem, da bi Sokrat lahko bil sofist, ali pa, da so vsa števila nujno števila, govorimo o dejanskih predmetih in presojamo, kaj se dogaja z njimi v različnih možnih svetovih. Zadnji stavek ima, recimo, obliko "$(\forall x)$(Število(x) $\rightarrow$ □Število(x))". V tem primeru gre za konstrukcijo *de re* – spremenljivka "*x*" *znotraj* modalnega operatorja "□" je vezana s kvantifikatorjem *zunaj* dosega tega operatorja. Modalnost *de re* pripisuje nekemu predmetu njegovo bistveno lastnost, namreč to, da je ta predmet nujno število. Takšne konstrukcije predpostavljajo, da objekt, o katerem govorimo, nastopa v različnih možnih svetovih, kjer preverjamo, ali ima neko lastnost.

Po standardni semantiki je propozicija oblike "$(\forall x)$(... *x* ...)" resnična na možnem svetu *i*, če vsi objekti na *tem* možnem svetu *i* izpolnijo pogoj "(... x ...)". Kvantifikatorje torej interpretiramo z objekti, ki so v domeni kvantifikatorja na danem možnem svetu. Toda spremenljivke znotraj modalnih operatorjev dobijo *isto* interpretacijo na vseh možnih svetovih. Stavek "Obstaja nekaj, za kar je možno, da je *P*" ali "$(\exists x)\Diamond P(x)$" interpretiramo tako, da spremenljivko "*x*" instanciramo na dejanskem (izhodiščnem) svetu in potem preverjamo, ali *ta* objekt izpolni odprti stavek "*Px*" na različnih možnih svetovih, ki so dostopni z izhodiščnega sveta. Predmet, ki ga v dani interpretaciji pripišemo kot vrednost spremenljivki na izhodiščnem svetu, je pripisan tej spremenljivki v tej interpretaciji tudi na *vseh* drugih možnih svetovih. Na podoben način v shemi (3) spremenljivki *x* in *y* interpretiramo najprej na dejanskem svetu in se potem sprašujemo, ali sta označena predmeta identična na vseh možnih svetovih. V tej razlagi interpretacije spremenljivk v kvantificiranih modalnih stavkih izraža vrstica (3) logično resnico. Če spremenljivki *x* in *y* označujeta isti predmet na dejanskem svetu, tedaj označujeta isti predmet na vseh možnih svetovih.

Po Kaplanovih ugotovitvah je v stavku nujne identitete "□(... = __)" na mestih "..." in "__" dopusten nastop spremenljivk. Uprimerjanje spremenljivk s singularnimi izrazi, s katerim iz "$(\forall x)(\forall y)$ [$(x = y) \rightarrow$ □$(x = y)$]" dobimo "$(a = b) \rightarrow$ □$(a = b)$", pa je problematično zaradi težav s substitucijo identičnih v modalnih kontekstih. Če se vprašamo, kaj lahko stoji na mestu spremenljivke *x*, da bo dovoljeno takšno uprimerjanje, je sorazmerno enostavno izpisati logični pogoj za tak izraz "δ":

(TD) $(\forall x)\Box(x = \delta)$

Po (TD) je "δ" izraz, ki označuje isti predmet na dejanskem svetu in na vseh drugih možnih svetovih. Izraz, ki tak pogoj izpolni, je togi označevalec. Kripke dokazuje, da so imena v naravnem jeziku togi označevalci. In ker sta Večernica in Danica imeni, je (H) resnična trditev. Teza (TD) izraža semantično odločitev, da bomo imena logično obravnavali tako, da imajo stabilno referenco čez možne svetove tako kot spremenljivke v *de re* konstrukcijah. V semantično interpretacijo takšnih izrazov je že "vpisano", da imajo referenco fiksirano na

dejanskem svetu. V tem se imena razlikujejo od določnih opisov. Recimo, da je za nas Tales oseba, ki izpolni opis "grški filozof, ki je menil, da je vse voda". Lahko bi se zgodilo, da dejanski Tales v to sploh ni verjel, obstajal pa je nek drug grški filozof, ki je zagovarjal takšno metafizično doktrino. Po Kripkeju bi v takšni hipotetični situaciji ime "Tales" označevalo prvo osebo (dejanskega Talesa), ne glede na to, kaj je ta trdil. Sklicevanje na hipotetično situacijo nas ne sme zavesti. Razmislek o rabi izrazov v protidejstvenih okoliščinah je samo kriterij za preverjanje intuicij o pomenu. Na hipotetično situacijo se sklicujemo zato, ker so samo intenzionalni konteksti dovolj "fini", da pokažejo razlike v pomenu ekstenzionalno identičnih izrazov. Semantične intuicije o rabi imen pokažejo, da se imena v takšnih kontekstih obnašajo tako kot spremenljivke v *de re* konstrukcijah.

Dummett meni, da je razlika med opisi in imeni samo razlika v branju dosega opisa, ki ustreza razliki med modalnimi konstrukcijami *de re* in *de dicto* (Dummett, 1973: 124-125). Propozicijo "Učitelj Aleksandra Velikega bi lahko ne bil učitelj Aleksandra Velikega" tako beremo *de dicto* kot "mogoče je, da učitelj Aleksandra Velikega ne bi bil učitelj Aleksandra Velikega", ker v njej nastopa določni opis "učitelj Aleksandra Velikega". Določni opis naj bi imel vedno ozki doseg, ki ne "seže" čez modalni operator ("mogoče je, da"). V *de dicto* branju je ta propozicija neresnična. Če pa bi brali opis s širokim dosegom, ki seže onstran modalnega operatorja – "učitelj Aleksandra Velikega je bil takšen, da je zanj bilo mogoče, da bi lahko ne bil učitelj Aleksandra Velikega" –, bi dobili resnično propozicijo. Nastop imen v modalnih kontekstih vedno označuje konstrukcijo s širokim dosegom označevalnega izraza. Recimo, v primeru "Aristotel bi lahko ne bil učitelj Aleksandra Velikega" gre za resnično propozicijo *de re*: o Aristotelu je res, da bi lahko ne bil učitelj Aleksandra Velikega.

Kripke takšno Dummettovo interpretacijo zavrača in trdi, da za imena kot toge označevalce v modalnih kontekstih sploh nima smisla postaviti razliko med *de re* in *de dicto*. Pravzaprav toge označevalce v nekaterih kasnejših delih tako *definira*: togi označevalci so izrazi, za katere je takšna razlika v modalnih kontekstih nesmiselna (Kripke, 1979: 137-138). "Za Večernico velja, da je nujno identična z Danico" pomeni isto kot "Nujno je res, da je Večernica identična z Danico". Ime v vsakem kontekstu samo stoji za svojega nosilca, ki je fiksiran na dejanskem svetu z dejanskim referentom. Drugače pa se obnašajo opisi, kjer obstaja razlika med branjem *de re* in branjem *de dicto*. "Za prvo nebesno telo na večernem nebu je res, da je nujno identično z Danico" je resnično, ne pa tudi "Nujno je res, da je prvo nebesno telo na večernem nebu identično z Danico".

Zdaj lahko odgovorimo tudi na začetni ugovor, da je lastnost "biti nujno takšen, da si istoveten z Danico" morda prav tako problematična kot lastnost "biti takšen, da oseba S verjame, da si istoveten z Danico" (ali "ver(... = Danica)"). Togi označevalci so namreč po definiciji zamenljivi *salva veritate* v modalnih kontekstih, ne pa tudi v epistemskih (S ve, da; S je prepričan, da ...). Kripke dokazuje, da se epistemska in metafizična možnost ne pokrivata.

Babilonski astronomi so uvedli izraz "Večernica" kot ime za najsvetlejše nebesno telo na nočnem nebu in izraz "Danica" kot ime za najsvetlejše nebesno telo na jutranjem nebu. Ugotovitev, da gre za isti predmet (Venero), je bila pomembno empirično odkritje. Ampak dejstvo, ki je bilo odkrito, je bilo metafizično nujno. *Mogoče je*, lahko si zamislimo možni svet, v katerem bi imeli babilonski

astronomi spoznavno evidenco, ki bi bila kvalitativno nerazločljiva od dejanske, v kateri pa Danica ne bi bila Večernica. "Mogoče je, da Večernica ne bi bila Danica" bi bilo resnično v primeru, ko bi dva različna planeta izpolnila opisa "najsvetlejše nebesno telo na nočnem nebu" in "najsvetlejše nebesno telo na jutranjem nebu". Prav zato, ker gre v odkritju identitete med togima označevalcem za *a posteriori* empirično odkritje, je takšna situacija epistemsko (z vidika evidence, torej kvalitativno) možna. Toda epistemska možnost še ni metafizična možnost, pravi Kripke. V opisanem hipotetičnem primeru bi astronomi uporabljali imeni drugače kot v dejanskem svetu – kot imeni za dva različna predmeta. Zato zgornji scenarij ne opisuje, kaj je metafizično možno o dejanski Veneri. Če je dejansko res, da "Večernica je Danica", potem je to res na vseh možnih svetovih, ker so imena vedno imena tega, kar imenujejo na dejanskem svetu. Metafizično možnega sveta, kjer ta identiteta ne bi veljala, sploh ni, saj možne svetove opisujemo z jezikom, v katerem imajo togi označevalci referenco fiksirano na dejanskem svetu.

V tem pojasnilu se skriva nevarnost trivializacije pojma nujnosti, ki nastopa v nujnih resnicah *a posteriori*. Zdi se, da so propozicije, ki jih izražajo stavki identitete med togimi označevalci, nujno resnične na podoben način, kot so nujno resnične propozicije, ki jih izražajo stavki oblike "dejansko *p*". Propozicionalni operator "D" uvedemo z naslednjo definicijo: "Dejansko *p* je resnično na kateremkoli svetu, če in samo če je *p* resnično na dejanskem svetu." V interpretacijo operatorja je vgrajeno, da na vsakem možnem svetu "pogledamo", ali je to, kar sledi operatorju, resnično na dejanskem svetu. Zato takoj velja sklepanje: resnično je, da *p*, torej je nujno resnično, da dejansko *p*. Kajti:

(1) p domneva

(2) $p \rightarrow Dp$ po definiciji "D"

(3) $Dp \rightarrow \Box Dp$ po definiciji "D"

(4) $\Box Dp$ iz (1), (2) in (3)

S pomočjo operatorja "D" lahko iz vsake kontingentno resnične propozicije tvorimo sestav "D*p*", ki je nujno resničen. Ali ni podoben mehanizem na delu v primeru nujnosti resnice (H)? Na vseh metafizično možnih svetovih uporabljamo izraza "Večernica" in "Danica" z referenco (Venera), ki je določena na dejanskem svetu. Nujnost je pomenila resnico v vseh možnih svetovih ravno zato, ker ta ideja nekako izraža intuicijo, da je nekaj nujno, kadar ni odvisno od kontingentnih okoliščin dejanskega sveta. V opisani interpretaciji stavkov tipa "□D*p*" in (H) pa je nekaj nujno zaradi tega, ker so stvari na *dejanskem* svetu takšne ali drugačne. Takšna nujnost se zdi povsem "umetna" – semantični aparat proizvede resnico v vseh možnih svetovih, ne da bi proizvedel tisto pravo nujnost, ki jo ima v mislih tradicionalni epistemolog.

Mislim pa, da vendarle obstaja razlika med primeri tipa "□D*p*" in "□(Večernica = Danica)". V prvem primeru fiksiranje interpretacije operatorja na dejanski svet res izraža samo nekakšno strukturalno, semantično nujnost. Nujnost stavkov identitete med imeni pa lahko beremo kot pravo metafizično nujnost. Z imeni nekako neposredno merimo na metafizično realnost, zato je identiteta (H) nujna v luči metafizične zgradbe sveta.

V tem je tudi odgovor na očitek, da je semantični argument za nujnost *a posteriori* krožen (Wiggins, 1980: 213). V pojem možnega sveta in togega označevalca je po mnenju Wigginsa želeni rezultat že vnaprej vgrajen. "Sokrat bi lahko ne bil filozof" v jeziku možnih svetov razumemo kot "Na nekem možnem svetu Sokrat ni filozof". Toda to pomeni, da stipuliramo: "Če bi stvari potekale drugače, kot so, tedaj Sokrat ne bi bil filozof." Kdor misli, da je možna kontingentna identiteta med lastnimi imeni, pač ne bo sprejel Kripkejevega pojmovanja možnih svetov in togih označevalcev. Odločil se bo, da možni svetovi niso vnaprej dani, njihovo vsebino odkrivamo s pomočjo kvalitativnih kriterijev, ki določijo, kateri individui so med seboj enaki. Lahko bi "odkrili" možni svet, kjer bi bil predmet, ki smo ga poiskali s pomočjo opisa "zadnje nebesno telo na jutranjem nebu" različen od predmeta, ki ustreza opisu "prvo nebesno telo na večernem nebu", zato seveda ne bi veljalo "□(Večernica = Danica)".

Toda krožnosti se izognemo, če navedemo kak dober neodvisen razlog, zakaj je identiteta med togimi označevalci veljavna na vsakem možnem svetu. Takšen razlog pa je *metafizično* dejstvo, po katerem ni mogoče, da bi en predmet (Venera) bil enak dvema predmetoma. Stavek (H) je nujen, ker ima označeni predmet določeno lastnost esencialno (v vseh možnih svetovih). Imena merijo neposredno na metafizično realnost, za njo pa po filozofski analizi velja, da noben individuum ne more hkrati biti dvoje različnih bitnosti.

Katero metafizično dejstvo potemtakem izraža trditev (H)? Kdaj ima predmet, označen kot "Večernica", lastnost "biti nujno identičen z Danico"? Nujnost je v tem, da Veneri pripišemo neko bistveno lastnost. Odgovor na vprašanje, za katero lastnost gre, nam posredno tudi pojasni, katera je tista lastnost, ki jo nadomestimo za "*F*" v (1), ko namesto "*F*δ" pišemo "□(x = δ)". Če je "δ" togi označevalec, potem je lastnost "x = δ" ("biti tak, da je δ") takšna, da vključuje direktno referenco na imenovani individuum. V tem primeru imenovani objekt sam neposredno nastopa v tej lastnosti, brez vsakega posredovanja s konceptualno vsebino. Če je *o* ta individuum, potem gre za lastnost "biti *o*", ki jo ima samo *o* in prav nič drugega. Med trditvama "□(∀x)(x = x)" in "(∃x)□(x = δ)" je velika razlika: prva trdi *de dicto* nujno in trivialno resnico, da ima vsaka stvar univerzalno splošno lastnost "biti individuum x tak, da je samoidentičen", druga pa trdi, da obstaja nekaj, kar ima nujno notranjo partikularno lastnost biti *ta* stvar *o* (t.j. tisto, kar je označeno z "δ").

