

SAUL KRIPKE, Το Ονομάζεις και η Αναγκαιότητα

ΔΙΑΛΕΞΗ 1: 20 ΙΑΝΟΥΑΡΙΟΥ 1970¹

Μετάφραση: Στέλιος Γιαμαρέλος
Επιμέλεια: Ελένη Μανωλακάκη

Ελπίζω μερικοί από εσάς να διαβλέπουν ήδη κάποια σύνδεση μεταξύ των δύο θεματικών περιοχών που αναφέρονται στον τίτλο. Ακόμη κι αν κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει πάντως, η σειρά αυτών των διαλέξεων θα επιχειρήσει να αναπτύξει ακριβώς αυτού του είδους τις συνδέσεις. Επιπρόσθετα, ακριβώς επειδή η σύγχρονη αναλυτική φιλοσοφία χρησιμοποιεί εργαλεία στα οποία εμφιλοχωρούν το αναφέρεσθαι και η αναγκαιότητα, οι δικές μας σχετικές απόψεις πάνω σε αυτά τα θέματα δεν αφήνουν στην πραγματικότητα αλώβητο ένα ευρύ φάσμα φιλοσοφικών προβλημάτων τα οποία μπορεί παραδοσιακά να θεωρούνται εξαιρετικά απομακρυσμένα, σχετίζονται όμως άμεσα με τα ζητήματα αυτά. Τέτοια είναι τα επιχειρήματα που καταγίνονται με το πρόβλημα της σχέσης νου-σώματος ή την λεγόμενη «θέση περί ταυτότητας» των δύο. Ο υλισμός, σε αυτή του την μορφή, εμπλέκεται συχνά τελευταία – και μάλιστα με εξαιρετικά περίπλοκους τρόπους – με ερωτήματα περί εκείνου που είναι αναγκαίο ή ενδεχομενικό στην ταύτιση ιδιοτήτων. Οπότε, η αποσαφήνιση των συγκεκριμένων εννοιών καθίσταται πραγματικά πολύ σημαντική για φιλοσόφους που μπορεί να επιθυμούν να εργαστούν σε ποικίλα θέματα. Ίσως πω κι εγώ κάτι σχετικά με το πρόβλημα της σχέσης νου-σώματος στη διάρκεια αυτών των διαλέξεων. Επιθυμώ επίσης σε κάποιο σημείο (δεν ξέρω όμως αν θα τα καταφέρω) να μιλήσω για τις ουσίες και τα φυσικά είδη.

Ο τρόπος που θα προσεγγίσω αυτά τα θέματα θα είναι, από κάποιες απόψεις, αρκετά διαφορετικός από αυτόν με τον οποίο οι περισσότεροι σκέφτονται γι' αυτά σήμερα (αν και διαθέτει επίσης ορισμένα σημεία επαφής με εκείνα που ήδη σκέφτονται και γράφουν γι' αυτά ορισμένοι άνθρωποι σήμερα – οι οποίοι ωστόσο ελπίζω ότι θα με συγχωρήσουν αν τους παραλείψω στο πλαίσιο άτυπων ομιλιών όπως αυτές εδώ).² Μερικές από τις απόψεις που υιοθετώ ενδέχεται σε μια πρώτη ακρόαση

¹ Τον Ιανουάριο του 1970, εκφώνησα τρεις διαλέξεις στο Πανεπιστήμιο του Princeton. Αυτές ακριβώς είναι που μεταγράφονται εδώ. Όπως καθίσταται φανερό και από το ύφος της μεταγραφής, οι ομιλίες μου αυτές δεν βασίστηκαν σε κάποιο γραπτό κείμενο – στην πραγματικότητα, ούτε καν σε σημειώσεις. Το ανά χειράς κείμενο είναι ελαφρώς επεξεργασμένο σε σχέση με την πρωτότυπη μεταγραφή: ένα χωρίο μπορεί λοιπόν να έχει προστεθεί προκειμένου να επεκτείνει μια σκέψη εδώ ή μια πρόταση να έχει γραφτεί ξανά από την αρχή εκεί, δεν υπήρξε ωστόσο η παραμικρή απόπειρα μεταβολής του άτυπου ύφους του πρωτότυπου κειμένου. Φυσικά και έχουν προστεθεί αρκετές υποσημειώσεις, μερικές από αυτές όμως είχαν έτσι κι αλλιώς επισημανθεί παρενθετικά κατά τη διάρκεια των ιδίων των ομιλιών.

Ελπίζω ότι ο αναγνώστης θα διατηρεί τα παραπάνω κατά νου καθώς θα διαβάσει το κείμενο. Η κατανόησή του μπορεί μάλιστα να διευκολυνθεί σε σημεία αν μπορέσει να φανταστεί το κείμενο στην προφορική του απόδοση, με τις κατάλληλες παύσεις και τους συνήθεις επιτονισμούς του προφορικού λόγου. Συμφώνησα στην έκδοση των ομιλιών σε αυτή την μορφή με κάποιες επιφυλάξεις. Ο προβλεπόμενος χρόνος, καθώς και το άτυπο ύφος, επέβαλλαν μια σχετική συμπύκνωση του επιχειρήματος, ενώ δεν υπήρχε ταυτόχρονα η δυνατότητα να αντιμετωπιστούν συγκεκριμένες ενστάσεις και άλλα παρόμοια. Η πληρότητα της πραγμάτευσης έπρεπε λοιπόν εκ των πραγμάτων να θυσιάσει, ιδίως δε στις καταληκτικές ενότητες που πραγματεύονται τις επιστημονικές ταυτότητες και το πρόβλημα νου-σώματος. Μερικά θέματα που θα ήταν απαραίτητα για μια πλήρη παρουσίαση της άποψης που υποστηρίζεται εδώ, ειδικότερα δε εκείνα που σχετίζονται με τις υπαρκτικές προτάσεις και τα κενά ονόματα, έπρεπε να αφαιρεθούν εντελώς. Το άτυπο ύφος της παρουσίασης μπορεί κάλλιστα να έχει επιφέρει ένα πλήγμα και στη διαύγεια της πραγμάτευσής μου σε ορισμένα σημεία. Όλα αυτά τα ελαττώματα έγιναν ωστόσο αποδεκτά προκειμένου να δημοσιευθεί το κείμενο εγκαίρως.

Ελπίζω να έχω στο μέλλον την ευκαιρία να εργαστώ πληρέστερα πάνω σε αυτό.

Επαναλαμβάνω ότι ελπίζω πως ο αναγνώστης θα έχει κατά νου πως σε μεγάλο βαθμό διαβάσει άτυπες διαλέξεις, όχι μόνο όποτε συναντά επαναλήψεις ή ασυμφωνίες στην έκφραση, αλλά και όποτε συναντά ανακριβείς ή άτεχνες διατυπώσεις.

² Εφόσον μου δίδεται η ευκαιρία να προσθέσω μια υποσημείωση, ως αναφέρω πως οι Rogers Albritton, Charles Chastain, Keith Donnellan και Michael Slote (καθώς και φιλόσοφοι που αναφέρονται εντός κειμένου, ιδίως δε ο Hilary Putnam) έχουν διατυπώσει ανεξάρτητα τις δικές τους απόψεις, οι οποίες μάλιστα διαθέτουν σημεία επαφής με διάφορες πλευρές όσων υποστηρίζω εγώ εδώ. Ο Albritton ήταν εκείνος που έστρεψε την προσοχή μου στα προβλήματα της αναγκαιότητας και του *a priori*, όταν έθεσε το ερώτημα περί του αν θα μπορούσαμε ποτέ να ανακαλύψουμε ότι τα λεμόνια δεν είναι φρούτα. (Δεν είμαι βέβαια σίγουρος ότι θα αποδεχόταν και όλα μου τα συμπεράσματα.) Ανακαλώ επίσης την επίδραση που μου έχουν ασκήσει οι πρώιμες συζητήσεις μου με τον Albritton και τον Peter

να ακούγονται σχεδόν προφανώς εσφαλμένες. Αγαπημένο μου σχετικό παράδειγμα (το οποίο μάλλον δεν θα υπερασπιστώ στις συγκεκριμένες διαλέξεις – αφού έτσι κι αλλιώς ποτέ δεν πείθει κανέναν) είναι το εξής: Στο πλαίσιο της σύγχρονης φιλοσοφίας είναι μάλλον κοινός τόπος ότι υπάρχουν συγκεκριμένα κατηγορήματα τα οποία μολονότι στην πραγματικότητα είναι κενά – δηλαδή, η έκτασή τους είναι το κενό σύνολο· ωστόσο, τούτο αποτελεί μονάχα ενδεχομενικό γεγονός και δεν αποτελεί κάποιου είδους αναγκαιότητα.

Ε λοιπόν, *αυτό* δεν είναι κάτι που το αμφισβητώ ούτε εγώ· όμως, το σχετικό παράδειγμα της συγκεκριμένης περίπτωσης που δίδεται συνήθως είναι εκείνο του *μονόκερου*. Λέγεται λοιπόν πως μολονότι έχουμε όλοι ανακαλύψει ότι δεν υπάρχουν μονόκεροι, φυσικά και *θα μπορούσαν* να υπήρχαν μονόκεροι. Υπό συγκεκριμένες περιστάσεις μάλιστα *θα υπήρχαν* μονόκεροι. Και αυτό είναι ακριβώς ένα παράδειγμα αυτού που νομίζω ότι δεν ισχύει. Μάλλον, σύμφωνα με τη δική μου γνώμη, η εν λόγω αλήθεια δεν θα έπρεπε να τίθεται με τους παραπάνω όρους (λέγοντας δηλαδή πως κατ' ανάγκην δεν υπάρχουν μονόκεροι), αλλά απλώς πως δεν μπορούμε να πούμε υπό ποιες περιστάσεις θα υπήρχαν μονόκεροι. Επιπρόσθετα, νομίζω ότι ακόμη κι αν οι αρχαιολόγοι ή οι γεωλόγοι ανακάλυπταν αύριο κάποια απολιθώματα που να αποδεικνύουν αδιαμφισβήτητα την ύπαρξη ζώων που κάποτε ικανοποιούσαν όσα εμείς γνωρίζουμε, από τον σχετικό μύθο, για τους μονόκερους, τούτο δεν θα έδειχνε και ότι υπήρχαν μονόκεροι. Τώρα δεν γνωρίζω αν θα μου δοθεί η ευκαιρία να υπερασπιστώ την συγκεκριμένη αυτή άποψη, παραμένει ωστόσο ένα καλό παράδειγμα μιας δικής μου θέσης που συνήθως εκπλήσσει τους συνομιλητές μου. (Στην πραγματικότητα σε αυτό ακριβώς το πανεπιστήμιο παρέδωσα κάποτε ένα σεμινάριο, στο πλαίσιο του οποίου αφιέρωσα ορισμένες συζητήσεις και στην πραγματέυση της συγκεκριμένης άποψης). Ορισμένες από τις απόψεις μου είναι λοιπόν κάπως απροσδόκητες· αρχίσουμε ωστόσο από μία περιοχή η οποία μάλλον δεν είναι και τόσο απροσδόκητη και ας προχωρήσουμε στην εισαγωγή της μεθοδολογίας και των προβλημάτων των ομιλιών.