Stavek identitete (H) torej trdi, da ima predmet, označen kot "Večernica", lastnost biti nujno identičen z Danico. Ta lastnost je bistvena za Venero, ker pa je tudi "Danica" ime za Venero, gre za lastnost Venere, da je *to*, kar je. Venera ima to lastnost esencialno, v tem je, če sledimo Salmonu, izvor nujnosti identitete (H) (Salmon, 1982: 17-21). Lastnost "biti to" ima posebno ime – "totost" [*thisness*] iz latinskega "haecceitas", lastnosti, ki jo že v 13. stoletju uvedel Duns Scotus. Smiselnost te lastnosti predpostavlja, da so individui nekako razprostrti v logičnem prostoru možnosti, tako kot so razprostrti v prostoru in času. Smiselno se je vprašati, ali je *ta* individuum (na dejanskem svetu) isti kot oni na drugem možnem svetu, saj ga iščemo s pomočjo njegove totosti in ni vnaprej dan.

Kripke sicer zavrača doktrino o "totosti", vendar mislim, da smo jo prisiljeni sprejeti kot najboljšo razlago nujnosti stavkov identitete med togimi označevalci. Semantika lastnih imen sama daje razloge samo za trivialno ali strukturalno

nujnost. Metafizična nujnost, ki temelji na pripisovanju bistvenih lastnosti, je najbolj očitna pri empirično odkritih teoretskih identitetah, katerih nujnost naj bi prav tako temeljila samo na teoriji togih označevalcev. Kar precej filozofov ugovarja argumentom, da je mogoče zgolj s *semantičnim* argumentom dokazati nujnost trditve, da je voda H_2O (prim. Forbes, 1985: 181-215, Salmon, 1982: 161-192, Smith, 1985: 147-169 in Steward, 1990). Če v zgornji izpeljavi namesto "Večernice" in "Danice" postavimo izraza "voda" in "H_2O", dobimo:

...

(6) (voda = H_2O) → □(voda = H_2O)

(7) voda = H_2O

(8) □(voda = H_2O)

V tem primeru ne moremo zagovarjati nujnosti "□(voda = H_2O)" z razlogom, da gre za toga označevalca, ki imata referenco fiksirano na dejanskem svetu. "H_2O" sploh ni ime, zato bi šlo kvečjemu za *de facto* togi označevalec, morda skrajšavo opisa "substanca, katere čisti primerki imajo molekule iz dveh atomov vodika in enega atoma kisika v takšni in takšni konfiguraciji". Če je "H_2O" *de facto* togi označevalec, tedaj takšna kemična struktura vedno tvori molekulo iste snovi. Ampak to pomeni, da smo v domnevo, da je "H_2O" togi označevalec, že vgradili domnevo o tem, kaj pomeni biti ena in ista snov na različnih možnih svetovih, namreč to, da ima snov enako kemično strukturo. Začetna domneva o togem označevalcu je v tem primeru že domneva o *esencialnosti* molekularne strukture, torej nekaj, kar je dano vnaprej, *a priori*, ne pa kot *a posteriori* odkritje. Če imamo takšno domnevo, pravzaprav sploh ni potrebno, da se sklicujemo na doktrino o togih označevalcih. Celoten dokaz temelji na modalni odločitvi o tem, kaj pomeni biti ista snov na različnih možnih svetovih, ne pa na tezi, da ima "H_2O" referenco semantično fiksirano na dejanskem svetu.

Esencializem je doktrina, da imajo stvari določene lastnosti nujno, neodvisno od tega, kako jih opisujemo. Za esencialista je, recimo, Sokrat nujno oseba in zgolj naključno filozof. Voda pa je nujno H_2O in zgolj naključno sestavina zemeljskih rek. Voda ne more obstajati in ne biti H_2O. Že Aristotel je esencialne lastnosti označil kot takšne, da predmet preneha obstajati ali pa se spremeni v nekaj drugega, če izgubi svojo esencialno lastnost. Nujnost "□(Danica = Večernica)" temelji na metafizični zgradbi individua, ki ima bistveno lastnost, da ne more biti tak, da ne bi bil to, kar je. V primeru "□(voda = H_2O)" pa pripisujemo vodi bistveno lastnost "biti H_2O". Zveza med predmetom in njegovo "totostjo" je bolj očitna kot pa zveza med snovjo in njeno kemično strukturo, zato je slednjo teže braniti, saj si lahko zamislimo svet, kjer bi voda ne bila H_2O. Toda obe domnevi temeljita na pojmovni odločitvi in ne na empiričnem odkritju. Kemija lahko samo pokaže, da fundamentalna fizikalna struktura razloži manifestne lastnosti snovi, *a priori* filozofska trditev pa je, da je takšna struktura bistvena za dano snov. Semantična pravila jezika so vir strukturalne nujnosti, ki temelji na semantičnih intuicijah, zato je težko reči, da gre za prava odkritja *a posteriori*. Ko pa semantično intuicijo podpremo z esencializmom, tedaj nujnost temelji na *a priori* filozofskih intuicijah o pripisovanju bistvenih lastnosti.

2.

Chisholm kot tradicionalni epistemolog pozna dva izvora nujnosti – nujnost matematičnih in logičnih resnic in nujnost, ki temelji na odnosih vključevanja med lastnostmi (nujno je, da so vse rdeče stvari obarvane, ker lastnost "biti rdeč" vključuje lastnost "biti obarvan"). Antitradicionalist opozarja na novi vir nujnosti – dejstvo, da so določene lastnosti bistvene. Toda, ali gre zares za nujnost, ki jo spoznamo *aposteriori*? V dokazovanja nujnosti *aposteriori* vedno nastopa shema sklepanja:

(N) Če *p*, potem nujno *p*. Toda *p*. Torej nujno *p*.

Kripke priznava, da prvi pogojnik utemeljuje *a priori* filozofska analiza (Kripke1971: 150). O vodi vemo *a priori*, da če je H_2O njena kemična struktura, potem je voda nujno H_2O. V drugi premisi nastopa znanstveno odkritje, da ima vodo kemično zgradbo H_2O. Ker to premiso upravičuje empirična raziskava, je po Kripkeju tudi sklep, "voda je nujno H_2O", upravičen *a posteriori*. Ta model razlaga tudi vse ostale primere nujnosti *a posteriori*. Vzemimo pripisovanje esencialnih lastnosti. *A priori* vemo: če ta miza ni iz ledu, potem *nujno* ni iz ledu. Empirična raziskava pokaže, da ta miza zares ni iz ledu. Torej ta miza nujno ni iz ledu. Sklep je nujno resničen. Ker pa je ena od premis upravičena *a posteriori*, gre po Kripkeju za nujno resnico *a posteriori*.

Tradicionalist bo opozoril, da modalni korak temelji na *a priori* filozofskih intuicijah o tem, da so propozicije določenega tipa nujne in na ta način spet vzpostavil zvezo med nujnostjo in apriornostjo. Eden od najznačilnejših zagovornikov novega apriorizma je George Bealer. Bealer najprej uvede razlikovanje med tremi vrstami pojmov (Bealer, 1987: 295):

1. NATURALISTIČNI POJMI: voda, zlato, limona, toplota, svetloba, artritis, javor ...
2. KATEGORIČNI POJMI: snov, kompozicionalna snov, funkcionalna snov, substanca, kvaliteta, kvantiteta, vzrok, dejanje, razum, oseba, umeten, naraven.
3. FENOMENALNI POJMI so pojmi za duševne vsebine in relacije: bolečina, srbenje in podobni pojme za občutke in fenomenalne kvalitete. Osnovne duševne relacije so: vedeti, zaznavati, odločiti se ...

Omejimo se na kategorične pojme, ki nastopajo v Kripkejevih primerih nujnosti *aposteriori*. Kategorične pojme po Bealerju razloži racionalistična teorija o tem, kaj pomeni imeti pojem:

> *x* poseduje pojem *A* $=_{df.}$ x *ima takšno kognitivno sposobnost, da je večina njegovih nesklepalnih prepričanj o uporabi pojma* A *v enostavnih hipotetičnih primerih resničnih*.

Nesklepalna prepričanja Bealer enači z intuicijami o rabi pojmov. Recimo, da smo v dilemi, kakšen pojem MULTIGON naj pripišemo osebi *x*. Možno je, da pod ta pojem sodi zaprti ravninski lik ali pa da gre za ožji pojem zaprtega ravninskega lika z več kot štirimi stranicami. Če se oseba *x* v normalnih kognitivnih okoliščinah opre na svojo nesklepalno sodbo, po kateri je možno, da je tudi lik s tremi stranicami MULTIGON, tedaj gre za širši pojem zaprtega ravninskega lika. Odgovor na vprašanje o tem, kaj sodi pod dani pojem, temelji na sposobnosti osebe, da v normalnih kognitivnih okoliščinah pravilno presoja uporabo pojma v

hipotetičnih primerih (Bealer, 1987: 318). Nujni in zadostni pogoj za posedovanje pojmov predstavlja naslednja definicija:

> *x* poseduje pojem $A =_{df.}$ (i) *večina* x-*ovih nesklepalnih prepričanj o* A *je resničnih;* (*ii*) x *ima sposobnost, da v kognitivno idealnih okoliščinah pravilno uporablja pojem v večini enostavnih hipotetičnih primerov;* (*iii*) x *je sposoben pojem pravilno uporabljati v elementarnih logičnih operacijah.*

Kognitivno idealne okoliščine so tiste, ki jih dosežemo na koncu filozofske pojmovne analize ali na koncu teoretske sistematizacije intuicij (ob zadostni pozornosti, spominu, inteligenci ipd.). Identiteta kategoričnega pojma je določena s totalnostjo relacij pojma z drugimi kategoričnimi pojmi. To totalnost po mnenju Bealerja odkrijemo in preučujemo v kognitivno idealnih okoliščinah, brez sklicevanja na empirično evidenco ali znanost. Apriorne intuicije so za Bealerja nesklepalna prepričanja o rabi pojmov v enostavnih hipotetičnih primerih. Po racionalistični teoriji pojmovne kompetence velja, da kadar oseba *x* poseduje pojem *A*, tedaj je večina njenih nesklepalnih prepričanj o *A* resničnih. Z intuicijami o pojmu *A* potem lahko upravičujemo druge sodbe, saj racionalistično pojasnilo intuicij zagotavlja, da so sodbe o hipotetični rabi pojma nujno resnične.

Oglejmo si zdaj Kripkejeve primere empirično odkritih teoretskih identitet. V trditvi, da če je voda H_2O, tedaj je voda nujno H_2O, se po Bealerju opiramo na intuicijo o rabi pojma "kompozicionalna snov". Ko enkrat vem, da je voda kompozicionalna snov, mi intuicije o rabi in notranji logiki tega pojma povedo, kdaj je neka snov voda. Recimo, da obstaja planet, povsem enak Zemlji in na njem vzorci snovi, ki napolnjuje reke in morja, s katero Zemljani-dvojniki perejo avtomobile, kuhajo ipd. Snov ima makroskopske lastnosti (barva, okus, specifična teža …) povsem enake kot naša voda, toda njen kemični sestav je XYZ in ne H_2O. Za Putnama to pomeni, da XYZ ni voda, ekstenzije termina pa ne določa naš običajni pojem, ampak strokovnjaki, ki odkrijejo bistveno strukturo snovi, s katero smo na Zemlji v vzročnem stiku.

Toda po Bealerju so v ozadju takšne odločitve o rabi pojma voda *a priori* intuicije o rabi kategoričnega pojma *kompozicionalna snov*. *A priori* vemo, da vzorec kompozicionalne snovi, ki ima strukturo XYZ, ni vzorec vode. Če imajo vzorci kompozicionalne snovi W na mestu P določeno kompleksno kompozicijo U_nV, tedaj vzorci snovi W', ki imajo enake makroskopske lastnosti kot W, vendar pa drugačen sestav, niso vzorci kompozicionalne snovi W. Racionalistična razlaga intuicij (sodb o uporabi pojmov) zagotavlja, da *a priori* poznamo nujne in zadostne pogoje za pripadnost pojmu kompozicionalna snov. Podobno velja za ostale intuicije o kategoričnih pojmih. Recimo, da je mogoče kemično strukture hrane na Zemlji zapisati z neko kemično formulo ali z disjunkcijo kemičnih formul, ki opisujejo kompozicijo hrane. *A priori* intuicije o rabi pojma "funkcionalna snov" so takšne, da snov na Zemlji-dvojnici s popolnoma drugačno kemično strukturo, vendar pa z enako funkcionalno vlogo (se jo da jesti, ima za Zemljane-dvojnike hranilno vrednost, je okusna ipd.) zagotavljajo, da takšna snov je "hrana". Ker je hrana funkcionalna snov, njena kompozicija ni bistvena za to, kdaj nekaj sodi pod ta pojem.

Raba naturalističnih pojmov je torej določena s poznavanjem kategorije, v katero sodi dani pojem (kompozicionala snov, funkcionalna snov ...) in z intuicijami o

rabi kategoričnih pojmov. Samo če obstaja sfera kategoričnih pojmov s svojo notranjo logiko, ki je predmet apriornih raziskav, lahko upravičimo intuicije, ki nastopajo v spoznanju nujnosti *a posteriori* in zagovarjamo pogojnike oblike "če je H_2O kemična struktura vode, potem je voda nujno H_2O".

Mislim, da vloge apriornih intuicij v spoznanju nujnosti *a priori* ni mogoče spodbijati, saj jo zagovarja tudi Kripke. Opozoril bi le, da se morajo intuicije o rabi kategoričnih pojmih opreti na predhodno odločitev o tem, v katero kategorijo dani pojem sodi. Prvo zanimivo vprašanje o pojmu je, v katero kategorijo sploh sodi. Odgovor na to vprašanje pa ni aprioren!

Recimo, da astronavti na Zemlji-dvojnici naletijo na žival, ki se po zunanjih značilnostih ne razlikuje od naših zajcev, ima dolga ušesa, je korenje, živi v podobnem okolju ... Ali sodi tak primerek pod pojem "zajec" ali ne? Po Bealerjevem predlogu najprej ugotovimo, v katero kategorijo sodi pojem "zajec" in potem uporabimo ustrezne kategorične intuicije. Ampak katere? Da je to živo bitje s takšno in takšno genetsko zgradbo (DNK)? Zajci so znani problem v zoologiji. Znanost jih deli na prave zajce, zajcem podobne zajce (zajci piskači) in zajce skakače, ki sodijo v družino veveric. Ni verjetno, da bi samo kognitivno idealne okoliščine izboljšale klasifikacijo in tako pomagale v odločitvi, ali je primerek na Zemlji-dvojnici zajec ali ne. Potrebujemo boljšo teorijo o empirični evidenci, ki bo odgovorila na vprašanje o naravi pojma – v katero kategorijo sodi pojem "zajec". Boljša teorija o svetu in drugačna načela razvrščanja bodo morda razrešila problem takšnih "skupaj zmetanih" naravnih vrst. Preden lahko uporabimo apriorne intuicije o ustreznem kategoričnem pojmu, moramo sploh vedeti, pod kateri kategorični pojem dani predmet ali pojav sodi. Ta odločitev pa je odvisna od empiričnih raziskav.

Bealer se ukvarja z vprašanjem, zakaj sprejemamo esencialistične intuicije, saj niso prav vse intuicije zanesljive. Čeprav modalni korak v shemi (N) zares temelji na *a priori* filozofskih intuicijah o tem, da so propozicije določenega tipa nujne, pa to še ne pomeni, da smo s tem ovrgli obstoj nujnih propozicij *a posteriori*.

3.

V vseh navedenih primerih nujnosti *a posteriori* nastopa spoznanje *a priori*, toda tudi upravičenja, ki ima status *a posteriori*, ne moremo zanikati. Kako razložiti hkratni obstoj spoznanja *a priori* in *a posteriori*? Zanimiv je predlog Alberta Casulla, ki ločuje védenje splošnega modalnega statusa, védenje resničnostne vrednosti in védenje specifičnega modalnega statusa dane propozicije (Casullo, 1987, 1999 in 2002). Kadar oseba S pozna resničnostno vrednost propozicije *p*, ve, da je *p* resnična ali neresnična. V tem primeru poseduje neko faktično znanje. Poznavanje splošnega modalnega statusa *p* je védenje o tem, ali gre za nujno ali kontingentno propozicijo. Specifični modalni status propozicije pa oseba S pozna, ko ve, ali je *p* nujno resnična ali nujno neresnična ali pa kontingentno resnična ali kontingentno neresnična propozicija. Oseba S lahko pozna splošni modalni status propozicije *p*, ne da bi poznala resničnostno vrednost te propozicije. Recimo, Goldbachova hipoteza je matematična propozicija, vemo pa, da so vse matematične propozicije nujne. Zato poznamo splošni modalni status te hipoteze, ne da bi poznali njeno resničnostno vrednost. Če pa poznamo specifični modalni status propozicije, potem poznamo tako njej splošni modalni status kot njeno resničnostno vrednost.

V Kripkejevih primerih je prva premisa v shemi (N) *a priori*, utemeljuje jo nek miselni poizkus – ne moremo si zamisliti, da bi kemična zgradba ne bila bistvena za neko snov v primeru (V), zato *a priori* poznamo splošni modalni status propozicije "nujno, voda je H_2O". Podobno, v primeru nujnosti, da je Večernica nujno Danica – ne moremo si zamisliti, da bi nek predmet lahko bil različen od samega sebe. Resničnostno vrednost propozicije, ki je druga premisa v sklepanju (N), odkrijemo *a posteriori* – znanost odkrije, da ima voda dejansko zgradbo H_2O. Kakšen pa je status sklepa? V vseh primerih vemo, da je propozicija *p* nujno resnična, če je resnična. Izkustvo nam pove, da je propozicija resnična. Ker pa smo to resnico odkrili *a posteriori*, je po Kripkeju tudi sklep o nujnosti propozicije spoznan *a posteriori*, torej je modalni status sklepa *a posteriori*. Toda kateri modalni status – splošni ali specifični?

Naj bo apriornost *stroga* spremljevalka nujnosti, če velja, da je propozicija nujna, samo če poznamo *a priori* njen splošni in specifični modalni status. Naj bo apriornost *šibka* spremljevalka nujnosti, če velja, da je propozicija nujna, samo če poznamo *a priori* njen splošni modalni status (njen specifični modalni status pa lahko odkrijemo *a posteriori*). In končno, apriornost ni nikakršna spremljevalka nujnosti, če v nekaterih primerih nujnih propozicij njihov specifični in splošni modalni status odkrijemo *a posteriori*.

Antitradicionalist (Kripke) trdi, da je specifični modalni status sklepa v shemi (N) *a posteriori*, saj resničnostno vrednost takšne propozicije odkrijemo s pomočjo izkustvene premise. Tradicionalist ga bo opozoril, da pa je poznavanje splošnega modalnega statusa propozicij *a priori*, zato je apriornost vsaj šibka spremljevalka nujnosti. Ali Kripke dopušča, da je splošni modalni status nujnih propozicij *a posteriori* kljub temu vedno spoznan *a priori*? Odgovor se mi ne zdi povsem jasen. Kripke o vseh primerih nujnosti *a posteriori* trdi, da je filozofska analiza tista, ki nam pove, da ne morejo biti kontingentno resnične. Za Casulla to pomeni, da v Kripkejevih primerih *a priori* poznamo splošni modalni status (nujnost) sklepa. Tipični tradicionalist, recimo Kant, naj bi trdil le to, da je splošni

modalni status nujnih propozicij vedno aprioren. Kripkejevi primeri pa tega ne ovržejo (Casullo, 1999: 25).

Toda nekatera mesta kažejo, da je po mnenju Kripkeja empirično spoznanje resnice dane propozicije že tudi izkustveno spoznanje nujnosti te propozicije (Kripke 1980: 159). Torej apriornost ni nikakršna spremljevalka nujnosti. K takšnemu razumevanju se v zadnjem preglednem članku nagiba celo sam Casullo, ko obravnava tezo, ki jo sicer pripisuje Kantu (Casullo, 2002):

(K) Splošnega modalnega statusa nujnih propozicij ne moremo spoznati na osnovi izkustev.

Kot smo videli na začetku te razprave – empirične raziskave odkrijejo samo dejstva o dejanskem svetu, ne morejo pa nam posredovati spoznanja o drugih možnih svetovih. Toda Casullo zdaj ugotavlja, da je ta teza sporna, saj, recimo, zakoni narave kot nomološko nujne propozicije niso samo opis dejanskega sveta, ampak podpirajo protidejstvene trditve, torej nam posredujejo informacijo o tem, kar je onstran dejanskosti. Celo najbolj običajna trditev, "svinčnik bo padel, če ga izpustim iz rok", govori nekaj o nekem drugem možnem svetu, o tistem, ki bi bil realiziran, če bi mi svinčnik padel iz rok. Zakone narave pa odkrivamo na osnovi izkustva, zato je tudi spoznanje splošnega modalnega statusa (nomološko) nujnih propozicij lahko aposteriorno. Zato bi tudi Kripkejeve primere lahko brali kot tezo, da je v primeru nekaterih nujnih propozicij spoznanje njihovega splošnega modalnega statusa *a posteriori*. Torej apriornost ni niti šibka spremljevalka nujnosti!

Toda nekateri trdijo, da je tudi v primeru zakonov narave filozofska analiza tista, ki nam pove, da ne morejo biti samo kontingentno resnični. O neki posplošitvi vemo, da je zakon narave (nujna) tako, da najprej z *a priori* refleksijo o notranjih lastnostih te posplošitve (predikati so povezani v neki razlagalni in projektibilni relaciji) odkrijemo, da je "zakonolika" (nomološko nujna). To vemo vnaprej, preden odkrijemo, ali predmeti, za katere gre, dejansko instancirajo lastnosti, ki jih predikati izražajo. To odkrijemo šele v drugem, empiričnem koraku in potem izpeljemo, da je posplošitev nujno resnična (prim. McGinn, 1981: 185-187). Takšna obramba teze (K) pa seveda pomeni, da je apriornost vsaj šibka spremljevalka nujnosti, saj je celo v primeru nomološko nujnih propozicij spoznanje njihovega splošnega modalnega statusa *a priori*.

Obramba tradicionalne zveze med nujnostjo in apriornostjo, ki temelji na apriornem spoznanju splošnega modalnega statusa nujnih propozicij, pa izgubi svojo težo, ko razmislimo o spoznanju modalnega statusa kontingentnih propozicij. Ali sploh obstajajo kakršnekoli propozicije, katerih splošni modalni status odkrijemo *a posteriori*? Spomnimo se tez:

(T_1) S ve *a priori*, da *p*, če in samo če je S-ovo prepričanje, da *p*, nujno resnično.

(T_2) S ve *a posteriori*, da *p*, če in samo če je S-ovo prepričanje, da *p*, kontingentno resnično.

Tradicionalist brani šibko različico (T_1) tako, da trdi:

(T_1^*) Propozicija je nujna, samo če S pozna *a priori* njen splošni modalni status (njen specifični modalni status pa lahko odkrijemo *a posteriori*).

Toda, ali lahko s takšno obrambo zveze med nujnostjo in apriornostjo

tradicionalist ohrani zvezo med kontingenco in aposteriornostjo? Recimo:

(T_2^*) Propozicija je kontingentna, samo če S pozna *a posteriori* njen splošni modalni status.

(T_2^*) pa je neresnična teza. Recimo, da sem v sobi sam. "V tej sobi je manj kot pet ljudi" je tedaj zanesljivo kontingentna sodba, toda njen modalni status poznamo *a priori*. Skušamo si zamisliti nasprotje in v tem seveda uspemo, zato vemo *a priori*, da gre za kontingentno propozicijo. Tudi v primeru spoznanja, da je dana sodba kontingentno resnična, je na delu modalna shema, podobna shemi (N):

Če *p*, potem kontingentno *p*. Toda *p*. Torej kontingentno *p*.

Kontingenca in nujnost sta metafizični kategoriji, logično lahko eno definiramo z drugo, obe pa govorita nekaj o resnici propozicije v drugih možnih svetovih (če je nujna, je resnična v vseh možnih svetovih; če je kontingentna, je vsaj v enem od možnih svetov neresnična). Tudi kontingenca kot nenujnost sega čez dejansko, govori o zgolj možnem, problem pa je vseskozi ravno v tem, kako lahko imamo *a posteriori* védenje o hipotetičnih situacijah. Zato mora tradicionalist priznati, da je tudi spoznanje splošnega modalnega statusa kontingentih propozicij apriorno.

Ugotovili smo, da je spoznanje splošnega modalnega statusa vedno apriorno, tradicionalist je zato v dilemi. Če je (T_1^*) dovolj za obrambo tradicionalne zveze med nujnostjo in apriornostjo, potem takoj pridobimo mnoštvo *a priori* kontingentnih propozicij, ki bi morale biti za tradicionalista epistemološko prav tako problematične, kot so to nujne propozicije *a posteriori*. Spomnimo se, da kadar neko propozicijo spoznamo, ne da bi se sklicevali na izkustvo, tedaj je za tradicionalista nujna. Če pa takšna kontingenca *a priori* ni problematična, potem šibka zveza med nujnostjo in apriornostjo, ki jo s pomočjo teze (T_1^*) brani tradicionalist, nima nobene prave vsebine in izgubi svojo razločevalno vlogo. S (T_1^*) naj bi ravno branili posebnost nujnih propozicij. Zdaj pa se izkaže, da se nujne propozicije v poznavanju splošnega modalnega statusa sploh ne razlikujejo od kontingentnih!

Zdi se, da bi moral tradicionalist braniti posebnost nujnih propozicij z močnejšo tezo:

(T_1^{**}) Propozicija je nujna, samo če S pozna *a priori* njen specifični modalni status.

Toda v Kripkejevih protiprimerih resnico propozicije, recimo "voda je nujno H_2O", odkrijemo *a posteriori*, zato je tudi njen specifični modalni status *a posteriori*. Podobna usoda doleti tradicionalista, če rešuje posebnost kontingentnih propozicij z:

(T_2^{**}) Propozicija je kontingentna, samo če S pozna *a posteriori* njen specifični modalni status.

Tudi v tem primeru tradicionalist naleti na Kripkejeve protiprimere. Najbolj slavna kontingentna resnica *a priori* je propozicija, s katero so v 19. stoletju definirali dolžino enega metra. "Meter je dolžina palice *e*", kjer je *e* platinasta palica ("etalon"), ki so jo hranili v posebnem sefu v Parizu. Kdor razume (ali je razumel v času, ko je bila dolžina fiksirana z etalonom) izraz *meter*, ta ve *a priori*, neodvisno od merjenja, da gre za dolžino dragocene palice *e*. Zadošča, da

razume, kaj pomeni izraz "meter", pa že ve, da je meter dolžina palice *e*. Vemo pa, da se v odvisnosti od zunanje temperature snovi raztezajo in krčijo, zato bi dolžina palice *e* lahko bila tudi drugačna. Zato je propozicija "meter je dolžina palice *e*" kontingentno resnična. Toda resničnostno vrednost propozicije (definicije dolžine "en meter") poznamo *a priori*, torej je tudi specifični modalni status propozicije *a priori*.

Zdi se mi, da apriornost splošnega modalnega statusa, ki ne ločuje med nujnostjo in kontingenco, ni zanimiva obramba teze, da je apriornost stroga spremljevalka nujnosti. Mislim, da tipični tradicionalist ne trdi samo tega, da je splošni modalni status nujnih propozicij aprioren. Za Kanta je "stavek, ki je hkrati mišljen z *nujnostjo*, ... apriorna sodba" v smislu, da vemo, da je tak stavek nujno resničen. Za Kripkeja že aposteriornost specifičnega modalnega statusa nujnih propozicij zadošča za potrditev teze, da obstajajo nujne resnice *a posteriori*, zato Casullova razlikovanja ne ovržejo teze, da so nekatere nujne resnice spoznane *a posteriori*. Res je, da v vseh navedenih primerih nujnosti *a posteriori* nastopata filozofska intuicija in spoznanje *a priori*, toda to dejstvo danim nujnim resnicam še ne odvzame njihovega aposteriornega statusa.

ON NECESSITY A POSTERIORI

In traditional epistemology the class of necessary and *apriori* truths are co-extensive, all and only necessary truths are justified *apriori*. S. Kripke defended the thesis that some necessary truths are justified *aposteriori* and some contingent truths are justified *apriori*. The source of necessity in alleged necessity *aposteriori* is explained in terms of essential properties. G. Bealer stresses the role of *apriori* intuitions in the establishment of necessity *aposteriori*. But these intuitions depend on a prior decision about the nature of the concept involved and the role of empirical discoveries in this decision can not be neglected. A. Casullo aims to re-establish the connection between necessity and aprioricity with the introduction of new distinctions. According to his proposal general modal status of necessary propositions is always *apriori*. But it turns out that general modal status of contingent propositions is also *apriori*, so Casullo's proposal is not an adequate defence of the traditional connection between necessity and aprioricity.

Keywords: *apriori*, *aposteriori*, necessity, contingency, identitiy statements, rigid designators, essentialism, Kripke.

Literatura

Bealer, G. (1987). "The Philosophical Limits of Scientific Essentialism". *Philosophical Perspectives*, 1, str. 289-365.

Cartwright, R. (1979). "Indiscernibility Principles". *Midwest Studies in Philosophy*, 4, str. 293-306.