Το πρώτο θέμα που εμφανίζεται στο θεματικό ζεύγος του τίτλου μας είναι αυτό του ονομάζω. Με τον όρο «όνομα», εννοώ εδώ ένα κύριο όνομα, όπως το όνομα ενός προσώπου, μιας πόλης, μιας χώρας, κλπ. Είναι γνωστό πως οι νεότεροι φιλόσοφοι της λογικής ενδιαφέρονται επίσης πολύ για τις οριστικές περιγραφές: για εκφράσεις δηλαδή της μορφής «ο *x* που είναι τέτοιος ώστε *αβx*», όπως λ.χ. η εξής: «ο άνθρωπος που διέφθιρε το Hadleyburg». Αν, τώρα, ένας και μόνο ένας άνθρωπος διέφθιρε ποτέ το χωριό του Hadleyburg, τότε, όπως το εννοεί ο θεωρητικός της Λογικής, ο άνθρωπος αυτός αποτελεί την αναφορά αυτής της περιγραφής. Θα χρησιμοποιούμε τον όρο «όνομα» με τρόπο που να *μη* περιλαμβάνει και οριστικές περιγραφές αυτού του είδους, παρά μόνο εκείνα τα πράγματα που στην καθημερινή μας γλώσσα αποκαλούμε «κύρια ονόματα». Αν απαιτείται και ένας κοινός όρος που να καλύπτει τόσο ονόματα όσο και περιγραφές, μπορούμε πάντα να καταφύγουμε στον όρο «αναφορέας» ή «καταδηλωτής». Όπως επεσήμανε ο Donnellan,³

Geach σχετικά με τις ουσιαστικές ιδιότητες της καταγωγής. Η απολογία που περιλαμβάνεται στο κυρίως κείμενο ισχύει ακόμη

βέβαια: γνωρίζω ότι ο κατάλογος αυτής της υποσημείωσης απέχει ακόμη αρκετά από το να χαρακτηρίζεται πλήρης. Δεν επιχειρώ καν να απαρτιθώ τους φίλους και φοιτητές που με βοήθησαν να αποκρυσταλώσω τις απόψεις μέσα από τις διεγερτικές μας συζητήσεις. Ξεχωριστές ευχαριστίες αξίζουν όμως στους Thomas Nagel και Gilbert Harman για τη βοήθειά τους στην επιμέλεια του χειρόγραφου

³ Keith Donnellan, 'Reference and Definite Descriptions', *Philosophical Review* 75 (1966), σσ. 281-304. Βλ. επίσης Leonard Linsky, 'Reference and Referents', στο *Philosophy and Ordinary Language* (επιμ. Caton), University of Illinois Press, Urbana, 1963.

Η διάκριση του Donnellan φαίνεται να εφαρμόζει τόσο σε ονόματα όσο και σε περιγραφές. Δύο άνθρωποι κοιτούν κάποιον σε απόσταση και νομίζουν ότι τον αναγνωρίζουν ως τον Jones. «Τι κάνει ο Jones;», «Μαζεύει τα φύλλα με την τσουγκράνα».

Αν ο μακρινός χειριστής της τσουγκράνας είναι στην πραγματικότητα ο Smith, τότε υπό μία έννοια *αναφέρονται* στον Smith, μολονότι αμφότεροι χρησιμοποιούν τον όρο «Jones» ως *όνομα του Jones*. Στο κυρίως κείμενο, χρησιμοποιώ τον όρο «αναφορά» ενός ονόματος εννοώντας το πράγμα που ονοματίζεται από αυτό το όνομα – στο συγκεκριμένο παράδειγμα, τον Jones και όχι τον Smith, δηλαδή – μολονότι μπορεί μερικές φορές ορθώς να ειπωθεί πως ένας ομιλητής χρησιμοποίησε το όνομα προκειμένου να αναφερθεί σε κάποιον άλλο. Πιθανώς η χρήση ενός τεχνικού όρου, όπως «καταδηλωση» αντί «αναφέρεσθαι», να προκαλούσε λιγότερη σύγχυση. Η δική μου χρήση του «αναφέρεσθαι» είναι τέτοια ώστε να ικανοποιείται το σχήμα «Η αναφορά του 'X' είναι το X», όπου το «X» αντικαθίσταται από οποιοδήποτε όνομα ή περιγραφή. Σε αντίθεση με τον Donnellan, εγώ τείνω να πιστεύω ότι οι επισημάνσεις του σχετικά με το αναφέρεσθαι δεν έχουν και τόσο να κάνουν με την σημασιολογία ή τις συνθήκες αλήθειας, αν και μπορεί να αφορούν μια θεωρία

ομιλιακών ενεργημάτων. Οι περιορισμοί του χώρου δεν μου επιτρέπουν να εξηγήσω τι ακριβώς εννοώ εδώ, και πολύ λιγότερο να υπερασπιστώ την συγκεκριμένη άποψη, πέραν μιας σύντομης επισήμανσης: Ας αποκαλέσουμε αναφορά ενός ονόματος ή περιγραφής, υπό την έννοια που εγώ χρησιμοποιώ τους όρους αυτούς, «σημασιολογική αναφορά»: για ένα όνομα, αυτή είναι το πράγμα που κατονομάζεται, ενώ για μια περιγραφή, αυτή είναι το πράγμα που ικανοποιεί την περιγραφή κατά μοναδικό τρόπο.

Σε αυτή την περίπτωση, ο ομιλητής μπορεί να *αναφέρεται* σε κάτι διαφορετικό από την σημασιολογική αναφορά αν ο ίδιος έχει κατάλληλες ψευδείς πεποιθήσεις. Νομίζω ότι τούτο ακριβώς συμβαίνει στις περιπτώσεις του ονομάζω (Smith, Jones), καθώς επίσης και στην περίπτωση της «σαμπάνιας» του Donnellan· στην πρώτη περίπτωση δεν απαιτείται έτσι καμία θεωρία περί αμφισβησίας των ονομάτων, ενώ στη δεύτερη δεν απαιτείται καμία τροποποίηση της θεωρίας των περιγραφών του Russell.

ένας ομιλητής θα μπορούσε υπό ορισμένες περιστάσεις να χρησιμοποιήσει μια οριστική περιγραφή προκειμένου να μην αναφερθεί στην κανονική αναφορά (υπό την έννοια με την οποία αυτή ορίστηκε από εμένα μόλις παραπάνω) αυτής της περιγραφής, αλλά σε κάτι άλλο το οποίο ο ομιλητής θέλει να ξεχωρίσει από τα υπόλοιπα πράγματα και το οποίο νομίζει ότι είναι η ορθή αναφορά της περιγραφής, αν και στην πραγματικότητα αυτό δεν ισχύει. Έτσι μπορεί να πει κανείς: «Αυτός εκεί ο άνδρας που πίνει σαμπάνια είναι χαρούμενος», μολονότι ο συγκεκριμένος άνδρας στην πραγματικότητα δεν έχει παρά νερό στο ποτήρι του. Ακόμα, τώρα, και αν δεν υπάρχει σαμπάνια στο ποτήρι του, και μπορεί μάλιστα να υπάρχει και κάποιος άλλος άνδρας στο δωμάτιο ο οποίος όντως να έχει σαμπάνια στο ποτήρι του, ο ομιλητής είχε την πρόθεση να αναφερθεί, ή μάλλον, υπό μία έννοια του «αναφέρεσθαι», πράγματι αναφέρθηκε στον άνδρα που εκείνος νόμιζε ότι είχε σαμπάνια στο ποτήρι του. Μολαταύτα, εγώ θα χρησιμοποιώ τον όρο «αναφορά της περιγραφής» εννοώντας το μοναδικό αντικείμενο που ικανοποιεί τις συνθήκες της οριστικής περιγραφής. Αυτή είναι άλλωστε η έννοια υπό την οποία ο όρος αυτός έχει χρησιμοποιηθεί και στο παραδοσιακό πλαίσιο της φιλοσοφίας της λογικής. Έτσι, αν κανείς διαθέτει μια περιγραφή της μορφής «το x είναι τέτοιο ώστε ϕx » και υπάρχει ακριβώς ένα x τέτοιο ώστε ϕx , τότε αυτό είναι και η αναφορά της περιγραφής. Ποιά είναι, τώρα, η σχέση μεταξύ ονομάτων και περιγραφών;

Στο βιβλίο του John Stuart Mill, *A System of Logic*, ανευρίσκεται το πολύ γνωστό δόγμα ότι τα ονόματα καταδηλώνουν μεν, αλλά δεν συμπαραδηλώνουν. Για να καταφύγω σε ένα από τα δικά του παραδείγματα, όταν χρησιμοποιούμε το όνομα «Dartmouth» για να περιγράψουμε μια συγκεκριμένη τοποθεσία στην Αγγλία, μπορεί αυτό να συμβαίνει επειδή η τοποθεσία βρίσκεται πράγματι στις εκβολές (mouth) του ποταμού Dart. Ακόμη όμως και αν κάποτε άλλαζε η κοίτη του ποταμού Dart, συνεχίζει ο Mill, με τρόπο ώστε το Dartmouth να μην βρίσκεται πλέον στις εκβολές του Dart, θα μπορούσαμε ακόμη ορθώς να αποκαλούμε την τοποθεσία αυτή «Dartmouth», μολονότι το συγκεκριμένο όνομα μπορεί να υπονοούσε ότι η τοποθεσία βρίσκεται στις όχθες του Dart. Μεταβάλλοντας την ορολογία του Mill, θα έπρεπε μάλλον να πούμε πως ένα όνομα όπως το «Dartmouth» διαθέτει όντως μια «συμπαράδηλωση» για κάποιους ανθρώπους και, συγκεκριμένα, πράγματι συμπαραδηλώνει (όχι όμως και για εμένα – εγώ ποτέ δεν το είχα σκεφτεί αυτό) ότι όποια τοποθεσία καλείται «Dartmouth» βρίσκεται στις εκβολές του Ποταμού Dart. Αυτό όμως κατά κάποιο τρόπο δεν έχει «σημασία». Η τουλάχιστον, το γεγονός πως η πόλη που ονομάστηκε έτσι βρίσκεται στις όχθες του ποταμού Dart δεν είναι μέρος του νοήματος του ονόματος «Dartmouth». Κάποιος που θα ισχυριζόταν ότι το Dartmouth δεν βρισκόταν στις όχθες του ποταμού Dart δεν θα ερχόταν σε αντίφαση με τον εαυτό του.

Δεν θα έπρεπε να σκεφτεί κανείς ότι κάθε φράση της μορφής «το x είναι τέτοιο ώστε ϕx » χρησιμοποιείται πάντα ως περιγραφή παρά ως όνομα στα ελληνικά. Υποθέτω ότι όλοι μας έχουμε ακούσει κάτι σχετικά με την Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, η οποία δεν ήταν ούτε αγία, ούτε Ρωμαϊκή, ούτε καν αυτοκρατορία. Σήμερα έχουμε τα Ηνωμένα Έθνη. Σε παραδείγματα σαν αυτά φαίνεται μάλλον πως εφόσον αυτά τα πράγματα μπορούν να αποκαλούνται έτσι μολονότι σίγουρα δεν είναι Αγία Ρωμαϊκά Ηνωμένα Έθνη, αυτές οι φράσεις θα έπρεπε να μην εκλαμβάνονται ως οριστικές περιγραφές, αλλά ως ονόματα. Στην περίπτωση μάλιστα μερικών όρων, ενδέχεται να έχει κανείς αμφιβολίες σχετικά με το αν αυτοί είναι ονόματα ή περιγραφές· αναφέρομαι εδώ σε όρους όπως «Θεός» – πρόκειται για μία περιγραφή του Θεού ως του μοναδικού θείου όντος ή απλώς για ένα όνομα του Θεού; Δεν χρειάζεται όμως να ασχοληθούμε αναγκαστικά με τέτοιες περιπτώσεις. Εδώ, τώρα, προβαίνω σε μία διάκριση η οποία σίγουρα γίνεται στη γλώσσα.