Casullo, A. (2002): "A Priori Knowledge". V Moser, P. K. (ur), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.

Casullo, A. (1999). "A Priori Knowledge Appraised". V Casullo, A. (ur.), *A Priori Knowledge*, Aldershot: Dartmouth Publishing Company.

Casullo, A. (1987). "Kripke on the *Apriori* and the Necessary". V Moser, P. (ur.), *Apriori Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.

Chisholm, R. (1977). *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs: Prentice Hall (2. izdaja).

Dummett, M. (1973). *Frege – Philosophy of Language*. Duckworth: London.

Forbes, G. (1985). *The Metaphysics of Modality*. Oxford: Clarendon Press.

Kant, I. (2001). *Kritika čistega uma ¼. Problemi*, 1-2/36, str. 5-170.

Kaplan, D. (1990). "Demonstratives" in "Afterthoughts". V Almog, J., Perry, J., Wettstein H. (ur.), *Themes from Kaplan*, New York, Oxford: Oxford University Press.

Kripke, S. (1971). "Identity and Necessity". V Munitz, M. K., (ur.), *Identity and*

Individuation, New York: New York University Press.

Kripke, S. (1979). “A Puzzle about Belief”. V Salmon, N. in Soames, S. (ur.) (1988), *Propositions and Attitudes*, Oxford: Oxford University Press.

Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell. (V slovenščini: *Imenovanje in nujnost*, Krtina: Ljubljana 2000.)

McGinn, C. (1981). “Modal Reality”. V Healey, R. (ur.), *Reduction, Time and Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 143-187.

Salmon, N. (1982). *Reference and Essence*. Oxford: Basil Blackwell.

Smith, P. (1985). “Names, Identity and Necessity”. V Hacking, I. (ur.), *Exercises in Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 147-169.

Steward, H. (1990). “Identity Statements and the Necessary *Aposteriori*”. *The Journal of Philosophy*, 4 (vol. 87).

Šuster, D. (1991). *Filozofski problemi modalne semantike* (magistrska naloga). Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Wiggins, D. (1980). *Sameness and Substance*. Oxford: Basil Blackwell.

Andrej Ule
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

ALI JE IDENTITETA RES NUJNA?

Sestavek obravnava problem nujnih identitet, tj. vprašanje, ali so resnično vse identitete nujne. Skušam najti logični dejavnik, ki bi blokiral znano izpeljavo te trditve (Marcus, Quine, Kripke idr.) in ponudim razlikovanje med realno in imensko identiteto. Prva je identiteta stvari, druga je identiteta pomenjanja. Prva zadeva vse *lastnosti* stvari, druga pa vse *predikate določenega jezika*, ki se posredno ali neposredno nanašajo na kako stvar. Realna identiteta dopušča le substitucijo imen v lastnostnih predikatih, imenska identiteta pa v vseh predikatih danega jezika. Realna identiteta na splošno ni nujna, saj predikat "*nujno* ($x = a$)", ki nastopa v izpeljavi trditve, da so identitete nujne, ne izraža lastnosti stvari, temveč označuje način pripadanja lastnosti ($x = a$) vsem vrednostim spremenljivke x. Zato predikata "*nujno* ($x = a$)" ne moremo uporabiti v dokazu. Vprašanje, ali je kaka identiteta kontingentna ali nujna, je vprašanje ontologije ali semantike, ne pa formalno logično vprašanje. Vprašanje, ali je identiteta realna ali nominalna, je empirično oziroma ontološko empirično in ne logično.

Ključne besede: identiteta, nujnost, substitucija, lastnost, predikat.

Saul Kripke in mnogi drugi sodobni logiki na splošno verjamejo in dokazujejo, da je vsaka identiteta nujna identiteta (Kripke, 1971). Torej stavek ($a = b$) logično implicira *Nujno* ($a = b$); simbolno zapisano: đ– ($a = b$) ⊃ □($a = b$). Dokaz te trditve je razmeroma enostaven, mislim, da ga je najprej podala Marcuseva v nekem svojem sestavku (Marcus, 1961). Gre pa takole. Privzemimo osnovni zakon identitete, namreč

(I_1) $a = b \supset (Fa \supset Fb)$.

Ta zakon pove, da imata enaki stvari enake (oziroma iste) lastnosti (Leibnizov zakon o neločljivosti identičnega), pravzaprav še več, da enakim stvarem lahko pripišemo enake predikate. Ta dodatek dobimo tedaj, če je predikat Fx lahko katerikoli logično smiseln predikat v izbranem jeziku J. Ta zakon lahko pišemo v kvantificirani obliki:

(I_2) $(\forall x)(\forall y)[(x = y) \supset (Fx \supset Fy)]$.

Obe formulaciji zakona identitete privedeta do dokaza o nujnosti identitet. Vzemimo predikat "*Nujno*, da $a = x$". Ta predikat je gotovo logično smiseln in to v vsakem jeziku, ki dopušča govor o nujnosti, možnosti ipd., skratka modalne

izraze. Če postavimo sedaj izbrani Fx [$= \Box(a = x)$] v zakon (I_1), dobimo:

(I_3) $a = b \supset [\Box(a = a) \supset \Box(a = b)]$.

Če predpostavimo, da $a = b$, potem po pravilu *modus ponens* iz (I_2) izhaja $\Box(a = a) \supset \Box(a = b)$. Toda $\Box(a = a)$ je trivialno resnično, saj je samoidentiteta logični zakon. Iz $\Box(a = a)$ in $\Box(a = a) \supset \Box(a = b)$ zopet po pravilu *modus ponens* dobimo $\Box(a = b)$. Tako dokažemo, da iz $a = b$ logično izhaja $\Box(a = b)$ oziroma da je $(a = b) \supset \Box(a = b)$ logično nujna implikacija. Torej velja za vsak a in b, tako da lahko trdimo tudi splošni stavek

(I_4) $(\forall x)(\forall y)[(x = y) \supset \Box(x = y)]$.

V tej obliki navaja to ugotovitev tudi Kripke (1971).

Na prvi pogled se zdita (I_3) in (I_4) nenavadna, saj iz njiju izhaja, da so poljubne identitete nujne. Vzemimo, na primer, identiteto "*Hesperus = Phosphorus*", ki jo navaja tudi Kripke (v slovenščini bi imeli prevod "*Danica = Večernica*"). Ta identiteta se ne zdi nujna, saj je vendar čisto empirična, poleg tega so ljudje zanjo izvedeli šele pred nekaj tisočletji (Sumerci, na primer, še niso vedeli zanjo, pač pa Babilonci). Kako lahko trdimo, da je to nujna identiteta. Kripke se sklicuje na Davida Wigginsa, ki je obravnaval pet odgovorov na to ugotovitev in je vse zavrnil (Wiggins, 1965). Strinja pa se z tisto reakcijo, ki pravi, da je z navedenim zakonom vse v redu, če predpostavimo, da velja za *lastna* imena. Tu je na tihem dodano še to, da predpostavimo, da identiteta (v pravem pomenu) velja le za lastna imena. Kripke raje govori o *togih označevalcih*, tj. o imenih, ki v vseh možnih svetovih pomenijo isti predmet, oziroma o imenih, ki v vseh protidejstvenih okoliščinah, ki si jih lahko zamišljamo na bazi realnega sveta[1], označujejo isti predmet. Če se strinjamo s to reakcijo, potem imamo v našem primeru dve možnosti:

- Če se ne strinjamo s trditvijo, da je identiteta "*Danica = Večernica*" nujna identiteta, potem moramo zavreči predpostavko, da gre sploh za identiteto, to pa zato, ker "*Danica*" in "*Večernica*" nista pravi lastni imeni, temveč kontingentna opisa nekega nebesnega telesa. V resnici ne gre za njuno identiteto, temveč za neke vrste ekvivalenco, ki pa ne dopušča ekvivalentnih substitucij obeh opisov v poljubnih predikatih Fx (tj. substitucij na mesto proste spremenljivke x, ki ohranjajo resničnostno vrednost stavkov).
- Če se strinjamo z trditvijo, da gre vendarle za nujno identiteto, potem moramo razlikovati med empirično naravo spoznanja te identitete in logično-ontološko

[1] To je pomembna omejitev, kajti če bi si lahko zamišljali irealne protidejstvenike na bazi fantazijsko umišljenih svetov, potem bi hitro prišli do situacij, ko bi kako "običajno" ime, vzeto iz realnega sveta, lahko označevalo nekaj povsem drugega, kot označuje v realnem svetu. Če bi dopustili protidejstvenike tipa "Če bi bil Conan Doyle Sherlock Holmes, potem bi bil roman 'Baskerwillski pes' avtobiografska zgodba", potem bi dopustili tudi možnost, da je Conan Doyle neka čisto druga, in to umišljena oseba, kot je dejansko bil, torej bi dopustili situacijo, ko ime "*Conan Doyle*" ni togi označevalec. Vendar pa Kripke omejuje svojo teorijo na takšne variance možnih svetov, ki so le "kvalitativno različni" od dejanskega sveta, torej na tiste, ki imajo enake individue kot dejanski svet, ti individui pa lahko imajo v teh svetovih drugačne lastnosti kot v dejanskem svetu.

kvaliteto identitete, tj. njeno nujnostjo. V tem primeru seveda sprejmemo idejo, da sta "*Danica*" in "*Večernica*" pravi lastni imeni (po Kripkeju torej toga označevalca). To idejo je sprejel tudi Kripke, ki ima takšne identitete za primer *aposteriornih nujnih stavkov*.[2]

Vendar pa ti dve varianti odgovora nista edini možni, kajti lahko se sploh ne strinjamo z idejo, da identiteta velja le za lastna imena oziroma za toge označevalce, pač pa iščemo kak defekt v samem dokazu za nujnost identitete. Mislim, da je en možen defekt v tem, da nekateri predikati niso *lastnostni predikati* tistih predmetov, ki so referenti imen, ki nastopajo v identiteti. Ti predikati se le posredno nanašajo na predmete, ki jih navajajo njihovi argumenti. Takšni predikati so pogosto, na primer, modalni predikati (predikati o načinih bivanja stanj stvari) in intenzionalni predikati nasploh, zlasti predikati, ki opisujejo način pojavljanja nečesa *za nas* ipd. Težko bi natančno opredelili obseg teh predikatov in natančna pravila, kdaj kak predikat predstavlja lastnost predmeta in kdaj se le posredno nanaša nanj, toda privedejo do odpovedi zakona (I_1) ali (I_2) oziroma do odpovedi iz njiju izhajajočega pravila o substituciji enakega.

Predlagam torej, da razlikujemo med identiteto kot *realno relacijo* (*realna identiteta*) in identiteto kot *imensko relacijo* (*imenska identiteta*). V prvem primeru gre za ekvivalenčno relacijo "*je ista stvar kot*", v drugem za ekvivalenčno relacijo "*pomeni isto kot*". Razlika med njima je v tem, da se prva nanaša na vse *lastnosti* stvari, druga pa na vse *predikate*, ki jih lahko v danem jeziku pripišemo določenemu imenu (oziroma vse predikate, katerih argument lahko postane določeno ime). Druga relacija ustreza "običajni" identiteti, le da se

[2] Seveda to ne pomeni, da je samo ta možnost razumna, tudi prva je možna. Na to kaže odpoved pravila substitucije identičnega v nekaterih dokaj razumnih primerih. Na primer, če vzamemo predikat *Fx = x je bil*(*a*) *pred 5000 leti opisana kot prva zvezda na jutranjem nebu*, potem dobimo implikacijo: (*Danica = Večernica*) ⊃ (*Danica je bila pred 5000 leti opisana kot prva zvezda na jutranjem nebu* ⊃ *Večernica je bila pred 5000 leti opisana kot prva zvezda na jutranjem nebu*).
Če upoštevamo, da je *Danica* okrajšava za *prva zvezda na jutranjem nebu* in *Večernica* okrajšava za *prva zvezda na večernem nebu*, potem dobimo iz identitete *Danica = Večernica* implikacijo *Prva zvezda na jutranjem nebu je bila pred 5000 leti opisana kot prva zvezda na jutranjem nebu* ⊃ *prva zvezda na večernem nebu je bila pred 5000 leti opisana kot prva zvezda na jutranjem nebu*. Ta implikacija bi morala biti resnična, pa ni, kajti njen antecedens *Prva zvezda na jutranjem nebu je bila pred 5000 leti opisana kot prva zvezda na jutranjem nebu* je očitno resničen stavek, konsekvens *Prva zvezda na večernem nebu je bila pred 5000 leti opisana kot prva zvezda na jutranjem nebu* pa je očitno neresničen stavek. Morda kdo poreče, da ta primer ni v redu in to zato, ker se sklicujemo na semantičen predikat "*biti opisan kot prva zvezda na jutranjem nebu*". Morali bi najti kak realni predikat. A tudi tega lahko brez težav najdemo. Vzemimo *Fx = x sveti ob jutranjem svitu*. Na podlagi identitete *Danica = Večernica* dobimo sedaj implikacijo *Danica sveti ob jutranjem svitu* ⊃ *Večernica sveti ob jutranjem svitu*, in ta implikacija je prav tako neresnična, kajti njen antecedens je očitno resničen, konsekvens pa očitno neresničen, *vsaj dokler oba stavka razumemo neposredno, tj., tako kot se glasita* (tj., upoštevamo verbalno definicijo "*Danica = prva zvezda na jutranjem nebu*" in "*Večernica = prva zvezda na večernem nebu*"). Russellovska analiza obeh stavkov bi dala drug rezultat, da sta namreč tako antecedens kot konsekvens resnična stavka, kajti dobili bi stavek (∃!*x*)(*x je prva zvezda na jutranjem nebu* ∧ *x sveti ob jutranjem svitu*) ter stavek (∃!*x*)(*x je prva zvezda na večernem nebu* ∧ *x sveti ob jutranjem svitu*), ta stavka pa sta resnična, ker govorita o Veneri, ki je res en in isti objekt, ki se pojavlja kot prva zvezda na jutranjem nebu in prva zvezda na večernem nebu. Seveda lahko Kripke ali kdo drug najde kak drug, ustreznejši primer, kjer vsaj na ravni realnih predikatov ni tovrstnih problemov in kjer seveda prav tako velja aposteriorna nujnost identitete.

omejuje na določen jezik. Poudarjam, da lahko včasih govorimo tudi o *realni* in *nujni identiteti*. Realna identiteta na splošno ni nujna, kajti nujnost ni predikat *individuov*, temveč je predikat *predikatov*. Vendar pa tedaj, kadar za vse lastnosti *F* predmetov *a* in *b* velja, *da je ekvivalenca Fa ≡ Fb nujna*, lahko rečemo, da je identiteta (*a = b*) nujna. Pri matematičnih predmetih, na primer, lahko govorimo o nujni identiteti, kajti njim vse lastnosti pripadajo nujno. Na splošno pa realne identitete niso nujne, kajti obstaja vsaj nekaj lastnosti, za katere velja, da je *Fa ≡ Fb* le kontingentna ekvivalenca.[3] Za realne identitete ne moremo izpeljati, da so vse realne identitete nujne, kajti predikat "*nujno* (*x = a*)" ne označuje realne lastnosti *x-a*, temveč se le posredno nanaša na kako vrednost spremenljivke *x*.

Imenska identiteta je avtomatsko nujna tedaj, če jezik dopušča oblikovanje modalnih predikatov, tj. predikatov, ki vsebujejo modalne operatorje in če pravilo substitucije identičnega v tem jeziku res velja za vse smiselne predikate, ki jih dopušča ta jezik. V tem primeru lahko izpeljemo dokaz, da je identiteta nujna (po zgornjem zgledu). Vendar to pomeni, da v danem jeziku lastna imena uporabljamo le tako, da so vse identitete nujne.

V tako imenovanih ekstenzionalnih jezikih, v katerih imamo le takšne izraze, ki dopuščajo strogo ekstenzionalno interpretacijo (tj. interpretacijo individualnih imen z njihovimi referenti, predikatov z razredi predmetov realnega sveta, za katere so ti predikati resnični, in evalvacijo stavkov z njihovimi resničnostnimi vrednostmi), običajno ni problemov z nujno identiteto, kajti modalnih predikatov tu ni, saj ti terjajo intenzionalno interpretacijo (na primer s pomočjo pojmov).[4] Imenska identiteta (v ekstenzionalnem jeziku) implicira realno identiteto (vsaka imenska identiteta je tudi realna, ni pa nujno obratno, ker morda v jeziku ni predikatov za kake lastnosti stvari). Če bi v kakem ekstenzionalnem jeziku lahko oblikovali predikate vseh lastnosti obravnavanih predmetov, potem bi se imenska identiteta natanko ujela z realno identiteto, vendar je to le ideal, saj niti ne vemo, kakšne vrste lastnosti predmetov lahko sploh pričakujemo.

V jezikih, ki dopuščajo razne oblike intenzionalnih predikatov (na primer predikate nujnosti, možnosti, prepričanja, pomenjanja itd.), lahko pride do

[3] Vzemimo, na primer, enakost 9 = *število planetov v Sončnem sistemu*. Ali je to nujna enakost? Ne. Lastnost *je število planetov v Sončnem sistemu* ni lastnost števila 9, pač pa predikat, ki se posredno nanaša na to število, kajti dejansko gre za okrajšavo predikata "*je kardinalno število množice planetov v Sončnem sistemu*", ki je zopet okrajšava predikata "*je množica naravnih števil* {1, 2, ..., *n*}, *ekvipolentna množici vseh planetov Sončnega sistema*". Zlasti iz zadnje formulacije je jasno razvidno, da predikat "*je število planetov*" ne podaja kake lastnosti števila 9, temveč se zelo posredno nanaša nanj. Identiteta 9 = *število planetov* torej ni aritmetična, ne govori o lastnostih števil, zato tudi ni nujna, temveč le kontingentna. V kolikor jo imamo za realno identiteto, potem iz nje ne moremo izpeljati, da je nujna, kajti predikat "*nujno* (*x* = 9)" le tedaj izraža *lastnost x-a*, ko gre za aritmetični objekt, ne pa za objekt, opisan s poljubnim predikatom, ki se le posredno nanaša na število (kot je, na primer, "*število planetov*"). Zato predikat "*nujno* (*x* = 9)" ne moremo uporabiti kot *Fx* v ustreznem zakonu o substituciji identičnega za realno identiteto in tako preprečimo izpeljavo, da velja *Nujno* (*število planetov* = 9).

[4] Dva ekstenzionalna predikata sta enaka natanko tedaj, ko imata enaki ekstenziji, tj. enaka obsega, dva intenzionalna predikata pa sta enaka natanko tedaj, ko predstavljata isti pojem (imata enako vsebino). To je seveda le groba opredelitev, ki jo je treba v semantiki še dalje izdelati. Obstaja več sistemov intenzionalnih semantik (na primer Carnap, 1970, Montague, 1974). Možna je tudi vmesna oblika, ko damo intenzionalnim predikatom neko psevdoekstenzionalno interpretacijo, na primer s pomočjo možnih svetov ("modalna ekstenzija" predikata *P* je tedaj, na primer, množica parov {*w*, D_{wp}}, kjer je *w* kak možni svet, D_{wp} pa obseg predmetov, ki v *w* ustrezajo predikatu *P*. Dva intenzionalna predikata sta enaka, če imata enaki modalni ekstenziji).

odstopanj med realno in imensko identiteto, kajti mnogi intenzionalni predikati podajajo le naš odnos do predmetov, zato to zanesljivo niso lastnostni predikati. V tem primeru realna identiteta zanesljivo ne implicira imenske, to pa pomeni tudi, da ni vsaka realna identiteta nujna, kajti le imenska identiteta dopušča prosto substitucijo imen v modalne kontekste. Če imamo dve imeni *a* in *b* in njuno imensko identiteto ($a =_i b$), potem lahko izpeljemo *nujno* ($a =_i b$), saj je predikat "*nujno* ($x =_i b$)" dopusten.[5] Pa tudi imenska identiteta tedaj na splošno ne implicira realne, kajti jezik morda ne dopušča tvorbe lastnostnih predikatov določene vrste (na primer abstraktnih predikatov).

Tako imam naslednji predlog za zakona imenske oziroma realne identitete:

(II) Za vsak predikat "*Fx*" in imensko identiteto ($a =_i b$) jezika *J* velja:
$(a =_i b) \supset (Fa \supset Fb)$.[6]

(RI) Za vsako lastnost F_l in realno identiteto ($a =_r b$) velja:
$(a =_r b) \supset (F_l a \supset F_l b)$.

Ni pa potrebe po kaki absolutni identiteti, ki bi bila realna (tj. identiteta stvari) in bi dopuščala substitucijo v vse možne lastnosti in tudi v vse predikate, ki se *v kateremkoli jeziku že* posredno nanašajo na "enake" stvari. Mislim, da je to le logična in ontološka fantazma. Kot rečeno, izpeljava, po kateri je vsaka identiteta nujna, velja le za *imensko* identiteto v takšnih jezikih, ki dopuščajo modalne predikate, ne pa za realno identiteto, ki nas tu prvenstveno zanima. Kot sem že pokazal v drugi opombi, za paradigmatski primer identitete *Danica = Večernica* velja, da je to realna identiteta, torej ne drži, da je to nujna identiteta, kot trdi Kripke. Le če na silo razumemo to identiteto kot imensko in uporabimo jezik z modalnim predikatom predikatov "*nujno F*" – za primer $Fx = (x = a)$ –, lahko izpeljemo *Nujno* (*Danica = Večernica*). Da bi to utemeljili, bi morali navesti dodatne razloge, ki za primer *Danice* in *Večernice* upravičujejo substitucijo identičnega v vseh kontekstih tega jezika. Zgolj sklicevanje na identiteto pomeni, da smo postavili voz pred konja, tj., da smo na tiho predpostavili tega, kar skušamo dokazati.

Če sprejmemo ta predlog razlikovanja v pojmu identitete, potem elegantno odpadejo tudi razlogi za drug znamenit modalni paradoks, namreč za izpeljavo stavka *Nujno je, da je število planetov večje od* 7, ki izhaja že od Quina (Quine, 1961). Vzemimo stavek "*Nujno je, da* 9 >7", ki je seveda resničen, saj izhaja iz matematične resnice "9 >7". Sedaj vzemimo identiteto 9 = *število planetov*. Če privzamemo neomejeno substitucijo identičnega, potem po zamenjavi izraza "*število planetov*" na mesto "9" v navedenem nujnem stavku dobimo *Nujno je*,

[5] Naj opozorim, da moje razlikovanje med realno in imensko identiteto ni isto kot uvajanje tako imenovanih relativnih identitet, kot jih poznajo, na primer, Geach, Wiggins ali Griffin (glej Griffin, 1977), kajti ne gre za to, da bi uvajal identitete, omejene glede na tip ekvivalence, na primer *a je istega tipa T kot b*, ki dopuščajo le takšne zamenjave *a* z *b* ali obratno, ki ostajajo znotraj predikatov, ki pripadajo tipu *T*, temveč za "prave" identitete, neomejene na kak tip ekvivalence. Razlika med predikati, ki izražajo kako lastnost predmeta in preostalimi predikati, ki se le posredno nanašajo na dani predmet ni "tipska", temveč načelna: ontološko-semantična.

[6] Ustrezno kvantificirano verzijo tega zakona si bralec lahko zamisli sam.

da je š*tevilo planetov* > 7, kar pa je napačno, saj bi bilo lahko število planetov tudi manjše kot 7. Vendar pa – če upoštevamo, da je identiteta 9 = š*tevilo planetov* le realna, ne pa imenska identiteta – potem ne smemo uporabiti substitucije izraza "š*tevilo planetov*" namesto "9" v stavku "*Nujno je, da je* 9 > 7", ker "*nujno je, da je x* > 7" (v splošnem) ni predikat lastnosti tega, kar lahko stoji na mestu *x*, temveč le posredni predikat vrednosti individualne spremenljivke *x* (predikat "*nujno, da je x* > 7" je namreč predikat predikata "*x* > 7"). Na mesto "9" lahko v našem stavku nujnosti postavimo zgolj takšne izraze *a*, ki tvorijo nujne identitete *Nujno, da a* = 9. Na primer $a = 3^2$, kajti identiteta $3^2 = 9$ je nujna identiteta. Ne moremo pa postaviti *a* = š*tevilo planetov*, kajti š*tevilo planetov* = 9 ni nujna, temveč kontingentna realna identiteta. Iz nje ne moremo izpeljati, da je tudi nujna, kot je počel Quine in mnogi drugi logiki za njim, da bi dokazali, kako razlikovanje med nujnimi in kontingentnimi identitetami nima smisla. Vprašanje, ali je kaka identiteta nujna ali ne, je vprašanje ontologije ali semantike, nikakor pa ne vprašanje formalne logike, kot sugerirajo mnogi logiki od Marcuseve dalje in kar so mnogi sprejeli kot nekakšno apriorno resnico.

Na koncu se vprašajmo še, kaj določa, da je kaka identiteta imenska v kakem jeziku *J*. Tega predvsem ne moremo *ugotoviti a priori*, temveč moramo šele odkriti, to pa tako, da ugotovimo, ali dve individualni imeni lahko medsebojno zamenjamo v vseh stavkih, ki jih dopušča dani jezik. Pogosto je dovolj ugotovitev, da je ustrezna *realna* identiteta tudi nujna, ali velja v kakih epistemskih kontekstih ipd. V tem primeru lahko ta identiteta postane imenska v jeziku, ki dopušča modalne predikate ali epistemske predikate določene vrste. V teh primerih namreč trivialno velja, da iz (*a* = *b*) izhaja, da je tudi nujna ali da lahko nanjo uporabimo ustrezen epistemski operator.

Najprej naj poudarim, da ob predpostavki splošne substitucije enega imena na mesto drugega v poljubnih kontekstih lahko pridemo do še bolj nenavadnih zaključkov, kot je zaključek, da so vse identitete nujne. Sklepamo, na primer, lahko, da je vsakdo prepričan v vsako identiteto (*a* = *b*), če je le prepričan, da (*a* = *a*) ali da je (*b* = *b*). Podobno lahko sklepamo, da so vse identitete samoumevne, saj je vendar za vsak *a* samoumevno, da (*a* = *a*), ali da noben razumen človek ne dvomi v nobeno identiteto (*a* = *b*), ker pač noben razumen človek ne dvomi, da (*a* = *a*), ali da (*b* = *b*). Vse navedene trditve lahko izpeljemo iz (*a* = *b*) in uporabe neomejenega pravila substitucije identičnega po podobnem obrazcu, kot smo to pokazali na primeru izpeljave trditve, da so vse identitete nujne. Seveda se kljub temu lahko zgodi, da nekdo ni prepričan v identiteto *Tulij* = *Cicero*, pa čeprav je morda prepričan, da *Cicero* = *Cicero*, saj morda sploh ne ve za ime *Tulij*.[7] Prav tako identiteta *Tulij* = *Cicero* nikakor ni samoumevna, pa čeprav je samoumevna identiteta *Cicero* = *Cicero*. Podobno se lahko zgodi, da kdo dvomi v identiteto *Tulij* = *Cicero*, pa čeprav je razumen človek in ne dvomi v identiteto *Cicero* = *Cicero*. To pomeni, da identiteta *Tulij* = *Cicero* na splošno ne predstavlja imenske identitete, razen morda v tistih jezikih, ki so povsem ekstenzionalni, torej ne poznajo nobenega intenzionalnega predikata oziroma stavka.

[7] Primer identitete *Tulij* = *Cicero* je Quinov (Quine, 1961).

Vzemimo sedaj kako nujno realno identiteto, na primer $3^2 = 9$. Če uporabljamo jezik, ki od intenzionalnih predikatov pozna le modalne predikate, potem lahko to identiteto spremenimo tudi v imensko *za ta jezik*, nikakor pa ne za kak drug intenzionalni jezik, na primer jezik, ki uporablja predikat "*A* ve, da ...". Kajti zanesljivo je kak človek, ki ne ve, da je $3^2 = 9$, pa čeprav pozna števila 2, 3, 9 in, na primer, ve, da je 9 = 9. Če bi identiteto $3^2 = 9$ imeli za imensko identiteto tudi v tem jeziku, potem bi moralo za vsako identiteto veljati, da vsak *razumen* človek ve za vsako identiteto, če ve za vsaj en člen identitete. To pa zato, ker vsak razumen človek ve za samoidentiteto vseh terminov, ki jih uporablja.

Tedaj imamo namreč tale sklep: $(3^2 = 9) \supset$ (*A ve*, *da* $(9 = 9) \supset$ *A ve*, *da* $(3^2 = 9)$).

Ker po predpostavki drži *A ve*, *da* (9 = 9), potem drži tudi *A ve*, *da* $(3^2 = 9)$. Pa vendar se lahko zgodi, da nekdo, ki se šele uči aritmetike in pozna števila 2, 3, 9 in za njihovo samoidentičnost, še ne ve, da je $3^2 = 9$. To je še bolj očitno tedaj, če bi vzeli za izhodišče kako drugo, manj trivialno aritmetično identiteto, na primer $3^9 = 19.683$. Tudi od tod bi sledilo, da vsakdo, ki na primer ve, da 19.683 = 19.683, ve tudi, da je $3^9 = 19.683$, kar zanesljivo ne drži celo za vse matematike, kaj šele za matematične laike. V jeziku, ki dopušča modalne predikate in predikat vednosti, so lahko imenske le tiste *realne* identitete, ki so *nujne* in za katere velja, da *vsakdo zanje ve*, čim pozna vsaj en člen identitete. Težko, da bi lahko našli kako obsežnejšo množico tovrstnih identitet. Šele če bi se omejili na razumne epistemske subjekte, bi lahko opredelili malo obširnejšo množico imenskih identitet, kajti kar nekaj identitet je, ki so znane vsem razumnim subjektom, če so le seznanjeni z vsaj enim njihovim členom. Toda to niso več logična, temveč empirična, oziroma bolje, empirična vprašanja. Vidimo pa, da ne moremo vnaprej reči, katere realne identitete so tudi imenske identitete. To je empirično in ne logično vprašanje.