Η κλασική όμως παράδοση της νεώτερης λογικής έχει καταφερθεί σθεναρά εναντίον της άποψης του Mill. Τόσο ο Frege όσο και ο Russell, στοχαζόμενοι και οι δύο για τα ίδια θέματα ανεξάρτητα ο ένας από τον άλλον, φάνηκαν να φτάνουν στα ίδια περίπου συμπεράσματα, ότι δηλαδή ο Mill είχε σφάλλει υπό μία πολύ ισχυρή έννοια: στην πραγματικότητα, ένα όνομα, χρησιμοποιούμενο με τον κατάλληλο τρόπο, ήταν απλώς μια συγκεκριμένη ή συντετηγμένη οριστική περιγραφή. Πιο συγκεκριμένα, ο Frege ισχυρίστηκε πως μια περιγραφή σαν κι αυτή ήταν εκείνη που παρείχε την σημασία του ονόματος.⁴

⁴ Αυστηρά μιλώντας, φυσικά, ο Russell ισχυρίζεται ότι τα ονόματα δεν αποτελούν συντομογραφίες περιγραφών ούτε και έχουν κάποια σημασία· λέει όμως επίσης πως, απλώς επειδή τα πράγματα που εμείς αποκαλούμε «ονόματα» όντως αποτελούν συντομεύσεις περιγραφών, δεν είναι στην πραγματικότητα ονόματα. Έτσι, εφόσον ο όρος «Walter Scott», σύμφωνα με τον Russell, αποτελεί όντως συντομογραφία μιας περιγραφής, το «Walter Scott» δεν είναι όνομα· και τα μόνα ονόματα που πράγματι υπάρχουν στην καθημερινή γλώσσα είναι, πιθανώς, δεικτικές αντωνυμίες όπως «αυτό» ή «εκείνο», που χρησιμοποιούνται σε μια συγκεκριμένη περίπτωση προκειμένου να αναφερθεί ένας ομιλητής σε ένα αντικείμενο το οποίο αυτός «γνωρίζει άμεσα» υπό την έννοια του Russell. Μολονότι δεν θα θέσουμε τα πράγματα με τον τρόπο του Russell, θα μπορούσαμε να περιγράψουμε τον Russell σαν να υποστηρίζει ότι αυτά που συνήθως αποκαλούμε ονόματα όντως έχουν σημασία. Και μάλιστα έχουν σημασία με έναν ισχυρό τρόπο: θα έπρεπε δηλαδή να είμαστε σε θέση να δώσουμε μια οριστική περιγραφή τέτοια ώστε η αναφορά του ονόματος να είναι, εξ ορισμού, το αντικείμενο που ικανοποιεί την περιγραφή. Ο ίδιος ο Russell, από την στιγμή που εξαλείφει τις περιγραφές από την πρώιμη θεωρία του, φαίνεται στο 'On Denoting' [*«Για την Υποσημάνση»*] να υποστηρίζει ότι η αντίληψη της «σημασίας» είναι απατηλή. Αναφέροντας τις απόψεις του Russell, παρεκκλίνουμε λοιπόν από αυτόν από δύο απόψεις. Κατά πρώτον, υποθέτουμε ότι τα «ονόματα» θα είναι τα ονόματα όπως συνήθως τα εννοούμε, κι όχι όπως εννοεί ο Russell τα «λογικώς κύρια ονόματα»· κατά δεύτερον, θεωρούμε πως οι περιγραφές, καθώς και οι συντομογραφίες αυτών, έχουν σημασία.

Οι λόγοι τώρα που προβάλλονται ενάντια στην άποψη του Mill και ευνοούν την εναλλακτική άποψη που υιοθετούν οι Frege και Russell είναι πράγματι πολύ ισχυροί· και είναι δύσκολο να διαπιστώσει κανείς – μολονότι ενδέχεται να διατηρεί τις επιφυλάξεις του για την συγκεκριμένη άποψη επειδή τα ονόματα δεν φαίνεται να είναι συγκεκριμένα περιγραφές – πώς μπορεί όντως να μην ισχύει σε αυτό το σημείο η άποψη των Frege-Russell, ή κάποια κατάλληλη παραλλαγή της. Ας δώσω ένα παράδειγμα μερικών από τα επιχειρήματα που φαίνονται αποφασιστικά υπέρ της άποψης των Frege και Russell. Το βασικό πρόβλημα για οποιαδήποτε άποψη που είναι παρόμοια με αυτή του Mill είναι ο τρόπος με τον οποίο μπορούμε να προσδιορίσουμε ποιά είναι η αναφορά ενός ονόματος, όπως αυτό χρησιμοποιείται από έναν δεδομένο ομιλητή. Σύμφωνα με την περιγραφική θεωρία, η απάντηση είναι ξεκάθαρη. Αν το «Joe Doakes» είναι απλώς η συντομογραφία της φράσης «ο άνθρωπος που διέφθειρε το Hadleyburg», τότε όποιος είναι το μοναδικό πρόσωπο που διέφθειρε το Hadleyburg είναι και η αναφορά του ονόματος «Joe Doakes». Ωστόσο, αν στο όνομα δεν υπάρχει ένα τέτοιο περιγραφικό περιεχόμενο, τότε πώς και οι άνθρωποι χρησιμοποιούν εξ αρχής ονόματα προκειμένου να αναφέρονται σε πράγματα; Ε λοιπόν, μπορεί να βρίσκονται σε μία θέση που να τους επιτρέπει να δείχνουν ορισμένα πράγματα με το δάχτυλό τους και να προσδιορίζουν έτσι τις αναφορές ορισμένων ονομάτων μέσω αυτής ακριβώς της δείξης. Αυτό ήταν το δόγμα του Russell περί γνώσης από άμεση γνωριμία. Αυτό ακριβώς θεωρούσε ότι ικανοποιούσαν αυτά που αποκαλούσε γνήσια ή κύρια ονόματα. Φυσικά όμως τα καθημερινά ονόματα αναφέρονται σε ανθρώπους κάθε είδους, όπως στον Walter Scott, τον οποίο δεν είναι πλέον δυνατό να δείχνουμε με το δάχτυλό μας. Και η αναφορά μας εδώ φαίνεται να προσδιορίζεται από τη γνώση που διαθέτουμε για αυτούς. Εκείνο δηλαδή που γνωρίζουμε για αυτούς είναι που προσδιορίζει και την αναφορά του ονόματος ως το μοναδικό πράγμα που ικανοποιεί αυτές τις ιδιότητες. Για παράδειγμα, αν χρησιμοποιήσω το όνομα «Ναπολέον» και ρωτήσω κάποιος: «Σε ποιόν αναφέρεσαι;», θα απαντήσω κάπως έτσι: «Ο Ναπολέον ήταν αυτοκράτορας της Γαλλίας στις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα· τελικά ηττήθηκε στο Βατερλώ», παρέχοντας έτσι μια ταυτοποιητική περιγραφή που προσδιορίζει κατά μοναδικό τρόπο την αναφορά του ονόματος. Οι Frege και Russell, φαίνεται λοιπόν να παρέχουν μια καθ' όλα φυσιολογική φιλοσοφική εξήγηση του τρόπου με τον οποίο προσδιορίζεται η αναφορά σε τέτοιες περιπτώσεις· ο Mill, από την άλλη, φαίνεται να μην παρέχει καμία τέτοια εξήγηση.

Υπάρχουν και επικουρικά επιχειρήματα τα οποία, μολονότι βασίζονται σε ειδικότερα προβλήματα, λειτουργούν επίσης ως κίνητρα για να αποδεχθεί κανείς την άποψη των Frege και Russell. Ένα από αυτά είναι ότι μερικές φορές ενδέχεται να ανακαλύψουμε πως δύο ονόματα έχουν την ίδια αναφορά και να εκφράσουμε αυτήν μας την ανακάλυψη μέσω μίας ταυτοτικής πρότασης. Έτσι, για παράδειγμα (υποθέτω ότι πρόκειται για ένα κοινότοπο πλέον παράδειγμα), βλέπετε ένα βραδινό άστρο που λέγεται «Αποσπερίτης». (Έτσι δεν το αποκαλούμε το βράδυ; - Ελπίζω να μην τα λέω ανάποδα). Βλέπουμε ένα πρωινό άστρο και το αποκαλούμε «Αυγερινό». Κατόπιν, λοιπόν, διαπιστώνουμε πως στην πραγματικότητα αυτό δεν πρόκειται για αστέρι, αλλά για τον πλανήτη Αφροδίτη και πως ο Αποσπερίτης και ο Αυγερινός είναι στην πραγματικότητα το ίδιο πράγμα. Αυτές μας τις διαπιστώσεις τις εκφράζουμε με την πρόταση: «Ο Αυγερινός είναι ο Αποσπερίτης». Σε αυτή την περίπτωση, βέβαια, δεν λέμε απλώς για ένα αντικείμενο ότι ταυτίζεται με τον εαυτό του. Πρόκειται ακριβώς για κάτι που ανακαλύψαμε. Ένα πολύ φυσιολογικό πράγμα που θα έλεγε κανείς είναι [ότι] το άστρο που είδαμε το βράδυ είναι το άστρο που είδαμε το πρωί (ή, ακριβέστερα, πως το πράγμα που είδαμε το βράδυ είναι το πράγμα που είδαμε το πρωί). Αυτό ακριβώς είναι το πραγματικό νόημα της εν λόγω ταυτοτικής πρότασης· και η ανάλυση της πρότασης με τους όρους των περιγραφών μάς παρέχει ακριβώς αυτό το νόημα. Μπορούμε επίσης να εγείρουμε το ερώτημα περί του αν ένα όνομα διαθέτει ολωσδιόλου κάποια αναφορά όταν λ.χ. ρωτάμε αν υπήρξε ποτέ ο Αριστοτέλης. Σε αυτή την περίπτωση φαίνεται φυσικό να σκεφτούμε πως αυτό που ερωτάται δεν είναι το αν υπήρξε το συγκεκριμένο πράγμα (εδώ, άνθρωπος). Από τη στιγμή που κατέχουμε το πράγμα, γνωρίζουμε και ότι υπήρξε. Εκείνο που πραγματικά μάς ενδιαφέρει είναι αν οτιδήποτε απαντά στις ιδιότητες που συσχετίζουμε με το όνομα – στην περίπτωση του Αριστοτέλη, αν οποιοσδήποτε Έλληνας φιλόσοφος συνέγραψε συγκεκριμένα έργα, ή τουλάχιστον ένα ικανό πλήθος αυτών. Θα ήταν ωραίο να διέθετε κανείς επιτυχημένες απαντήσεις σε όλα αυτά τα επιχειρήματα. Δεν είμαι εντελώς ικανός να επιλύσω όλα τα προβλήματα αυτού του είδους που μπορεί να συνεχίσουν να εγείρονται. Επιπρόσθετα, είμαι μάλλον βέβαιος ότι δεν θα έχω τον χρόνο να συζητήσω όλα αυτά τα ερωτήματα σε αυτές τις διαλέξεις.

Μολαταύτα, νομίζω ότι είναι μάλλον βέβαιο ότι η άποψη των Frege και Russell είναι ψευδής.⁵

⁵ Όταν κάνω λόγο για την άποψη των Frege-Russell και τις παραλλαγές της, συμπεριλαμβάνω μονάχα εκείνες τις εκδοχές της που παρέχουν μια ουσιαστική θεωρία αναφοράς των ονομάτων. Πιο συγκεκριμένα, η πρόταση του Quine ότι σε μια «κανονική σημειογραφία» ένα όνομα όπως «Σωκράτης» θα έπρεπε να αντικαθίσταται από μια περιγραφή της μορφής «ο Σωκρατοποιητής» (όπου ο όρος «Σωκρατοποιώ» είναι ένα επινοημένο κατηγορημα) και ότι η περιγραφή θα έπρεπε εν συνεχεία να εξαλείφεται διά της μεθόδου του Russell, δεν είχε την πρόθεση να συγκροτήσει μια θεωρία της αναφοράς για τα ονόματα, αλλά να προτείνει μια αναμόρφωση της γλώσσας που θα παρουσίαζε συγκεκριμένα πλεονεκτήματα. Τα προβλήματα που πραγματευόμαστε εδώ θα εφαρμόζον όλα, *mutatis mutandis*, και στην αναμορφωμένη γλώσσα· πιο συγκεκριμένα, το ερώτημα, «Πώς προσδιορίζεται η αναφορά του όρου ‘Σωκράτης’;» εκβάλλει στο ερώτημα «Πώς προσδιορίζεται η έκταση του κατηγορηματος ‘Σωκρατοποιώ’;». Δεν υπαινίσσονται φυσικά ότι ο Quine ισχυρίστηκε ποτέ το αντίθετο.