IS IDENTITY REALLY NECESSARY?

The article handles the problem of necessary identities, i.e., the question, are all identities really necessary. I try to find a logical factor, which would block the well-known derivation of this statement (Marcus, Quine, Kripke etc.), and offer the difference between the real and the nominal identity. The first identity is the identity of things, and the second is the identity of meaning. The first concerns *properties* of things and the second concerns all *predicates of a given language*, which directly or indirectly refer on a thing. Real identity allows only the substitution of names in the property-predicates, and the nominal identity allows the substitution of names in all predicates of a given language. Real identity generally speaking isn't necessary, because the predicate "*necessary* (*x* = *a*)" which is occurring in the proof of the claim that all identities are necessary, doesn't express a property of things. It signifies the kind of belonging of the property (*x* = *a*) to all values of *x*. Thus we cannot use the predicate "*necessary (x = a)*" in the proof. The question: is an identity contingent or necessary, is the question of ontology or semantics, and not a question of formal logical. The question: is an identity real or nominal, is empirical and not logical.

Keywords: identity, necessity, substitution, property, predicate.

Literatura

Carnap, R. (1970). *Meaning and Necessity*. Chicago: The University of Chicago Press.

Griffin, N. (1977). *Relative Identity*. Oxford: Oxford University Press.

Kripke, S. (1971). "Identity and Necessity". V Muntz, M. K. (ur.), *Identity and Individuation*, New York: New York University Press.

Quine, W. V. (1961). "Reference and Modality". V Quine, W. V., *From a Logical Point of View*, Harvard: Harvard University Press.

Marcus, R. B. (1961). "Modalities and Intensional Languages". *Synthese*, 4.

Montague, R. (1974). "Universal Grammar". V Montague, R. M., *Formal Philosophy*, New Haven: Yale University Press.

Matevž Konte
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

O IMENIH IN IDENTITETI*

Članek pokaže, da togost in nespremenljivost nista nemoč besed, da bi zajele dialektično gibanje mišljenja, temveč v imenih tiči moč, ki se neposredno navezuje na ontološke razsežnosti.

Ključne besede: ime, identiteta, opis, Frege, Russell, Kripke.

> "Za vsako posamezno bivajoče izmed vseh stvari obstajajo trije momenti, skozi katere nam nujno nastane védenje, medtem ko je četrti moment znanost sama – na peto mesto je gotovo treba postaviti tisto, kar je prav tako spoznatno kakor tudi resnično biva –: eno je ime (*ónoma*), drugo je sodba (pojem, definicija, propozicija) (*lógos*), tretje podoba (model) (*eídolon*), četrto pa znanje (*epistéme*)."
>
> – Platon, "Sedmo pismo"

1. Uvod

Za prava lastna imena niso najpomembnejše njihove jezikovne lastnosti, temveč njihov odnos s posameznimi nejezikovnimi bitnostmi, ki je običajno opredeljen takole: imena stojijo v stavku za predmete. Dalje: da karkoli izrečemo o čemerkoli, moramo tvoriti stavke. Minimalni objekt semantike, na katere modalno interpretacijo se bomo večkrat vračali, so prav propozicije. Nalogi splošne semantike, ki se vežeta na tematiko imen in opisov (Frege, Russell, Kripke), lahko formuliramo tako:

1. vzpostaviti in obrazložiti razliko smiselnih in nesmiselnih stavkov, na primer "Zatorej bi lahko predpostavljali, da je fraza 'Francoski kralj je plešast' nesmiselna; a to ni res; saj je preprosto neresnična" (Russell, 1979: 101);

* Članek je seminarska naloga, ki jo je Matevž Konte 11. novembra 1999 oddal pri seminarju iz predmeta "Analitična filozofija" (v okviru 4. letnika študija filozofije samostojno na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani). Dogovarjala sva se, da bo iz seminarske naloge nastal članek za blok o Kripkeju v reviji *Analiza*, ko bo za to priložnost. Zato je treba ta članek brati kot nedokončan oziroma, kot je zapisal Konte, kot "delo v nastajanju". Pri urejanju sem popravil redke tipkarske in slovnične napake, navedbe iz angleškega izvirnika *Naming and Necessity* sem zamenjal z navedbami iz prevoda *Imenovanje in nujnost*, ki je medtem izšel, podobno velja za Fregejevo razpravo "O smislu in pomenu"; dodal sem povzetek, poenotil mednaslove in na nekaterih mestih tekst skrajšal. – op. ur.

2. ugotoviti razmerje med smiselnostjo propozicij in njihovo sposobnostjo referiranja.

Enotnost teorije bo v nadaljevanju zagotovo ostala nedosežena. Delno zato, ker je polje, ki bi ga bilo treba preorati, preobširno in se tudi sam pisec šele uči tega dela. Drugič pa tudi zato, ker glavna referenca Saul A. Kripke v *Imenovanju in nujnosti* (Kripke, 2000) ni razvil kaj več od orisa teorije reference oziroma – kot pravi sam – je zgolj poskušal podati boljšo sliko dejanskega referiranja kakor deskriptivisti. Naša slika pa je nekako delo v nastajanju.

2. Pozitivno in negativno

Pozitivno lahko zvedemo na princip samoidentitete, pri čemer je slednja popolnoma trivialna in neinformativna, četudi vanjo vpletemo nujnost. Za princip nujnosti samoidentitete je popolnoma vseeno, koliko je objektov in kakšni so. Vesolje je v vsakem trenutku nujno identično samo s seboj, vendar pa s tem o vesolju nismo povedali ničesar. Da bi razumeli "a = a", moramo poznati zgolj uporabo identitetnega znaka. Kaj sploh pomeni, da je objekt identičen sam s seboj? To pomeni, da objekt je, kateri pač že je, in noben drug. Morda bi lahko bil drug, če bi bilo tako naneslo, toda ko ga enkrat imamo, je lahko zgolj to, kar je, in nič drugega. "*Contradictio de re*" je prejkone *contradictio in adiecto*.[1] Torej lahko rečemo, da je vsak objekt nujno identičen sam s seboj:

$$(x)\Box(x = x)$$

Z gotovostjo lahko sedaj trdimo, da kolikor partikularije obstajajo, so samoidentične. To nam omogoča, da govorimo o celovitih objektih, ne da bi nam jih bilo treba popolnoma zamejiti. S tem prestavimo probleme, ki nastopajo z metafizično nejasnostjo – to je, kadar poskušamo partikularije opredeliti z drugimi partikularijami (na primer mizo z naborom atomov) –, na raven epistemologije.

Ko pa preidemo iz gole identitete h kvalitetam, se stvari zapletejo: samoidentitete objekta ne moremo izraziti z njegovimi lastnostmi, kajti za noben objekt ne moremo reči, da je nujno takšen, kakršen je. Ne morem se spomniti nobenega objekta (izjema so tu morda matematični "objekti"), ki bi bil popolnoma brez naključnih lastnosti. Tako v načelu nerazločljivosti identičnih objektov ni znaka za nujnost:

$$(x)(y)[(x = y) \supset (Fx \supset Fy)]$$

En sam objekt (ponavljam: dva identična sta/je en sam) ima dejansko en nabor lastnosti, ki pa ni nujen (vsaj ne v celoti). Kvalitativno je objekt samoidentičen le, kolikor je nespremenljiv v času oziroma je njegova kvalitativna identiteta zamejena na posamične časovne trenutke.

[1] Prav tako bi bilo nesmiselno govoriti, da sta dva objekta identična, kajti če sta, je samo eden. Dva identična objekta sta *dejansko* en sam objekt. Istega mnenja je Ludwig Wittgenstein v *Logično filozofskem traktatu*, teza 5.5303: "Mimogrede povedano: reči za dve stvari, da sta identični, je nesmisel in reči za eno, da je identična sama s seboj, ne pove prav nič."

Tako smo dobili dva niza:

1. pozitivno – samoidentiteta – metafizično – imena,
2. negativno – distinktivizem (kvalitete) – epistemološko – predikati.

Niza sovpadata v propoziciji, stavku. Stavek lahko razumemo le, kolikor razumemo njegove elemente kot pripadne enemu od obeh nizov. Vzemimo Kripkejev primer:

> "Aristotel je imel rad pse."

Razumevanje tega stavka zahteva dvoje: (i) ekstenzionalne resničnostne pogoje, kakor jih določata semantika in sintaksa, v katerih je ta stavek dejansko resničen, ter (ii) ekstenzionalne resničnostne pogoje, kakor jih določata sintaksa in semantika, pri čemer bi bil stavek protidejstven oziroma bi pravilno opisoval alternativni svet. (Kripke, 2000: 10) Drugi pogoj "of proper understanding" vzpostavlja zgoraj navedeni prvi niz. Teza je torej, da imena pravzaprav ne referirajo, temveč tvorijo z bitnostmi, ki jih imenujejo, celoto. Ali bolje: v jeziku imena funkcionirajo kot objekti. To celoto tvorijo tako, da izražajo nekvalificirano samoidentiteto bitnosti na način znamke. Imena so znamke in omogočajo preskok iz metafizične ravni na epistemološko. Za razliko od indeksikalov, demonstrativov in določnih opisov so samo imena absolutno trajna, pripisana vedno istemu objektu.

Poskusimo z analizo primera lastnega imena v odnosu do njenega nosilca. Vzemimo pop ikono sodobne kulture – Michaela Jacksona. Michael Jackson je brez dvoma lastno ime. Malemu dečku iz *The Jackson 5* in današnjemu moškemu je skupnega zelo malo. Ali lahko najdemo neko potezo, ki bi bila edinstvena in bi jo lahko povzeli z denotacijsko frazo ter bi bila aplikabilna na vsaktero izmed njegovih faz? Kar se tiče videza, ni nobene takšne lastnosti: če je nekoč bil črn, je sedaj vsaj na pol bel. Če bi ga poskusili določiti z drugimi partikularijami – molekulami –, ne bi uspeli, saj so te v človeškem telesu v nenehni izmenjavi. Edinole genski zapis bi nam morda omogočil označiti relativno stabilno referenco. Vendar če bi ameriškega pevca izpostavili radioaktivnemu sevanju, bi lahko prišlo do sprememb v njegovem genetskem materialu. Mogoče si je torej zamisliti, da partikularija, ki jo imenujemo Michael Jackson, ne bi imela *niti ene* stabilne kvalitativne poteze. Če bi uničili arhive, ki vsebujejo spremembo (glasbene spote, posnete intervjuje, kartoteke njegovega plastičnega kirurga itd.) in bi navedeni spremenil ime ter zanikal, da je "artist formerly known as Michael Jackson", mu ne bi mogli dokazati, da je Michael Jackson. Toda slednje je zgolj epistemološko vprašanje. Vsevidni bi popolnoma konsistentno lahko izjavil, da se je popolnoma spremenil Michael Jackson. Nečloveški vsevidni je tu protiutež popolni predrugačitvi, kjer se po Kripkeju izkaže, da je stabilno edinole ime:

> "Pogosto rečemo, da je protidejstvena situacija opisana kot tista, ki bi se lahko zgodila *Nixonu*, in se ne predpostavlja, da se takšen opis reducira na čisto kvalitativnega, potem se predpostavlja skrivnostne 'čiste partikularije', substrate brez lastnosti, ki ležijo v osnovi kvalitet. Vendar pa ni tako: Mislim, da je Nixon republikanec, in ne zgolj, da je v ozadju

> republikanizma, karkoli že to pomeni, in mislim tudi, da bi lahko bil demokrat. Enako velja za vse ostale lastnosti, ki bi jih Nixon lahko imel, le da so nekatere izmed njih bistvene. Zanikam pa, da partikularija ni nič drugega kot 'sveženj kvalitet', karkoli že to omeni. Če je kvaliteta abstrakten objekt, je sveženj kvalitet predmet višje stopnje abstrakcije, ne pa partikularija. Filozofi so zaradi napačne dileme prišli do nasprotnega pogleda. Vprašali so: ali so ti objekti *izza* svežnja kvalitet ali pa objekt ni *nič drugega kot* sveženj? Ne eno ne drugo ne drži; ta miza je lesena, rjava, v sobi itd. Ima vse te lastnosti in ni stvar brez lastnosti, za njimi; vendar pa je zaradi tega ni treba identificirati z množico ali 'svežnjem' njenih lastnosti niti s podmnožico njenih bistvenih lastnosti." (Kripke, 2000: 43-44)

Protidejstvene situacije tako kot dejstvene premene opisujemo kot dogajajoče se imenovanemu oziroma zadevajoče imenovano. Preobrazba je preobrazba nečesa. *To* sámo pa je nadvse tekoče, spremenljivo, kvalitativno preobrazljivo. Kontinuiteto *tega* vzpostavlja šele ime. Ime vzpostavlja vez med trenutnimi samoidentitetami. V tem tiči njegova ontološka moč – zagotavlja togo trajnost v času, ki je ni moč doseči s kvalitativnim opisom.

Nezvedljivost opisa protidejstvene situacije na čisto deskripcijo je posledica statusa in narave kripkejanskih možnih svetov. Kripke glede možnih svetov ni realist. Intuicija, ki je v ozadju, je, da bi nekatere značilnosti sveta lahko bile drugačne, kot so, naš svet pa je le eden. Možni svet je protidejstvena situacija. Le-to vzpostavimo tako, da objektu iz aktualnega (našega, edinega) sveta *po dogovoru* pripišemo lastnost, ki je dejansko nima, ali pa odpišemo lastnost, ki jo dejansko ima. Kripkejevi argumenti za takšno opredelitev možnih svetov so zelo prepričljivi. Primer, ki ga izbere Kripke, da bi podal naravo možnih svetov, je primer šolske probabilistične matematike – primer metanja dveh kock. Metanje dveh kock da 36 možnih rezultatov, zgolj eden bo dejanski. Vsak izmed rezultatov je možno stanje kock. Razlika med čistim kvalitativnim opisom in opisom, ki uporablja tudi imena, je 15 rezultatov, na primer:

(a) Čisti kvalitativni opis: ena kocka 6, druga kocka 5.

(b) Opis z imeni: kocka A 6; kocka B 5.