Αρκετοί είναι εκείνοι που έχουν υποστηρίξει ότι η θεωρία των Frege και Russell είναι ψευδής· κατά τη γνώμη μου, όμως, απλώς εγκατέλειψαν το γράμμα της για να διατηρήσουν το πνεύμα της: πιο συγκεκριμένα, κατέφυγαν σε μια έννοια σμήνους (περιγραφών). Περί τίνος πρόκειται, λοιπόν; Το προφανές πρόβλημα για τους Frege και Russell, εκείνο που έρχεται αμέσως στο νου, αναφέρεται ήδη από τον ίδιο τον Frege. Ο ίδιος άλλωστε έλεγε πως στην περίπτωση γνησίων κύριων ονομάτων όπως «Αριστοτέλης», οι απόψεις σχετικά με την σημασία τους μπορεί να δίστανται. Ως τέτοιες μπορούν για παράδειγμα να προταθούν: ο μαθητής του Πλάτωνα και δάσκαλος του Μεγάλου Αλεξάνδρου. Όποιος αποδέχεται αυτή τη σημασία θα ερμηνεύει το νόημα της δήλωσης «Ο Αριστοτέλης γεννήθηκε στα Στάγειρα», διαφορετικά από εκείνον που θα ερμήνευε την σημασία του όρου «Αριστοτέλης» ως ο Σταγειρίτης δάσκαλος του Μεγάλου Αλεξάνδρου. Από την στιγμή που το ονομαζόμενο παραμένει το ίδιο, αυτές οι διακυμάνσεις της σημασίας παραμένουν ανεκτές. Στο πλαίσιο του συστήματος μιας αποδεικτικής επιστήμης, θα έπρεπε όμως να αποφεύγονται και φυσικά δεν θα έπρεπε να εμφανίζονται σε μια τέλεια γλώσσα.⁶

Έτσι, σύμφωνα με τον Frege, υφίσταται ένα είδος χαλαρότητας ή αδυναμίας στη γλώσσα μας. Μερικοί άνθρωποι μπορεί να δίνουν μία σημασία στο όνομα «Αριστοτέλης» και άλλοι μπορεί να δίνουν μian άλλη. Μα φυσικά δεν πρόκειται μονάχα γι' αυτό· ακόμη κι ένας μόνο ομιλητής, στην περίπτωση που ερωτηθεί «Ποια περιγραφή θα ήθελες να αντικαταστήσει το όνομα;» ενδέχεται να βρεθεί σε σύγχυση. Στην πραγματικότητα, ενδέχεται να γνωρίζει πολλά πράγματα σχετικά με αυτόν τον αρχαίο έλληνα φιλόσοφο· να νιώθει όμως οποιοδήποτε συγκεκριμένο πράγμα που γνωρίζει εκφράζει μια καθαρά ενδοχρηστική ιδιότητα του αναφορικού αντικειμένου. Αν «Αριστοτέλης» σήμαινε ο άνδρας που δίδαξε τον Μέγα Αλέξανδρο, τότε η δήλωση «Ο Αριστοτέλης ήταν ο δάσκαλος του Μεγάλου Αλεξάνδρου» θα ήταν απλώς μια ταυτολογία. Σίγουρα όμως δεν είναι· εκφράζει το ιστορικό γεγονός πως ο Αριστοτέλης δίδαξε τον Μέγα Αλέξανδρο, κάτι που θα μπορούσαμε να ανακαλύψουμε πως είναι ψευδές. Έτσι, το είναι δάσκαλος του Μεγάλου Αλεξάνδρου δεν μπορεί να αποτελεί μέρος [της σημασίας] του ονόματος.

Η συνηθέστερη οδός διαφυγής από αυτή τη δυσκολία είναι να πει κανείς πως «στην πραγματικότητα το γεγονός πως δεν μπορούμε να αντικαταστήσουμε το όνομα με μια συγκεκριμένη περιγραφή δεν αποτελεί αδυναμία της καθημερινής γλώσσας· δεν υπάρχει κανένα πρόβλημα με αυτό. Εκείνο που στην πραγματικότητα συσχετίζουμε με το όνομα είναι μια οικογένεια περιγραφών». Ένα καλό σχετικό παράδειγμα βρίσκεται (αν μπορέσω κι εγώ να το βρω τώρα) στις *Φιλοσοφικές Έρευνες*, όπου εισάγεται, και μάλιστα με μεγάλη σφοδρότητα, η ιδέα των οικογενειακών ομοιοτήτων.

Σκέψου αυτό το παράδειγμα: Αν πούμε «ο Μωυσής δεν υπήρξε», αυτό μπορεί να σημαίνει πολλά και διάφορα. Μπορεί να σημαίνει: Οι Ισραηλίτες δεν είχαν έναν αρχηγό όταν βγήκαν από την Αίγυπτο.---- Ή: ο αρχηγός τους δεν λεγόταν Μωυσής.---- Ή: δεν υπήρξε ένας άνθρωπος που είχε κάνει όλα όσα η Βίβλος αφηγείται για τον Μωυσή. ---- [...] Αλλά όταν κάνω μια δήλωση σχετική με τον Μωυσή, -- είμαι πάντα έτοιμος να αντικαταστήσω το «Μωυσής» με μια οποιαδήποτε από τις περιγραφές αυτές; Μπορεί να πω: με το «Μωυσής» εννοώ τον άνθρωπο που έκανε αυτά που η Βίβλος αφηγείται για τον Μωυσή, ή πάντως ένα μεγάλο μέρος τους. Αλλά πόσο μεγάλο; Έχω μήπως αποφασίσει πόσα πρέπει να αποδειχθούν ψευδή για να εγκαταλείψω την πρότασή μου ως ψευδή; Ωστε λοιπόν το όνομα «Μωυσής» έχει για μένα μια σταθερή και μονοσήμαντα καθορισμένη χρήση σε όλες τις δυνατές περιπτώσεις;⁷

Σύμφωνα με την άποψη αυτή, ένα *locus classicus* της οποίας αποτελεί το άρθρο του Searle για τα κύρια ονόματα,⁸ η αναφορά ενός ονόματος δεν προσδιορίζεται μονάχα από μία περιγραφή αλλά από ένα σμήνος ή οικογένεια περιγραφών. Ο,τιδήποτε υπό κάποια έννοια ικανοποιεί αρκετές ή τις περισσότερες περιγραφές της οικογένειας είναι και η αναφορά του ονόματος. Θα επανέλθω σε αυτή την άποψη αργότερα. Ως ανάλυση της καθημερινής γλώσσας, μπορεί να φαίνεται κάπως πιο εύλογη από εκείνη των Frege και Russell. Μπορεί να φαίνεται πως διατηρεί όλες τις αρετές αυτής της θεωρίας, απαλλάσσοντάς την ταυτόχρονα από τα ελαττώματά της. Επιτρέψτε μου να πω (και τούτο θα μας εισαγάγει σε ένα ακόμη καινούριο θέμα προτού ασχοληθώ στα σοβαρά με αυτή τη θεωρία του ονομαζέιν) ότι υπάρχουν δύο τρόποι να εκλάβει κανείς την θεωρία του σμήνους περιγραφών, ή ακόμη και μία θεωρία που απαιτεί μονάχα μία περιγραφή. Ο ένας τρόπος θεώρησης υποστηρίζει ότι το σμήνος ή η μοναδική περιγραφή παρέχει πράγματι το νόημα του ονόματος· και όταν κανείς λέει «Walter Scott», εννοεί τον άνδρα που είναι τέτοιος ώστε *τάδε και δεινά και τάδε και δεινά*. Ο άλλος τρόπος θεώρησης θα μπορούσε να είναι ο εξής: μολοντί η περιγραφή υπό κάποια έννοια δεν παρέχει το νόημα του ονόματος, αυτή ακριβώς είναι ωστόσο

⁶ Gottlob Frege, 'On Sense and Nominatum', αγγλική μτφρ. Herbert Feigl στο *Readings in Philosophical Analysis* (επιμ. Herbert Feigl και Wilfrid Sellars), Appleton Century Crofts, 1949. σ. 86.

⁷ Ludwig Wittgenstein. *Philosophical Investigations*, αγγλ. μτφρ. G. E. M. Anscombe, MacMillan, 1953, § 79 [*Φιλοσοφικές Έρευνες*, ελλ. μτφρ. Π. Χριστοδουλίδης, Αθήνα: Παπαζήσης 1977, σσ. 63-4 (μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη, προκειμένου να συμφωνεί με το παράθεμα που χρησιμοποιεί ο Kripke - ΣτΜ)].

⁸ John R. Searle, 'Proper Names', *Mind* 67 (1958), 166-73.

που προσδιορίζει την αναφορά του και μολονότι η έκφραση «Walter Scott» δεν είναι συνώνυμη με την έκφραση «ο άνδρας που είναι τέτοιος ώστε τάδε και δείνα και τάδε και δείνα», ή ίσως ακόμη και με την οικογένεια (αν μπορεί κάτι να είναι όντως συνώνυμο με μια οικογένεια), είναι ακριβώς η οικογένεια ή η μοναδική περιγραφή που χρησιμοποιείται προκειμένου να προσδιορισθεί σε ποιον αναφέρεται κανείς όταν λέει «Walter Scott». Φυσικά, αν ακούγοντας τις πεποιθήσεις του ομιλητή για τον Walter Scott διαπιστώσουμε ότι στην πραγματικότητα είναι περισσότερο αληθείς για τον Salvador Dali, τότε σύμφωνα με αυτή τη θεωρία η αναφορά αυτού του ονόματος θα είναι ο Dali και όχι ο Scott. Υπάρχουν, νομίζω, συγγραφείς που αρνούνται ρητά ότι τα ονόματα έχουν το οποιοδήποτε νόημα ακόμη ισχυρότερα από όσο είμαι έτοιμος να υποστηρίξω εγώ, εντούτοις όμως χρησιμοποιούν ακόμη αυτή την εικόνα σε ό,τι αφορά τον τρόπο με τον οποίο προσδιορίζεται η αναφορά του ονόματος. Μια καλή περίπτωση εδώ είναι ο Paul Ziff ο οποίος υποστηρίζει, πολύ εμφατικά, πως τα ονόματα δεν έχουν κανένα νόημα, [πως] υπό μία έννοια δεν αποτελούν μέρος της γλώσσας. Εντούτοις όμως, όταν πραγματεύεται τον τρόπο με τον οποίο προσδιορίζουμε την αναφορά του ονόματος, καταφεύγει στην ίδια εικόνα. Δυστυχώς δεν έχω μαζί μου το εν λόγω χωρίο, αλλά, πιστέψτε με, αυτά ακριβώς ισχυρίζεται.⁹

Η διαφορά μεταξύ της χρήσης αυτής της θεωρίας ως μια θεωρία νοήματος από την χρήση της ως μια θεωρία αναφοράς θα αναδειχθεί σαφέστερα στην συνέχεια. Ωστόσο, μέρος της ελκυστικότητας αυτής της θεωρίας χάνεται στην περίπτωση που αυτή δεν υποτίθεται ότι παρέχει το νόημα του ονόματος· διότι μερικές από τις λύσεις των προβλημάτων που μόλις επεσήμανα δεν θα είναι ορθές, ή τουλάχιστον δεν θα είναι ξεκάθαρα ορθές, αν η περιγραφή δεν παρέχει και το νόημα του ονόματος. Για παράδειγμα, αν κανείς έλεγε ότι η έκφραση «Ο Αριστοτέλης δεν υπάρχει» σημαίνει «δεν υπάρχει άνθρωπος που έκανε το τάδε και το δείνα», ή στο παράδειγμα του Wittgenstein, «Ο Μωυσής δεν υπάρχει» σημαίνει «κανείς δεν έκανε το τάδε και το δείνα», τούτο ενδέχεται να εξαρτάται (και στην πραγματικότητα νομίζω ότι όντως εξαρτάται) από την πρόσληψη της εν λόγω θεωρίας ως μια θεωρία του νοήματος του ονόματος «Μωυσής», και όχι απλώς ως μια θεωρία της αναφοράς του. Λοιπόν, δεν είμαι σίγουρος. Ίσως αυτό που φαίνεται άμεσα τώρα να είναι το αντίστροφο: αν «Μωυσής» σημαίνει το ίδιο με την έκφραση «ο άνθρωπος που έκανε το τάδε και το δείνα», τότε λέγοντας ότι ο Μωυσής δεν υπήρξε, λέμε ότι δεν υπήρξε ο άνθρωπος που έκανε το τάδε και το δείνα, δηλαδή ότι κανένα πρόσωπο δεν έκανε ποτέ το τάδε και το δείνα. Από την άλλη πλευρά, αν το όνομα «Μωυσής» δεν είναι συνώνυμο με καμία περιγραφή, τότε ακόμη κι αν η αναφορά του υπό κάποια έννοια προσδιορίζεται από μια περιγραφή, οι δηλώσεις που περιλαμβάνουν το όνομα δεν μπορούν γενικά να αναλύονται μέσω αντικατάστασης του ονόματος από μια περιγραφή, μολονότι οι ίδιες μπορεί όντως να είναι υλικά ισοδύναμες με δηλώσεις που περιέχουν μια περιγραφή. Έτσι, θα πρέπει να παρατηρούμε από την ανάλυση των δηλώσεων μοναδικής ύπαρξης σαν αυτές που αναφέραμε παραπάνω, εκτός κι αν αυτή μπορεί να εδραιωθεί μέσω ενός ειδικού επιχειρήματος, που να είναι ανεξάρτητο από μια γενική θεωρία του νοήματος των ονομάτων· το ίδιο ισχύει και για τις ταυτοτικές προτάσεις. Σε κάθε περίπτωση, όμως, νομίζω ότι είναι ψευδές ότι η δήλωση «Ο Μωυσής υπάρχει» σημαίνει ολωσδιόλου κάτι τέτοιο. Έτσι, δεν θα χρειαστεί να διαπιστώσουμε αν ένα ειδικό επιχείρημα σαν κι αυτό μπορεί πράγματι να ανευρεθεί.¹⁰