Varianta (a) ne loči sledečih dveh situacij, ki ju moramo zato opisati v jeziku (b): A6, B5 in A5, B6. Sklenemo lahko, da kvalitativni opis ne zadošča za opredelitev vseh možnosti (pri predpostavki, da sta kocki kvalitativno popolnoma enaki).

Prišli smo do ozke brvi, ki povezuje partikularije (enotnost biti in kvalitet) in naše védenje. Vez med partikularijami in kvalitetami so imena. Ne predpostavlja se, kakor je ugotovil že Kripke, nobenih "bare particulars" kot objektov brez lastnosti. To, čemur Kripke pravi "bare particular" ni nič drugega kot ime samo. Ime samo je kvalitativno ravno tako prazno kot metafizična samoidentiteta in zato se lahko giblje po liniji neprekinjene vzporednosti. Neprekinjene zato, ker med imenom in objektom ni zevi, ime je nalepljeno na objekt. Vzporednosti zato, ker raven jezika *ne sovpada* z izvenjezikovnimi bitnostmi.

Čista pozitiviteta je ime kot znamka, negativiteto bomo opredelili spodaj, ko bo govora o metajeziku in referenci.

3. Imena in opisi

Sedaj je treba je pokazati, kar smo doslej predpostavljali, namreč to, da imena nimajo smisla. Tako absolutno postavljene teze ne nameravam zagovarjati. Menim, da nekatera imena imajo smisel, opisno vsebino, da pa je le-ta glede na imenovani objekt kontingentna in da nam razkrije več o imenovalcu kot pa o poimenovanem objektu.

Frege trdi, da "smisel lastnega imena bo dojel vsak, ki zadostno pozna jezik ali celoto oznak, ki ji pripada to lastno ime". (Frege, 2001: 144) Tej trditvi je Frege dodal opombo[2], ki jo Kripke – takšno, kakršna je – uporabi proti Fregeju. Najprej je treba premisliti, ali se da trditev in opombo brati tako, da se zgrešita. Anticipiramo pritrditev: med trditvijo in opombo je substancialna razlika. Trdimo, da je Frege nèvedé pokazal na resnico v navedeni trditvi; nèvedé, kajti v opombi se ta trditev izkaže za nerazumljeno.

Kognitivni plus identitetne trditve "*a* = *b*" v primerjavi z "*a* = *a*" Frege razloži tako: "Različnost lahko nastane le tako, da razlika znaka ustreza razliki v načinu danosti označenega." (Frege, 2001: 144) Način, kako je podano označeno, je smisel znaka in vsebuje način danosti. Že hiter pogled zadošča, da se nam zazdi, da bi bilo tukaj lahko nekaj narobe. Dva smisla, kolikor sta dva in torej različna, ne moreta biti eden, ne moreta biti identična. Če "a" in "b" izražata različna smisla, je torej stavek "a = b" neresničen. Ker pa stavek "Danica = Večernica" je smiseln in resničen, sklepamo, da mora nekaj biti narobe s Fregejevo analizo. Določneje postavljeno: lastna imena ne izražajo načina danosti.

Primerjajmo dve imeni – Phosphorus in Aristotel. Oboje sta lastni imeni dveh partikularij; prvo planeta Venere, drugo enega izmed grških filozofov. Phosphorus, iz katerega dobimo naš fosfor, verjetno izhaja iz grške besede *phōsphóros*, kar v antiki pomeni le "ki nosi luč". Beseda je zložena iz grških *phōs* "luč" in *phóros* "nesoč". (*glej* Snoj, 1997: geslo "fosfor") Dobesedno Phosphorus ne vsebuje smisla "Nebesno telo, ki ga vidimo zjutraj". K takšni interpretaciji nas lahko zapelje asociativna sugestija, katera je v imenu "Phosphorus" nedvomno na delu. Asociativna sugestija nam podaja (sugerira) odnos subjekt – objekt (imenovalec – nebesno telo) s sredstvi besedne asociacije. Na analogen način lahko funkcionira, na primer, poimenovanje otrok. "Maja" bi tako za vsebino lahko imela brstenje življenja (morda celo novo srečo), ta vsebina pa je v Fregejevem jeziku smisel. Z danim partikularnim otrokom pa ta vsebina nima nobene objektivne zveze. (Kaj šele, če bi tako dali ime kupljeni

[2] V opombi Frege zapiše: "Pri pravem lastnem imenu, kot je 'Aristotel', se lahko mnenja o smislu razhajajo. Za njegov smisel bi lahko npr. privzeli: Platonov učenec in učitelj Aleksandra Velikega. Kdor sprejme ta smisel, bo s trditvijo 'Aristotel je bil po rodu iz Stagire' povezal nek drug smisel kot tisti, ki je za smisel tega imena privzel: v Stagiri rojeni učitelj Aleksandra Velikega. Dokler ostaja pomen isti, so ta nihanja v smislu še znosna, res pa je, da se je v sistemu demonstrativne znanosti treba izogibati tudi njim in da se v popolnem jeziku ne bi smela pojavljati." (Frege, 2001: 144)

mački, še posebej, če bi jo kupili v žaklju.) Ime torej lahko podaja objektivne značilnosti poimenovanega (na primer "Bela hiša"), vendar je z vidika imen to kontingentno. Morda bi bilo mogoče s študijo za marsikatero ime pokazati, da izraža objektivno lastnost imenovanega, način danosti objekta, toda v tem primeru bi bil takšen smisel zelo oddaljen od tega, da bi ga "dojel vsak, ki zadostno pozna jezik ali celoto oznak, ki ji pripada to lastno ime". To nam lepo pokaže ime "Aristotel": nobenega izmed smislov, ki jih v opombi navaja Frege – Platonov učenec, učitelj Aleksandra Velikega, v Stagiri rojeni filozof – ni mogoče dojeti zgolj iz jezika. To niso nikakršne skrite vsebine imena.

Imena se lahko izkažejo za motivirana v kontekstu prvobitnega krsta, prepoznanje takšne motivacije pa predstavlja svojevrsten problem. Razsežnost motiviranja je lingvistična razsežnost (če obstaja, gre verjetno po poteh metafore in metonimije), medtem ko je relacija imen do ekstralingvističnih bitnosti arbitrarna. Frege poda odlično sliko, vendar jo, zapeljan z lingvistično dimenzijo, zavrže:

> "Zdi se, da hočemo z $a = b$ reči, da znaka ali imeni 'a' in 'b' pomenita isto, in tedaj bi govorili prav o teh znakih; med njima bi bil zatrjen neki odnos. Toda ta odnos med imenoma ali znakoma bi obstajal le, če nekaj poimenujeta ali označujeta. Odnos bi bil posredovan s povezavo vsakega od obeh znakov z istim označencem. Ta povezava pa je arbitrarna. Nikomur ni mogoče prepovedati, da ne bi privzel kateregakoli arbitrarno proizvedenega procesa ali predmeta kot znak za karkoli drugega. Tako stavek $a = b$ tedaj ne bi zadeval več reči same, ampak le še naš način označevanja; z njim ne bi izrazili nobenega pravega spoznanja." (Frege: 2001: 143-144)

Če se znebimo pogojnika, se zdi, da smo na konju. Trditev "$a = b$" je lahko rezultat aposteriornega spoznanja, vendar zadeva le in samo našo rabo imen: na imenovanem objektu smo našli še nalepko z nekim drugim imenom in drugimi asociiranimi vsebinami, opisi.

V sedlo pa se je treba malce zriniti, kajti tja se je pred nami že zavihtel Kripke:

> "V teh predavanjih bom intuitivno zagovarjal, da so lastna imena togi označevalci, saj četudi ta človek (Nixon) morda ne bi bil predsednik, ne drži, da ne bi mogel biti Nixon (čeprav se morda ne bi *imenoval* 'Nixon')." (Kripke, 2000: 41)

Kontingentnost imena najverjetneje ni absolutna; arbitrarni, navidez nemotivirani izbor lahko vsebuje nezavedne in tudi navzven prikrite zavestne motive – skratka več nam razkriva o imenovalcu (krstniku) kot pa o objektu –, kajti lingvistična razsežnost, ki sicer je družbena, je tu rabljena subjektivno: imenovalec izbere in kombinira.

Problemi, katere je treba razrešiti, so naslednji:

(1) Platonova brada: "Kako lahko imenujemo neeksistirajoče?"

(2) učenje in kontinuiteta imen,

(3) kako reprezentiramo védenje o nosilcu imena,

(4) izjave identitete.

Četrto točko smo ravnokar zaključili, o drugi (kavzalna teorija imen) in tretji bo tekla beseda v nadaljevanju. Pričnimo točko (1) zopet s primerom: zoperstavimo dve imeni – Tito in Gregor Kobilica. Prvo imenuje zgodovinsko dejansko osebnost, drugo domišljijski lik. Na ravni jezika ju ne moremo ločiti, oboje sta imeni kot imeni, eno enodelno, drugo dvodelno, eno partizansko, drugo ne. Drugo navidez funkcionira tudi opisno (Kobilica metaforično zaradi Gregorjevih dolgih nog), vendar gre prej za konstitucijo objekta, za pripovedno tehniko, za poudarek – šele, ko je Gregor tudi Koblilica, dobi zares dolge noge. Z vidika imen je eksistenca imenovanega – nosilec – lastnost imena. Ime imenuje nekaj eksisitirajočega ali pa nekaj neeksistirajočega: eksistenca nosilca je z vidika imena kontingentna. Zakaj pa ne bi v nekem možnem svetu bival tudi Gregor Kobilica? Delni sklep je, da je eksistenca nosilca imena vsaj fiktivna, ime teži k temu, da bi si zagotovilo objekt oziroma zgolj drugi pol celote ime-objekt. Da ime funkcionira opisno, da ima smisel tudi pri imenih fiktivnih objektov, kaže, da smisel kot vsebina imena ni pasivno, temveč aktivno vključen.[3]

Pravo vprašanje torej ni, kako lahko imenujemo realno neeksistirajoče. Pravo vprašanje je: “Kako ob danih imenih vemo, kakšen je objekt, in kako vemo, da je referenca realna?” Imena so, razen za krstnika, ki je v stiku z nedolžnim objektom, dana. Znamke so. Posledično lahko trdimo, da imena zadoščajo za identiteto, kolikor je potrjevanje te identitete drugotnega pomena, saj nastopi le, kadar se vprašujemo o govoru, tj., kadar se nam zdi, da ne razumemo sporočila ali da ga ni razumel prejemnik. Referenca tako izpade kot metajezikovni problem. Ime ni sredstvo zaznamovanja, s katerim bi mi dosegali referenco, imenu to ni potrebno. Ime je vedno že na stvari. Mi pa ime običajno asociirano s skupino opisov, za katero se verjame, da bolj ali manj adekvatno opisuje objekt. Mirne duše pa lahko uporabljam ime, ne da bi objekt poznal tudi opisno.

[3] To zopet potrjuje tezo, da ime, če ima smisel, s tem več razkriva o subjektu kot imenovalcu kakor o objektu. V tem pomenu že sam izbor imenovanih objektov, objektov, ki imajo imena, govori o subjektu oziroma družbi.

4. Esencializem in referiranje

Strinjam se s Kripkejem, da je esencializem konceptualno smiseln. Na njem temelji metajezikovno referenčno razlikovanje lastnih in občih imen. Pristajanje na esencializem pa s seboj potegne troje:

Prvič, nujne lastnosti objektov (lastnosti, ki jih objekt določene vrste nujno ima, kolikor eksistira ali jih ima v vsakem možnem svetu, v katerem eksisitira) niso odvisne od opisa. Dokaz za to so protidejstvene izjave, ki niso protislovja. Izhajajoč iz lastnega imena (Aristotel) in predikata (*P*) lahko tvorimo dva stavka: "Aristotel je *P*" in "Aristotel ni *P*." Vendar pa to ne velja vedno: stavek "Beseda 'miza' ni ženskega spola" ni protidejstven, temveč je protislovje pojmov. Tudi od tu zahteva, da ime imenuje ekstralingvistične bitnosti, kajti lingvistične je treba obravnavati distinktivistično.

Drugič, za ugotavljanje identitete ni treba vnaprej poznati množice nujnih in zadostnih pogojev le-te oziroma objekta ni treba zamejiti. Metafizično identiteta predhodi njeni epistemski potrditvi: "Možni svet je *podan z opisnimi pogoji, ki jih povezujemo z njim*." (Kripke, 2000: 37) Objekte, ki so samoidentični, že imamo, njim (binarno) pripisujemo ali odpisujemo različne lastnosti. Vprašanje, ali *bi* Nixon lahko ne bil človek, pa ni epistemološko, temveč je vprašanje po možnosti. Možnosti, da čeprav nekatera dejstva poznamo, bi morda le-ta lahko bila drugačna.[4]

Posledično je tretji nujni pogoj esencializma ontologija partikularij. Estetsko razločujemo objekte, nato že razločenim objektom pripisujemo lastnosti oziroma odkrivamo njihove lastnosti.

Quinov napad na esencializem gre takole:

(1) 9 je nujno več od 7 $\Box F\alpha$

(2) 9 = število planetov $\alpha = \beta$

$\therefore$ Število planetov je nujno večje od 7. $\Box F\beta$

Vprašanji, na kateri odgovarja Kripke v zvezi s tem primerom, sta dve: (i) potrebno je razložiti, kako je možno, da imamo formalno veljavno sklepanje (če pristajamo na nujnost *de re*), vendar sta premisi resnični, sklep pa ne[5], in (ii) zakaj prva premisa pove več o bistvu kot sklep? Kripke se tega primera neposredno ne dotakne kaj več kot zgolj intuitivno: "No, poglejte, število planetov bi lahko bilo drugačno, kot dejansko je. Zares pa nima nobenega smisla reči, da bi lahko bilo devet drugačno, kot dejansko je." (Kripke, 2000: 40) Število planetov bi bilo lahko 7 in torej manjše od 9. Mislim, da je glavna zmota v tem primeru, pa če ga vzamemo kot argument za ali proti esencializmu, tretiranje "9" kot imena določene točke na številčni premici. To mesto je v nujnih in določenih odnosih z vsemi ostalimi točkami in ena izmed lastnosti te točke je, da je njen zapis "9". "9" moramo torej obravnavati distinktivistično, drugače moramo tej

[4] Nasprotno pa je vprašanje, ali *je* Nixon bil človek (da ni bil robot, lutka na vrvici), epistemsko.
[5] Pokazati moramo torej, da: ali sklepanje ni veljavno ali pa je sklep resničen.

točki priznati toliko imen, kolikor je jezikov, ki vsebujejo matematično terminologijo. To sicer ni toliko nenavadno, vendar krši zahtevo, da je ime ime ekstralingvistične entitete. 9 ni partikularija, temveč izrez iz številčne premice.