Προτού προχωρήσω βαθύτερα σε αυτό το πρόβλημα, θέλω να μιλήσω για μια ακόμη διάκριση που θα είναι σημαντική σε ό,τι αφορά την μεθοδολογία των ομιλιών αυτών. Οι φιλόσοφοι έχουν μιλήσει (και, φυσικά, υπήρξε πρόσφατα έντονη αμφισβήτηση της ίδιας της νοηματικότητας αυτών των όρων) [για] διάφορες κατηγορίες αλήθειας, οι οποίες καλούνται «*a priori*», «αναλυτικές», «αναγκαίες» - ενίοτε ακόμη και «βέβαιες». Οι όροι αυτοί χρησιμοποιούνται συχνά ως εάν να είναι ενδιαφέρον το ερώτημα περί της ύπαρξης πραγμάτων που απαντούν σε αυτές τις έννοιες, μπορούμε ωστόσο κάλλιστα να θεωρήσουμε πως σημαίνουν όλες το ίδιο πράγμα. Τώρα, όλοι μας θυμόμαστε (λιγάκι) τον Kant να διακρίνει το «*a priori*» από το «αναλυτικό». Ενδεχομένως λοιπόν να στέκει ακόμη αυτή η διάκριση. Στο πλαίσιο μιας σύγχρονης συζήτησης πολύ λίγοι (και στην πραγματικότητα μάλλον κανείς) θα είναι εκείνοι που διακρίνουν μεταξύ μιας έννοιας δήλωσης που είναι *a priori* και μιας δήλωσης που είναι αναγκαία. Σε κάθε περίπτωση, εγώ όμως δεν θα χρησιμοποιήσω τους όρους

⁹ Η λεπτομερέστερη παρουσίαση της δικής του εκδοχής της θεωρίας της δέσμης περιγραφών για τον προσδιορισμό της αναφοράς των ονομάτων βρίσκεται στο άρθρο του Ziff 'About God', το οποίο ανατυπώθηκε στο *Philosophical Turnings*, Cornell University Press, Ithaca, και Oxford University Press, London, 1966, σσ. 94-96. Μια συντομότερη παρουσίασή της βρίσκεται στο έργο του, *Semantic Analysis*, Cornell University Press, Ithaca, 1960, σσ. 102-05 (ιδίως σσ. 103-04). Το τελευταίο χωρίο υποστηρίζει ότι τα ονόματα πραγμάτων που γνωρίζουμε άμεσα θα έπρεπε να αντιμετωπίζονται κάπως διαφορετικά (χρησιμοποιώντας δηλαδή δείξη και βάπτιση) από τα ονόματα των ιστορικών μορφών, η αναφορά των οποίων προσδιορίζεται μέσω (ενός σμήνους) συσχετιζόμενων περιγραφών. Στη σ. 93 του *Semantic Analysis* ο Ziff υποστηρίζει ότι «απλ[ές] και ισχυρές γενικεύσεις σχετικά με τα κύρια ονόματα» είναι αδύνατες· «μπορεί κανείς μονάχα να πει τι ισχύει ως επί το πολύ...». Μολαταύτα ο Ziff υποστηρίζει σαφώς πως μία θεωρία δέσμης περιγραφών αποτελεί μια εύλογη διατύπωση σε αυτό το αδρό και πρόχειρο επίπεδο, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά τις ιστορικές μορφές. Για την άποψη του Ziff ότι κανονικά τα κύρια ονόματα ούτε αποτελούν λέξεις της γλώσσας ούτε και έχουν νόημα, βλ. σσ. 85-89 και 93-94 του *Semantic Analysis*.

¹⁰ Εκείνοι οι ντετερμινιστές που αρνούνται τη σημασία του ατόμου στην ιστορία μπορούν κάλλιστα να επιχειρηματολογήσουν ως εξής: αν δεν είχε υπάρξει ο Μωυσής, θα είχε αναδειχθεί κάποιος άλλος που θα επετύγχανε ακριβώς όσα είχε κατορθώσει εκείνος. Ο ισχυρισμός τους αυτός δεν μπορεί φυσικά να ανασκευαστεί μέσω επικλήσης της ορθής φιλοσοφικής θεωρίας του νοήματος της έκφρασης «Ο Μωυσής υπάρχει».

«a priori» και «αναγκαίος» ως ταυτόσημους ή αμοιβαία εναλλακτικούς.

Ας αναλογιστούμε ποιοί είναι οι παραδοσιακοί χαρακτηρισμοί όρων όπως «a priori» και «αναγκαίος». Κατά πρώτον, η ιδέα του *a priori* αποτελεί γνωσιολογική έννοια. Υποθέτω ότι ο παραδοσιακός χαρακτηρισμός της από τον Kant είναι περίπου ο εξής: οι *a priori* αλήθειες είναι εκείνες που μπορούν να καταστούν γνωστές ανεξάρτητα από οποιαδήποτε εμπειρία. Τούτο εισάγει ακόμη ένα πρόβλημα προτού μπορέσουμε να απογειωθούμε στη δική μας φιλοσοφική ανάλυση, επειδή υπάρχει ακόμα μία τροπικότητα στον χαρακτηρισμό του «a priori»: πιο συγκεκριμένα, αυτό υποτίθεται πως είναι κάτι που *μπορεί* να καταστεί γνωστό ανεξάρτητα από οποιαδήποτε εμπειρία. Αυτό σημαίνει πως υπό μία έννοια είναι *δυνατό* (είτε στην πραγματικότητα το γνωρίζουμε είτε δεν το γνωρίζουμε ανεξάρτητα από οποιαδήποτε εμπειρία) να το γνωρίσουμε ανεξάρτητα από οποιαδήποτε εμπειρία. Και είναι δυνατό για ποιόν; Για τον Θεό; Για τους Αρειανούς; Ή απλώς για ανθρώπους που διαθέτουν νόες σαν τους δικούς μας; Το εγχείρημα διασάφησης αυτών των ερωτημάτων ενδέχεται [να ενέχει] μία ολόκληρη σειρά προβλημάτων που τους προσιδιάζουν και σχετίζονται ακριβώς με το είδος της δυνατότητας που πρέπει να εννοηθεί εδώ. Θα ήταν λοιπόν καλύτερα μάλλον, αντί να χρησιμοποιούμε την έκφραση «a priori αλήθεια», στο μέτρο που κανείς την χρησιμοποιεί ποτέ, να παραμείνουμε στο ερώτημα περί του εάν ένα συγκεκριμένο πρόσωπο ή γνώστης γνωρίζει κάτι *a priori* ή έστω πιστεύει ότι αυτό είναι αληθές στη βάση *a priori* τεκμηρίων.

Εδώ δεν θα υπεισέλθω στα προβλήματα που ενδέχεται να αναδύονται μαζί με την αντίληψη του *a priori*. Θα πω μονάχα πως μερικοί φιλόσοφοι αλλάζουν την τροπικότητα του χαρακτηρισμού που ανέφερα παραπάνω από *μπορεί σε πρέπει*. Θεωρούν πως αν κάτι ανήκει στην επικράτεια της *a priori* γνώσης, τότε αυτό δεν θα ήταν δυνατόν να γνωσθεί εμπειρικά. Αυτό είναι απλώς λάθος. Κάτι μπορεί να ανήκει στην επικράτεια δηλώσεων σαν κι αυτές που *μπορούν* να γνωσθούν *a priori*, τούτο όμως δεν συνεπάγεται και ότι αυτές δεν θα μπορούσαν να γνωσθούν από συγκεκριμένους ανθρώπους στη βάση της εμπειρίας. Για να δώσω ένα πραγματικά κοινό και καθημερινό παράδειγμα: οποιοσδήποτε έχει ποτέ χρησιμοποιήσει το κομπιουτεράκι του γνωρίζει ότι το κομπιουτεράκι μπορεί να του απαντήσει αν ο τάδε αριθμός είναι πρώτος. Κανείς δεν έχει υπολογίσει ή αποδείξει ότι ο αριθμός είναι πρώτος· το μηχάνημα όμως έχει δώσει την απάντηση: ο αριθμός είναι πρώτος. Εμείς, τότε, αν πιστεύουμε ότι ο αριθμός είναι πρώτος, το πιστεύουμε στη βάση της δικής μας γνώσης περί των νόμων της φυσικής, της κατασκευής του μηχανήματος και ούτω καθεξής. Έτσι, δεν το πιστεύουμε στη βάση καθαρά *a priori* τεκμηρίων. Το πιστεύουμε (αν κάτι είναι ποτέ ολωσδιόλου *a posteriori*) στη βάση *a posteriori* τεκμηρίων. Μολαταύτα, αυτό θα μπορούσε ίσως να γνωσθεί *a priori* από κάποιον που θα προέβαινε στους απαιτούμενους υπολογισμούς. «*Μπορεί να γνωσθεί a priori*» δεν σημαίνει λοιπόν και «*πρέπει να γνωσθεί a priori*».

Η δεύτερη έννοια που θα μας απασχολήσει είναι εκείνη της αναγκαιότητας. Μερικές φορές αυτή χρησιμοποιείται με γνωσιολογικό τρόπο και τότε θα μπορούσε να σημαίνει απλώς *a priori*. Και φυσικά, μερικές φορές αυτή χρησιμοποιείται με φυσικό τρόπο, όπως στην περίπτωση που διακρίνουμε μεταξύ φυσικής και λογικής αναγκαιότητας. Αυτό όμως που με απασχολεί εδώ είναι μια αντίληψη η οποία δεν είναι γνωσιολογική αλλά μεταφυσική, υπό μία έννοια που (ελπίζω) να μην είναι υποτιμητική. Αναρωτιόμαστε αν κάτι θα μπορούσε να ήταν αληθές ή αν θα μπορούσε να ήταν ψευδές. Ε λοιπόν, αν κάτι είναι ψευδές, προφανές και δεν είναι κατ' ανάγκην αληθές. Αν όμως είναι αληθές, θα μπορούσε να ήταν διαφορετικά; Με άλλα λόγια, είναι άραγε δυνατό να ήταν ο κόσμος, από αυτή την άποψη, διαφορετικός απ' ό,τι είναι; Αν η απάντηση είναι «όχι», τότε έχουμε να κάνουμε με ένα αναγκαίο γεγονός σχετικά με τον κόσμο. Αν η απάντηση είναι «ναι», τότε έχουμε να κάνουμε με ένα ενδεχομενικό γεγονός σχετικά με τον κόσμο. Τούτο καθ' εαυτό και δι' εαυτόν δεν έχει τίποτα να κάνει με την οποιαδήποτε γνώση του όποιου υποκειμένου. Πρόκειται σίγουρα για ζήτημα λήψης μιας φιλοσοφικής θέσης, και όχι για ζήτημα κάποιας προφανούς ισοδυναμίας ορισμών, είτε ότι καθετί *a priori* είναι αναγκαίο, είτε ότι καθετί αναγκαίο είναι *a priori*. Αμφότερες οι έννοιες μπορεί να είναι ασαφείς. Τούτο μπορεί να αποτελεί ακόμη ένα πρόβλημα. Σε κάθε περίπτωση όμως, οι δύο έννοιες αφορούν δύο διαφορετικές επικράτειες, δύο διαφορετικές περιοχές, την γνωσιολογική και την μεταφυσική. Ας αναλογιστούμε, για παράδειγμα, το τελευταίο θεώρημα του Fermat – ή την εικασία του Goldbach. Η εικασία του Goldbach λέει ότι ένας άρτιος αριθμός μεγαλύτερος του 2 πρέπει να είναι το άθροισμα δύο πρώτων αριθμών. Αν αυτό είναι αληθές, τότε είναι πιθανότατα και αναγκαίο – και, αν είναι ψευδές, τότε είναι μάλλον κατ' ανάγκην ψευδές. Εδώ υιοθετούμε την κλασική άποψη περί μαθηματικών και υποθέτουμε ότι στην μαθηματική πραγματικότητα είτε κάτι είναι αληθές είτε κάτι είναι ψευδές. Αν η εικασία του Goldbach είναι ψευδής, τότε υπάρχει άρτιος αριθμός n , μεγαλύτερος του 2, τέτοιος ώστε για κανένα ζεύγος πρώτων αριθμών P_i και P_t , αμφοτέρων μικρότερων του n , να μην ισχύει ότι $n = P_i + P_t$. Αν αυτό το γεγονός σχετικά με το n είναι αληθές, τούτο επαληθεύεται μέσω άμεσου υπολογισμού, και είναι λοιπόν αναγκαίο αν τα αποτελέσματα των αριθμητικών υπολογισμών είναι αναγκαία. Από την άλλη πλευρά, αν η εικασία είναι αληθής, τότε κάθε άρτιος αριθμός μεγαλύτερος του 2 είναι το άθροισμα δύο πρώτων. Θα μπορούσε τότε άραγε να ισχύει ότι, μολονότι στην πραγματικότητα κάθε τέτοιος άρτιος αριθμός είναι το άθροισμα δύο πρώτων, θα μπορούσε να έχει υπάρξει ένας τέτοιος άρτιος αριθμός που να μην ήταν το άθροισμα δύο πρώτων; Τι θα σήμαινε αυτό; Τέτοιος αριθμός θα έπρεπε να είναι κάποιος από τους 4, 6, 8, 10, ... και, εξ υποθέσεως, εφόσον θεωρούμε την εικασία του Goldbach αληθή, καθέναν από αυτούς τους αριθμούς μπορεί να δείχθει, και πάλι μέσω άμεσου υπολογισμού, ότι αποτελεί το άθροισμα δύο πρώτων. Η εικασία του Goldbach λοιπόν δεν μπορεί να είναι ενδεχομενικά αληθής ή ψευδής· όποια κι αν είναι η αληθοτιμή της, είναι τέτοια ακριβώς κατ' ανάγκην. Αυτό όμως που μπορούμε φυσικά να πούμε είναι ότι αυτή τη στιγμή, στο μέτρο που γνωρίζουμε, μπορεί να προκύψει οποιαδήποτε από τις δύο απαντήσεις στο ερώτημα. Έτσι, εν τη απουσία μιας μαθηματικής απόδειξης που θα έδινε μια τελεσίδικη απάντηση στο ερώτημα, κανείς από εμάς δεν έχει καμία *a priori* γνώση σχετικά με αυτό το ερώτημα είτε προς την μία είτε προς την άλλη

κατεύθυνση. Δεν γνωρίζουμε αν η εικασία του Goldbach είναι αληθής ή ψευδής. Αυτή τη στιγμή λοιπόν σίγουρα δεν γνωρίζουμε ο,τιδήποτε *a priori* σχετικά με αυτήν.

Πιθανώς θα υποστηριχθεί ότι *μπορούμε* κατ' αρχήν να γνωρίζουμε *a priori* αν είναι αληθής. Ε λοιπόν, πιθανώς και να μπορούμε. Ένας άπειρος νους ο οποίος μπορεί να ερευνήσει όλους τους αριθμούς σίγουρα μπορεί ή θα μπορούσε. Δεν ξέρω όμως αν ένας πεπερασμένος νους το μπορεί ή θα το μπορούσε. Ίσως και να μην υπάρχει καμία μαθηματική απόδειξη που να καθορίζει τελεσίδικα την αληθοτιμή της εικασίας. Σε κάθε περίπτωση τούτο θα μπορούσε να ισχύει – θα μπορούσε όμως και να μην ισχύει. Μπορεί και να υπάρχει μια μαθηματική απόδειξη που να δίνει τελεσίδικη απάντηση σε αυτό το ερώτημα: ίσως μάλιστα κάθε μαθηματικό ερώτημα να είναι αποφασίσιμο μέσω μιας εποπτικής απόδειξης ή διάψευσης. Αυτό πίστευε ο Hilbert· άλλοι δεν το πίστευαν· κάποιοι άλλοι πάλι θεώρησαν το ερώτημα αδιανόητο εκτός κι αν ο όρος της εποπτικής απόδειξης αντικατασταθεί από αυτόν της τυπικής απόδειξης εντός ενός μοναδικού συστήματος. Σίγουρα όμως κανένα τυπικό σύστημα δεν παρέχει αποφασιστικότητα για όλα τα μαθηματικά ερωτήματα, όπως γνωρίζουμε από τον Gödel. Σε κάθε περίπτωση, και αυτό είναι το σημαντικό, το ερώτημα δεν είναι τετριμμένο· ακόμη και αν κάποιος πει πως είναι αναγκαίο, αν είναι ολωσδιόλου αληθές, ότι κάθε άρτιος αριθμός αποτελεί το άθροισμα δύο πρώτων, δεν έπεται από αυτό και ότι οποιοσδήποτε γνωρίζει κάτι *a priori* σχετικά με αυτό. Ούτε και μου φαίνεται ακόμη να έπεται, χωρίς επιπλέον φιλοσοφική επιχειρηματολογία, (και αποτελεί μάλιστα ενδιαφέρον φιλοσοφικό ερώτημα) ότι κάποιος *θα μπορούσε* να γνωρίζει *a priori* κάτι σχετικά με αυτό. Το «θα μπορούσε», όπως είπα, ενέχει μιαν άλλη τροπικότητα. Εννοούμε πως ακόμη κι αν κανένας, ούτε ακόμη και στο μέλλον, γνωρίζει ή θα γνωρίσει *a priori* αν η εικασία του Goldbach είναι ορθή, *υπάρχει* κατ' αρχήν τρόπος, ο οποίος *θα μπορούσε* να έχει χρησιμοποιηθεί, προκειμένου να απαντηθεί το ερώτημα *a priori*. Η βεβαιωτική αυτή πρόταση δεν είναι τετριμμένη.

Οι όροι «αναγκαίος» και «*a priori*», λοιπόν, όπως αυτοί εφαρμόζονται σε δηλώσεις, προφανώς *δεν* είναι συνώνυμοι. Μπορεί να υπάρχει ένα φιλοσοφικό επιχείρημα που να τους συνδέει – πιθανώς ακόμη και να τους ταυτίζει· απαιτείται όμως ένα επιχείρημα και δεν αρκεί απλώς η παρατήρηση πως οι δύο όροι είναι εμφανώς αμοιβαία εναλλάξιμοι. (Παρακάτω θα ισχυριστώ ακόμη ότι δεν είναι καν συνεκτασιακοί – ότι δηλαδή υπάρχουν τόσο αναγκαίες *a posteriori* αλήθειες, όσο και πιθανότατα ενδεχομενικές *a priori* αλήθειες). Νομίζω ότι οι άνθρωποι έχουν θεωρήσει ότι αυτά τα δύο πράγματα πρέπει να σημαίνουν το ίδιο για τους εξής λόγους: Κατά πρώτον, αν κάτι δεν συμβαίνει μονάχα να είναι αληθές στον ενεργειακό κόσμο αλλά είναι επίσης αληθές και σε όλους τους δυνατούς κόσμους, τότε φυσικά διατρέχοντας απλώς όλους τους δυνατούς κόσμους μέσα στα κεφάλια μας, θα έπρεπε να ήμασταν ικανοί με αρκετή προσπάθεια να διαπιστώσουμε, αν μια δήλωση είναι αναγκαία, ότι είναι αναγκαία, και έτσι να την γνωρίζουμε *a priori*. Αυτό όμως στην πραγματικότητα δεν είναι καθόλου τόσο φανερά επιτεύξιμο. Κατά δεύτερον, υποθέτω ότι θεωρείται πως, αντίστροφα, αν κάτι είναι γνωστό *a priori* πρέπει να είναι αναγκαίο, επειδή ακριβώς έχει γνωσθεί χωρίς να χρειάζεται η οποιαδήποτε παρατήρηση του κόσμου. Αν αυτό εξαρτάτο από κάποιο ενδεχομενικό χαρακτηριστικό του ενεργειακού κόσμου, πώς θα μπορούσατε άλλωστε να το γνωρίζετε χωρίς να κοιτάξετε; Ίσως ο ενεργειακό κόσμος να είναι ένας από τους δυνατούς κόσμους στους οποίους αυτό θα ήταν ψευδές. Τούτο πάλι εξαρτάται από την φιλοσοφική θέση ότι δεν μπορεί να υπάρχει τρόπος γνώσης του ενεργειακού κόσμου χωρίς να τον κοιτάζουμε. Αυτό θα αποτελούσε ταυτόχρονα έναν τρόπο να γνωρίζουμε το ίδιο πράγμα για κάθε δυνατό κόσμο. Τούτο ενέχει γνωσιολογικά προβλήματα και προβλήματα για τη φύση της γνώσης και φυσικά διατυπώνεται εδώ με μεγάλη ασάφεια.

Ωστόσο, στην πραγματικότητα δεν πρόκειται και για κάτι *τετριμμένο*. Ακόμη σημαντικότερο από το οποιοδήποτε συγκεκριμένο παράδειγμα για κάτι που θεωρείται να είναι αναγκαίο και όχι *a priori* ή *a posteriori* και όχι αναγκαίο, είναι ακριβώς να διαπιστώσουμε ότι οι δύο αυτές έννοιες είναι διαφορετικές, ότι δεν είναι τετριμμένο να επιχειρηματολογούμε στη βάση ότι κάτι είναι τέτοιο το οποίο ίσως μπορούμε να γνωρίζουμε *μονάχα a posteriori*, ότι δεν είναι και μια αναγκαία αλήθεια. Δεν είναι τετριμμένο, απλώς επειδή κάτι είναι γνωστό υπό μία έννοια *a priori*, ότι εκείνο που γνωρίζουμε είναι και μια αναγκαία αλήθεια.

Ένας άλλος όρος που χρησιμοποιείται στη φιλοσοφία είναι ο όρος «αναλυτικός». Δεν θα έχει και τόσο μεγάλη σημασία να τον διαγνώσουμε περαιτέρω στο πλαίσιο αυτής της ομιλίας. Τα συνηθέστερα παραδείγματα αναλυτικών δηλώσεων, αυτές τις μέρες, είναι του είδους «Οι εργένηδες είναι ανύπαντροι». Ο Kant (όπως μου επεσήμανε μόλις κάποιος) δίνει ως παράδειγμα την πρόταση «Ο χρυσός είναι ένα κίτρινο μέταλλο», η οποία μου φαίνεται έκτακτη, επειδή πρόκειται για κάτι που νομίζω ότι μπορεί εντέλει να αποδειχθεί ψευδές. Σε κάθε περίπτωση, *ας* το ανάγουμε απλώς σε ζήτημα διατύπωσης: μια αναλυτική πρόταση είναι, υπό κάποια έννοια, αληθής δυνάμει του νοήματος της και είναι επίσης αληθής σε όλους τους δυνατούς κόσμους δυνάμει του νοήματός της. Σε αυτή την περίπτωση κάτι που είναι αναλυτικά αληθές θα είναι τόσο αναγκαίο όσο και *a priori*. (Κι αυτό είναι ένα είδος οροθέτησης).

Μια άλλη κατηγορία που ανέφερα ήταν εκείνη της βεβαιότητας. Ό,τι κι αν είναι η βεβαιότητα, σαφώς και δεν ισχύει ξεκάθαρα ότι καθετί που είναι αναγκαίο είναι και βέβαιο. Η βεβαιότητα είναι μία ακόμη γνωσιολογική αντίληψη. Κάτι μπορεί να είναι γνωστό, ή τουλάχιστον να αποτελεί αντικείμενο ορθολογικής πεποίθησης, *a priori*, χωρίς να είναι και εντελώς βέβαιο. Διαβάζετε μιαν απόδειξη στο βιβλίο των μαθηματικών σας· και μολονότι νομίζετε ότι είναι ορθή, πιθανώς και να έχετε σφάλει. Κάνετε συχνά λάθη αυτού του είδους, άλλωστε. Μπορεί, *ας* πούμε, να σας ξέφυγε ένα λαθάκι σε κάποιον απλό υπολογισμό.