Do sedaj smo govorili o lastnih imenih, za ilustracijo obravnave esencializma in referiranja imen pa nam bo še kako prišla prav razlika in analognost občih in lastnih imen. Paradigma občih imen [*common names*] so pri Kripkeju imena živalskih vrst.

Premislimo Kripkejevo pisanje o referenci:

> "Naj bo referent imena ali opisa v mojem smislu 'semantični referent'; za ime je to imenovana stvar, za opis pa stvar, ki edina izpolni ta opis." (Kripke, 2000: opomba 3)

Če smo prej dejali, da ime kot znamka in njen objekt tvorita nekakšno celoto, se zdi gornji koncept semantičnega referenta nedopusten, saj bi to pomenilo, da ime delno referira samo nase. Strogo mišljeno je Kripke popolnoma nasproten Fregeju: prej smo pokazali, da imena ne stenografirajo načina danosti, sedaj smo zavrgli še njihovo sposobnost reference. Smiselnost imen smo oslabili tako, da smo pokazali, da se giblje v lingvistični razsežnosti daleč od objekta ter da je opisna navezava na objekt z vidika imen kontingentna. Nasprotno pa so si imena in objekti preblizu, da bi imena lahko referirala, ne da bi referirala nase. Katera izmed metamorfoz je David Bowie? Vse in nobena, David Bowie je David Bowie. Zdi se, da tako kršimo pogoj nekrožnosti, ki ga Kripke postavi vsaki uspešni teoriji:

> "Opis uspešne teorije ne sme biti krožen. V glasovanju uporabljene lastnosti same ne smejo vsebovati pojma reference, ki ga v zadnji instanci ne bi bilo mogoče eliminirati." (Kripke, 2000: 57)

Na ta pogoj lahko odgovorimo tako: kazanje reference je metajezikovno.

Le metajezikovno lahko pojasnimo, na kaj se nanašamo, razložimo, da gre za to ali takšno partikularijo. Toda to se tiče rabe imen, ne pa funkcioniranja imen samih. Kot smo dejali, so imena znamke, z njimi se predstavljamo, se ponujamo drugim. Reči "Ime mi je Jaka" je nesmiselno kot predstavitev ("Meni, Jaki, je ime Jaka"). Ta stavek sporoča, kako se nekoga kliče oziroma nekaj imenuje. "Sem Jaka" je prava predstavitev, ki kaže enotnost imena in njegovega nosilca. Na ravni jezika je torej smiselno edinole vprašanje: "Kdo je Jaka?" in ne tudi vprašanje: "Na koga se 'Jaka' nanaša?" Slednje se lahko vprašamo v metajeziku, kjer se objektivni pol iz enotnosti ime-objekt izgubi. Ostane samo še ime, zaradi česar se lahko sprašujemo po njegovem objektivnem referencialnem dopolnilu (fiktivnem ali realnem).

Referenco določamo različno za obča in lastna imena, razlika je razlika med tipom in primerkom. Nosilci občih imen se v metajeziku določajo glede na njihove esencialne lastnosti z definicijo. V SSKJ najdemo nadvse zanimivo opredelitev leva, kajti je spolno diskriminatorna: lev je "v Afriki živeča zver, katere samec ima veliko glavo in košato grivo" (kam je pobegnila samica?).

Vsekakor imamo cel kup levov, za katere ne velja nič od navedenega. Ne glede na to menim, da "lev" podleže analogni analizi kot Michael Jackson. V različnih časovnih obdobjih naše zgodovine so leve opredeljevali na različne načine, morda so kakšni opisi med seboj celo protislovni, toda še vedno so vsi poskušali opisati leve. Verjetno gre najbolje sodobni znanosti in morfologiji. Kripke je odličen:

> "Originalni pojem mačke je: *ta vrsta stvari*, pri čemer je lahko vrsta identificirana s paradigmatskimi instancami." (Kripke, 2000: 92)

Referenca občega imena je najprej vzorčni primerek. Šele potem ga opišemo in s tem opisom vzpostavimo tip. Vzpostavitev tipa ima formo: lev = φx. Ta identitetna izjava dopušča dvoje branj: (i) objektivno je partikularni lev enotnost bivajočega in njegovih lastnosti (lev in njegove lastnosti so eno, prava identiteta), (ii) metajezikovno branje pa je "fixing the reference" tipa. Drugo branje bi zahtevalo drug znak, kajti nima zveze z identiteto v smislu, v katerem smo jo obravnavali zgoraj. Esenca leva je tisto, kar je skupno skorajda vsem levom oziroma tiste karakteristike, ki bi jih vsak lev ob normalnem toku dogodkov (če ne bi nič prekinjalo njegovega razvoja) razvil. Esencializem naravnih vrst predpostavlja ekološko zavest. Obča imena tudi nimajo enkratnega objektnega dopolnila, temveč večkratno: ime-vsi (ustrezni) objekti.

Referenco lastnih imen nasprotno poskušamo pojasniti s posebnimi lastnostmi nosilca imena. Ga ni objekta, ki bi se lahko izognil temu, da ga nekomu za praktične potrebe dovolj natančno določimo kot nosilca imena. Tudi krožne razlage lahko mirno uporabljamo, na primer: objekt, ki sva ga videla tam in takrat (aha, saj res).

5. Zaključek: vzročna teorija imen

Preden začnemo z našo zadnjo temo, moramo vstopiti na nekem drugem koncu – tistem razlikovanja med govornimi dejanji [*speech acts*] in semantiko. Kakor temu pravi Evans: "what the speaker denotes" in "what the name denotes". (Evans, 1985: 271) Takšno razlikovanje je po mojem mnenju nesmiselno. Namreč, kadarkoli uspem referirati na tisto partikularijo, katero želim za referenco, in pri tem uporabim neustrezno ime ali opis, je uspeh lahko zgolj posledica (i) vsaj delne ustreznosti opisa, (ii) kazalne geste ali (iii) tega, da kontekst popolnoma določa referenco. Tako če nimam védenja ali prepričanj o gospodični Y in mi na zabavi napačno predstavijo gospodično X kot gospodično Y, mar bom govoril resnico, trdeč, da je gospodična Y na zabavi? Ne (predpostavljamo, da je gospodična Y ostala doma in da zabava ni pri njej). Sklepamo, da so imena strogo vezana na svoj objekt, kar pomeni, da govorec z uporabo imena lahko govori le o imenovanem. Razen če se dana skupina (vsaj dva, ki komunicirata) ne dogovori drugače. Tako lahko pritrdimo Kripkeju, da imena *so* togi označevalci, tj., označujejo – ne glede na dejansko eksistenco objekta – isti objekt v vseh možnih svetovih, v katerih le-ta obstaja.

Za kavzalno teorijo imen je koncept "rigid designator" temeljen. Kripke ga vpelje kot tehnični izraz in ga definira, upam pa, da smo pokazali, da je več kot zgolj to. Lastne teorije, kot rečeno, Kripke ne razvije, poda zgolj njen obris, ki gre, kot sledi:

1. Začetni ali prvobitni krst:
   - imenovanje s pokazno gesto,
   - fiksiranje reference z deskripcijo,
   - proces pridobitve nadimka.
2. Posredovanje imen preko komunikacije, preko razmerja govorec-poslušalec. Pogoj posredovanja je namen, intenca poslušalca/učenca, da bo obdržal isto referenco kot govorec/učitelj. Očitno je, da takšna intenca ni zagotovljena in da kljub njenemu obstoju lahko prihaja do nesporazumov. Zdi pa se tudi, da je posredovanje imen več ali manj uspešno. Verjetno veliko k temu doprinese metajezikovna dimenzija.
3. Ime bo označevalo predmet *x*, če obstaja vzročna veriga referenco ohranjajočih posredovanj, ki vodi od prvobitnega krsta do dane rabe imena. Koder prvobitnega krsta ni oziroma je preveč oddaljen, pa zadostuje sklicevanje na družbeno rabo imen.

ON NAMES AND IDENTITY

The article shows that the rigidity and inalterability are not the weakness of words to capture a dialectical motion of thought, but in the names there is a power that is directly referred to ontological extensions.

Keywords: name, identity, description, Frege, Russell, Kripke.

Literatura

Evans, G. (1985). "The causal theory of names". V Martinich, A. P. (ur.), *The Philosophy of Language*, Oxford & New York: Oxford University Press, str. 271-283.

Frege, G. (2001). "O smislu in pomenu". V Frege, G., *Osnove aritmetike in drugi spisi*, Ljubljana: Krtina.

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

Russell, B. (1979). "O denotaciji". *Problemi*, 2, str. 99-107.

Snoj, M. (1997). *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Navodilo avtorjem

Prispevke pošljite v izpisu z dvojnim razmakom na naslov uredništva. Priložiti je treba povzetek (v slovenščini in v enem izmed svetovnih jezikov – angleščini, nemščini, francoščini), ki povzema glavne poudarke dela. Povzetku v tujem jeziku je treba dati naslov v tem jeziku. Povzetek ne sme presegati 150 besed. Na koncu povzetka navedite do 5 ključnih besed (deskriptorjev). Na primer – Ključne besede: filozofija jezika, metafora, analogija ... oziroma Keywords: philosophy of language, metaphor, analogy ...

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

Reference se tiskajo v besedilu ("author-date" sistem). Oblikovane morajo biti takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.); na primer (Davidson, 1967: 312) ali (Blackburn, 1988: III). Na koncu poslanega prispevka morate priložiti popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov. Primeri takih opisov:

Davidson, D. (1967). "Truth and Meaning". *Synthese*, 17, str. 304-323.

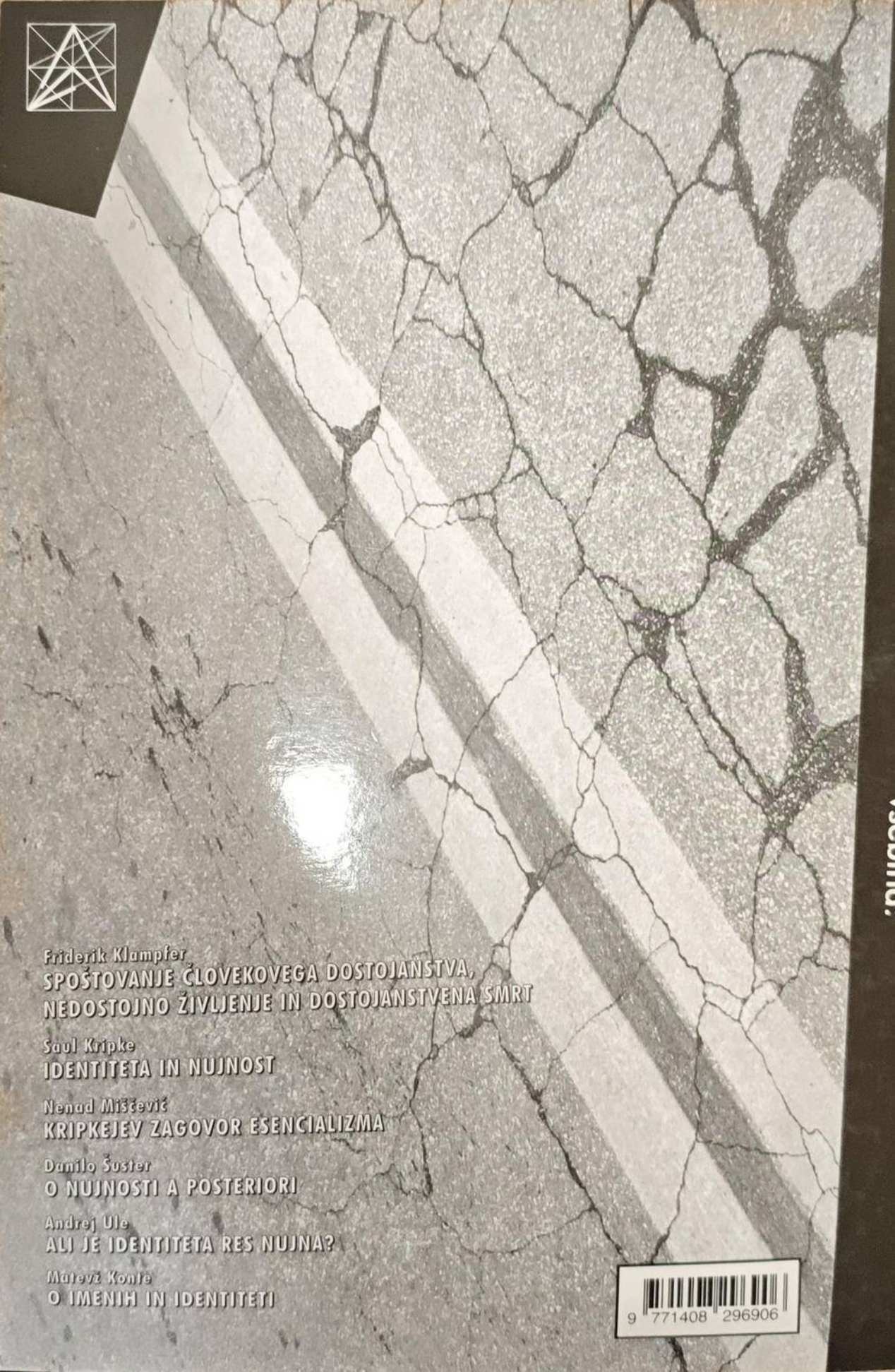
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Davidson, D. (1984). "Truth to the Facts". V Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, str. 37-54.

Davidson, D. (1997). "Radical Interpretation". V Baillie, J. (ur.), *Contemporary Analytic Philosophy*, New Jersey: Prentice Hall, str. 383-393.

Pod črto navajajte samo opombe. V besedilu je treba opombe označiti z dvignjenimi indeksi[1]. Ne uporabljajte opomb za navedbo reference.

Poleg izpisa teksta priložite tudi tekst na 3,5" disketi. Tekst naj bo napisan na IBM združljivem računalniku v urejevalniku besedil Word ali WordPerfect, po možnosti v okolju Windows 95, 98 ali 2000. Poleg datoteke, ki je bila shranjena v Word ali WordPerfect formatu, shranite isto datoteko še v ASCII formatu. Poskrbite, da se bosta besedili na disketi in izpisu natančno ujemali. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.



vsebina:

Friderik Klampfer
SPOŠTOVANJE ČLOVEKOVEGA DOSTOJANSTVA, NEDOSTOJNO ŽIVLJENJE IN DOSTOJANSTVENA SMRT

Saul Kripke
IDENTITETA IN NUJNOST

Nenad Miščević
KRIPKEJEV ZAGOVOR ESENCIALIZMA

Danilo Šuster
O NUJNOSTI A POSTERIORI

Andrej Ule
ALI JE IDENTITETA RES NUJNA?

Matevž Konte
O IMENIH IN IDENTITETI

9 771408 296906