Υπάρχει ένα ακόμη ερώτημα με το οποίο θέλω να ασχοληθώ σε αυτό το προκαταρκτικό επίπεδο. Μερικοί φιλόσοφοι διέκριναν την ουσιοκρατία, την πίστη δηλαδή στην τροπικότητα *de re*, από μια απλή συνηγορία σχετικά με την αναγκαιότητα, μια πίστη δηλαδή στην τροπικότητα *de dicta*. Τώρα, μερικοί λένε: Ας σου *δώσουμε* την έννοια της αναγκαιότητας.¹¹ Κάτι ακόμη χειρότερο, το οποίο δημιουργεί μεγάλα πρόσθετα προβλήματα, είναι το εάν μπορούμε να πούμε για οποιοδήποτε καθέκαστο πράγμα ότι διαθέτει αναγκαίες ή ενδεχομενικές ιδιότητες, ή ακόμα και αν μπορούμε όντως να προβούμε στην ίδια την διάκριση μεταξύ αναγκαιών και ενδεχομενικών ιδιοτήτων. Κοιτάξτε, μονάχα μία *δήλωση* ή μία *κατάσταση πραγμάτων* μπορεί να είναι είτε αναγκαία είτε ενδεχομενική! Το ερώτημα περί του εάν ένα *καθέκαστο* πράγμα διαθέτει μια συγκεκριμένη ιδιότητα κατ' ανάγκην ή ενδεχομενικά εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο αυτό περιγράφεται. Τούτο μάλλον διατηρεί μία στενή σχέση με την άποψη ότι ο τρόπος με τον οποίο αναφερόμαστε σε επιμέρους πράγματα είναι ακριβώς μέσω μιας περιγραφής. Ποιο είναι το περίφημο παράδειγμα του Quine; Αν αναλογιστούμε τον αριθμό 9, διαθέτει αυτός άραγε την ιδιότητα του αναγκαία περιττού αριθμού; Οφείλει άραγε αυτός ο αριθμός να είναι περιττός σε όλους τους δυνατούς κόσμους; Είναι σίγουρα αληθές σε όλους τους δυνατούς κόσμους, ας πούμε ότι δεν θα μπορούσε να είναι διαφορετικά, πως ο αριθμός εννέα είναι περιττός. Βέβαια, θα μπορούσε κανείς να αναφερθεί μια χαρά στον αριθμό 9 ως το *πλήθος των πλανητών*. Δεν είναι αναγκαίο, ούτε και αληθές σε όλους τους δυνατούς κόσμους, ότι το πλήθος των πλανητών είναι ένας περιττός αριθμός. Για παράδειγμα, αν υπήρχαν οκτώ πλανήτες, τότε το πλήθος των πλανητών δεν θα ήταν περιττός αριθμός. Έτσι λοιπόν σκέφτεται κανείς: Ήταν άραγε αναγκαίο ή ενδεχομενικό το γεγονός ότι ο Νίξον κέρδισε τις εκλογές; (Φαίνεται μάλλον ενδεχομενικό, εκτός κι αν υιοθετεί κανείς κάποια ορισμένη άποψη περί συγκεκριμένων αδιευκρίνιστων διεργασιών...). Αυτή όμως είναι μια ενδεχομενική ιδιότητα του Νίξον η οποία σχετίζεται μονάχα με το γεγονός ότι εμείς αναφερόμαστε σε αυτόν ως «Νίξον» (και υποθέτοντας ότι «Νίξον» δεν σημαίνει «ο άνθρωπος που κέρδισε τις εκλογές την τάδε χρονική περίοδο»). Εάν όμως καταδηλώσουμε τον Νίξον ως «τον άνθρωπο που κέρδισε τις εκλογές του 1968», τότε θα πρόκειται για την αναγκαία αλήθεια ότι, φυσικά, ο άνθρωπος που κέρδισε τις εκλογές του 1968, κέρδισε τις εκλογές του 1968. Παρομοίως, η απάντηση στο ερώτημα περί του εάν ένα αντικείμενο διαθέτει την ίδια ιδιότητα σε όλους τους δυνατούς κόσμους δεν εξαρτάται μονάχα από το ίδιο το αντικείμενο, αλλά και από τον τρόπο με τον οποίο αυτό περιγράφεται. Έτσι λέγεται.

Στη σχετική βιβλιογραφία προτείνεται ακόμη και το εξής: μολονότι μια αντίληψη της αναγκαιότητας μπορεί να υποστηρίζεται από κάποιο είδος διαίσθησης (όντως νομίζουμε ότι ορισμένα πράγματα θα μπορούσαν να ήταν διαφορετικά· υπάρχουν όμως και πράγματα για τα οποία δεν νομίζουμε ότι θα μπορούσαν να ήταν διαφορετικά), αυτή η διαίσθηση [μιας διάκρισης των αναγκαιών από τις ενδεχομενικές ιδιότητες] είναι απλώς το δόγμα που συγκροτήθηκε από ένα κακό φιλόσοφο, ο οποίος (υποθέτω ότι) δεν συνειδητοποίησε ότι υπάρχουν διάφοροι τρόποι να αναφερθεί κανείς στο ίδιο πράγμα. Δεν γνωρίζω αν ορισμένοι φιλόσοφοι δεν το έχουν συνειδητοποιήσει αυτό· σε κάθε περίπτωση, όμως, η άποψη που υποστηρίζει ότι αυτή η ιδέα [ότι έχει νόημα να θεωρούμε μια ιδιότητα ενός αντικειμένου ουσιώδη ή ενδεχομενική ανεξάρτητα από την περιγραφή του] είναι μια αντίληψη που δεν διαθέτει κανένα εποπτικό περιεχόμενο και δεν σημαίνει τίποτα για τον καθημερινό άνθρωπο, βρίσκεται πολύ μακριά από την αλήθεια. Ας υποθέσουμε ότι κάποιος, δείχνοντας τον Νίξον, έλεγε: «Αυτός είναι ο τύπος που θα μπορούσε να έχει χάσει». Και κάποιος άλλος έλεγε: «Α, όχι! Αν τον περιγράψεις ως «Νίξον», τότε θα μπορούσε να έχει χάσει μα, φυσικά, όταν τον περιγράψεις ως τον νικητή, τότε δεν είναι αλήθεια ότι θα μπορούσε να έχει χάσει». Ποιός από τους δύο είναι εδώ ο φιλόσοφος, εκείνος που δεν ακολουθεί τις διαισθήσεις μας; Μου φαίνεται προφανές ότι είναι ο δεύτερος. Ο δεύτερος διαθέτει μια φιλοσοφική θεωρία. Ο πρώτος θα έλεγε, και μάλιστα εξαιρετικά πεπεισμένος, πως «Μα φυσικά, ο νικητής των εκλογών θα μπορούσε να ήταν κάποιος άλλος. Ο ενεργεία νικητής θα μπορούσε να ήταν ο χαμένος, αν η τροπή της προεκλογικής εκστρατείας ήταν διαφορετική, και κάποιος άλλος θα μπορούσε τότε να ήταν ο νικητής· θα μπορούσε επίσης να μην έχουν γίνει καν εκλογές. Έτσι, όροι όπως «ο νικητής» και «ο χαμένος» δεν καταδηλώνουν τα ίδια αντικείμενα σε όλους τους δυνατούς κόσμους. Από την άλλη πλευρά, ο όρος «Νίξον» είναι απλώς ένα *όνομα αυτού του ανθρώπου*». Όταν ρωτάμε εάν είναι αναγκαίο ή ενδεχομενικό το γεγονός ότι ο Νίξον κέρδισε τις εκλογές, θέτουμε το διαισθητικό ερώτημα εάν σε κάποια κατάσταση που είναι αντίθετη προς το πραγματικό, *αυτός ο άνθρωπος* θα είχε όντως χάσει τις εκλογές. Σφάλει κανείς, αν νομίζει ότι η αντίληψη μιας αναγκαίας ή ενδεχομενικής ιδιότητας (ξεχάστε το ερώτημα περί του εάν *υπάρχουν* κάποιες μη τετριμμένες αναγκαίες ιδιότητες [και αναλογιστείτε] απλώς *το ίδιο το νόημα που διαθέτει* αυτή η ιδέα)¹² είναι μια φιλοσοφική αντίληψη που δεν διαθέτει διαισθητικό περιεχόμενο.

¹¹ Ειρήσθω εν παρόδω, αποτελεί συνήθη στάση στη φιλοσοφία να νομίζουμε πως δεν θα έπρεπε να εισαγάγει κανείς έναν όρο προτού αυτός να έχει οριστεί αυστηρά (σύμφωνα με κάποια κρατούσα αντίληψη αυστηρότητας). Καθώς εγώ εδώ καταγίνομαι απλώς με μια διαισθητική αντίληψη, θα διατηρήσω και την πραγματέυσή μου στο επίπεδο μιας διαισθητικής αντίληψης. Πιο συγκεκριμένα, νομίζουμε ότι ορισμένα πράγματα, μολονότι όντως ισχύουν, θα μπορούσαν να ήταν διαφορετικά. Θα μπορούσα να μην έδωνα αυτές τις διαλέξεις σήμερα. Αν αυτό είναι ορθό, τότε είναι *δυνατό* να μην είχα εκφωνήσει αυτές τις διαλέξεις σήμερα. Κάπως διαφορετικό είναι το γνωσιολογικό ερώτημα, το ερώτημα δηλαδή περί του τρόπου με τον οποίο οποιοδήποτε επιμέρους πρόσωπο γνωρίζει ότι εκφώνησα αυτές τις διαλέξεις σήμερα. Υποθέτω ότι σε αυτή την περίπτωση το γνωρίζει όντως *a posteriori*. Αν, όμως, κάποιος γεννιόταν με την έμφυτη πεποίθηση ότι εγώ έμελλε να εκφωνήσω αυτές τις διαλέξεις σήμερα, τότε ποιός ξέρει; Τέλος πάντων, για την ώρα, ας υποθέσουμε ότι οι άνθρωποι το γνωρίζουν αυτό *a posteriori*. Σε κάθε περίπτωση, πρόκειται για δύο διαφορετικά ερωτήματα.

¹² Το παράδειγμα που έδωσα αποδίδει μια συγκεκριμένη ιδιότητα – την εκλογική νίκη – ως μια *κατά το συμβεβηκός* ιδιότητα του Νίξον, ανεξαρτήτως του τρόπου με τον οποίο αυτός περιγράφεται. Αν, φυσικά, έχει

Φυσικά, ορισμένοι φιλόσοφοι νομίζουν ότι το γεγονός ότι κάτι διαθέτει διαισθητικό περιεχόμενο αποτελεί μάλλον ατελέσφορο τεκμήριο υπέρ του. Εγώ πάλι νομίζω ότι πρόκειται περί ισχυρότατου τεκμηρίου υπέρ του οποιοδήποτε πράγματος, κι εγώ ο ίδιος, υπό μία έννοια, δεν γνωρίζω τι τελικά θα συνιστούσε ένα καλύτερο αποδεικτικό στοιχείο για ο,τιδήποτε. Σε κάθε περίπτωση, όμως, εκείνοι που θεωρούν την αντίληψη της ενδεχομενικής ιδιότητας αντιδιαισθητική, νομίζω ότι έχουν απλώς αντιστρέψει την συνήθη διαίσθηση.

Πώς έφτασαν να σκεφτούν κάτι τέτοιο; Μολονότι υπάρχουν πολλά κίνητρα για την ευδοκίμηση μιας τέτοιας σκέψης, ένα από αυτά είναι το ακόλουθο: Το αποκαλούμενο ερώτημα περί των ουσιωδών ιδιοτήτων υποτίθεται ότι είναι ισοδύναμο (και είναι όντως ισοδύναμο) με το ερώτημα της «ταυτότητας σε άλλους δυνατούς κόσμους». Ας υποθέσουμε ότι έχουμε κάποιον, λ.χ. τον Νixon, και ότι υπάρχει ένας άλλος δυνατός κόσμος στον οποίο δεν υπάρχει κανείς με όλες τις ιδιότητες που διαθέτει ο Νixon στον ενεργειακό κόσμο. Ποιός από αυτούς τους άλλους ανθρώπους, αν φυσικά υπάρχει κάποιος, είναι ο Νixon; Εδώ σίγουρα πρέπει να παρέχετε κάποιο κριτήριο ταυτότητας! Αν διαθέτετε ένα κριτήριο ταυτότητας, τότε απλώς παρατηρείτε στους άλλους δυνατούς κόσμους τον άνθρωπο που είναι ο Νixon· και το ερώτημα εάν, σε αυτό τον άλλο δυνατό κόσμο, ο Νixon διαθέτει συγκεκριμένες ιδιότητες, είναι καλά ορισμένο. Υποτίθεται επίσης ότι είναι καλά ορισμένο, υπό τους συγκεκριμένους όρους, εάν είναι αληθές σε όλους τους δυνατούς κόσμους, ή εάν υπάρχουν ορισμένοι δυνατοί κόσμοι στους οποίους ο Νixon δεν κέρδισε τις εκλογές. Λέγεται, όμως, ότι τα προβλήματα της παροχής κριτηρίων ταυτότητας σαν κι αυτά είναι πολύ δύσκολα. Μερικές φορές στην περίπτωση των αριθμών το ζήτημα μπορεί να φαίνεται ευκολότερο (ακόμα κι εδώ όμως, υποστηρίζουν πολλοί, έχουμε μάλλον να κάνουμε με αυθαίρετη επιλογή). Για παράδειγμα, θα μπορούσε κανείς να πει, και αυτή είναι σίγουρα η αλήθεια, πως εάν είναι ακριβώς η θέση του στην ακολουθία των αριθμών αυτή που καθιστά τον αριθμό 9 αυτό που είναι, τότε εάν (σε έναν άλλο κόσμο) ο αριθμός των πλανητών ήταν 8, τότε το πλήθος των πλανητών θα ήταν ένας διαφορετικός αριθμός από αυτόν που ενεργεί είναι. Δεν θα λέγατε τότε ότι αυτός ο αριθμός θα έπρεπε να ταυτίζεται με τον δικό μας αριθμό 9 σε αυτό τον κόσμο. Στην περίπτωση άλλων τύπων αντικειμένων, όπως υλικά αντικείμενα και πράγματα σαν κι αυτά, πολλοί αναρωτιούνται αν υπάρχει άραγε κανείς που να έχει προτείνει ένα σύνολο ικανών και αναγκαίων συνθηκών για την ταυτότητα σε άλλους δυνατούς κόσμους. Πράγματι, ικανοποιητικές αναγκαίες και επαρκείς συνθήκες για την ταυτότητα, οι οποίες δεν κάνουν λήψη του ζητουμένου, είναι, σε κάθε περίπτωση, πολύ σπάνιες. Για να είμαι ειλικρινής, τα μαθηματικά είναι η μόνη περίπτωση που πράγματι γνωρίζω, όπου τέτοιες συνθήκες δίδονται ακόμη και εντός ενός δυνατού κόσμου. Δεν γνωρίζω τέτοιες συνθήκες για την διαχρονική ταυτότητα υλικών αντικειμένων, ή ακόμη και ανθρώπων. Όλοι γνωρίζουμε πόσο μεγάλο είναι αυτό το πρόβλημα. Ας το ξεχάσουμε όμως τώρα. Εκείνο που φαίνεται πιο αμφισβητήσιμο είναι ότι τούτο εξαρτάται από τον εσφαλμένο τρόπο μας να θεωρούμε τι είναι ένας δυνατός κόσμος.

Στο πλαίσιο αυτής της εικόνας, σκέφτεται κανείς πως ένας δυνατός κόσμος είναι περίπου όπως μία ξένη χώρα. Τον διατρέχει κανείς εποπτικά όπως ο παρατηρητής. Ο Νixon μπορεί να έχει μεταναστεύσει στην ξένη χώρα ή μπορεί και όχι, αλλά το μόνο δεδομένο κάθε φορά είναι μονάχα ποιότητες. Μπορεί λοιπόν να παρατηρήσει κανείς όλες του τις ποιότητες, φυσικά, όμως, κανείς δεν παρατηρεί ότι κάποιος είναι ο Νixon. Παρατηρεί κανείς ότι κάτι έχει κόκκινα (ή πράσινα ή κίτρινα) μαλλιά, αλλά όχι και αν κάτι είναι ο Νixon. Θα ήταν λοιπόν καλύτερα να διαθέταμε ένα τρόπο να διακρίνουμε με όρους ιδιοτήτων τότε συναντάμε το ίδιο πράγμα με αυτό που είδαμε προηγουμένως· θα ήταν καλύτερα να διαθέταμε ένα τρόπο να διακρίνουμε, όταν διατρέχουμε έναν από αυτούς τους άλλους δυνατούς κόσμους, ποιός ήταν ο Νixon.

Ορισμένοι θεωρητικοί της λογικής ενδέχεται να ενθαρρύνουν την διατήρηση αυτής της εικόνας μέσω του δικού τους τυπικού πλαισίου πραγμάτευσης της τροπικής λογικής. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της τάσης αποτελεί πιθανότατα και ο υποφαινόμενος. Μολαταύτα, και διαισθητικά μιλώντας, μου φαίνεται πως δεν είναι αυτός ο σωστός τρόπος για να σκέφτεται κανείς τους δυνατούς κόσμους. Ένας δυνατός κόσμος δεν είναι μια ακριβή χώρα την οποία διατρέχουμε ή απλώς την κοιτάμε μέσα από ένα τηλεσκόπιο. Γενικά μιλώντας, ένας άλλος δυνατός κόσμος είναι πάρα πολύ μακριά. Ακόμη κι αν ταξιδεύουμε γρηγορότερα κι από το φως, δεν θα φτάσουμε σε αυτόν. Ένας δυνατός κόσμος μας δίδεται μέσω των περιγραφικών συνθηκών που εμείς συσχετίζουμε με αυτόν. Τι εννοούμε άραγε όταν λέμε: «Σε κάποιον άλλο δυνατό κόσμο, δεν θα εκφωνούσα αυτή τη διάλεξη σήμερα»; Απλώς φανταζόμαστε την κατάσταση στην οποία εγώ δεν αποφάσισα να δώσω αυτή τη διάλεξη ή αποφάσισα να την εκφωνήσω κάποια άλλη ημέρα. Δεν φανταζόμαστε, φυσικά, όλα όσα είναι αληθή ή ψευδή, παρά μόνο τα πράγματα εκείνα που σχετίζονται με εμένα να δίνω αυτή τη διάλεξη· στην θεωρία, όμως, τα πάντα πρέπει να είναι αποφασισμένα προκειμένου να προβούμε σε μια συνολική περιγραφή του κόσμου. Πράγματι, δεν μπορούμε να τον φανταστούμε, παρά μόνο μερικώς· αυτό λοιπόν είναι ένας «δυνατός κόσμος». Γιατί άραγε δεν μπορεί να είναι μέρος της περιγραφής ενός δυνατού κόσμου ότι περιέχει τον Νixon και ότι σε αυτόν τον κόσμο ο Νixon δεν κέρδισε τις εκλογές; Θα μπορούσε βεβαίως να εγερθεί το ερώτημα αν ένας τέτοιος

κάποιο νόημα ο όρος της κατά το συμβεβηκός ιδιότητας, τότε θα πρέπει να έχει επίσης νόημα και ο όρος της κατ' ουσίαν ιδιότητας. Τούτο δεν είναι το ίδιο με το να ισχυρίζεται κανείς ότι υπάρχουν ουσιώδεις ιδιότητες - μολονότι, στην πραγματικότητα, εγώ νομίζω ότι όντως υπάρχουν. Το σύνθετο αντεπιχείρημα διερωτάται αν η ουσιοκρατία διαθέτει καν νόημα και ισχυρίζεται πως το ζήτημα του εάν μια ιδιότητα είναι κατά το συμβεβηκός ή κατ' ουσίαν σε ένα αντικείμενο εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο αυτό περιγράφεται. Δεν πρόκειται λοιπόν για την άποψη ότι όλες οι ιδιότητες είναι ενδεχομενικές. Δεν πρόκειται επίσης, φυσικά, για την άποψη που υιοθετούν ορισμένοι ιδεαλιστές και υποστηρίζουν ότι όλες οι ιδιότητες είναι ουσιώδεις και όλες οι σχέσεις εσωτερικές.

κόσμος είναι όντως δυνατός. (Στη συγκεκριμένη περίπτωση φαίνεται, *prima facie*, να είναι σαφώς δυνατός). Από τη στιγμή όμως που διαπιστώνουμε ότι μια κατάσταση σαν κι αυτή είναι δυνατή, μάς δίδεται ότι ο άνθρωπος που θα μπορούσε να έχει χάσει τις εκλογές ή εκείνος που όντως έχασε τις εκλογές σε αυτόν τον δυνατό κόσμο είναι ο Nixon, επειδή τούτο αποτελεί μέρος της περιγραφής αυτού του κόσμου. Οι «δυνατοί κόσμοι» οροθετούνται, δεν ανακαλύπτονται χρησιμοποιώντας πανίσχυρα τηλεσκόπια. Δεν υπάρχει κανένας λόγος να μην μπορούμε να οροθετήσουμε ότι, μιλώντας για όσα θα συνέβαιναν στον Nixon σε μια συγκεκριμένη κατάσταση που θα ήταν αντίθετη προς το πραγματικό, μιλάμε στην πραγματικότητα για όσα θα είχαν συμβεί σε αυτόν. Φυσικά, αν κανείς απαιτήσει την περιγραφή κάθε δυνατού κόσμου με έναν καθαρά ποιοτικό τρόπο, δεν μπορούμε να πούμε: «Ας υποθέσουμε ότι ο Nixon έχει χάσει τις εκλογές», αλλά πρέπει, αντ' αυτού, να πούμε περίπου τα εξής: «Ας υποθέσουμε ότι ένας άνδρας ο οποίος έχει ένα σκύλο που λέγεται Checkers και ο οποίος άνδρας μοιάζει αρκετά με τον David Frye βρίσκεται σε ένα συγκεκριμένο δυνατό κόσμο και χάνει τις εκλογές». Ε λοιπόν, μοιάζει αυτός αρκετά με τον Nixon ώστε και να τον ταυτίσουμε με τον Nixon; Ένα σπαρέστατο και καταφανές παράδειγμα αυτού του τρόπου να βλέπουμε τα πράγματα είναι η θεωρία των πανομοιότυπων (counterpart theory) του David Lewis,¹³ αλλά η βιβλιογραφία για την ποσόδειξη σε τροπικότητα βρίθεται παραδειγμάτων όπως το παραπάνω.¹⁴ Γιατί χρειάζεται να απαιτήσουμε κάτι τέτοιο; Δεν είναι αυτός ο συνηθιστός τρόπος με τον οποίο σκεφτόμαστε τις καταστάσεις που είναι αντίθετες προς το πραγματικό. Λέμε απλώς «Ας υποθέσουμε ότι αυτός ο άνθρωπος έχασε». Είναι δεδομένο ότι ο δυνατός κόσμος περιέχει αυτό τον άνθρωπο και ότι σε εκείνο τον κόσμο, αυτός έχασε. Μπορεί να υπάρχει όντως ένα πρόβλημα σχετικά με το τι πραγματικά σημαίνουν οι διαισθητικές μας περιλήψεις της δυνατότητας. Εάν, όμως, διαθέτουμε μια τέτοια διαίσθηση για τη δυνατότητα τούτου (αυτού του ανθρώπου την εκλογική ήττα), τότε η διαίσθησή μας αφορά ακριβώς την δυνατότητα τούτου. Δεν χρειάζεται να ταυτιστεί τούτο με τη δυνατότητα ενός ανθρώπου, που μοιάζει περίπου έτσι ή έχει τις τάδε πολιτικές απόψεις ή περιγράφεται ποιοτικά με άλλους τρόπους, να χάσει τις εκλογές. Μπορούμε να δείξουμε τον άνθρωπο και να διερωτηθούμε τι θα είχε συμβεί σ' αυτόν εκεί, αν η τροπή των γεγονότων ήταν διαφορετική. Θα μπορούσε να πει κανείς: «Ας υποθέσουμε ότι αυτό είναι αληθές. Το αποτέλεσμα είναι το ίδιο, αφού το ερώτημα περί του εάν ο Nixon θα μπορούσε να είχε συγκεκριμένες ιδιότητες, διαφορετικές από αυτές που διαθέτει στην πραγματικότητα, ισοδυναμεί με το ερώτημα περί του εάν τα κριτήρια ταυτότητας μεταξύ δυνατών κόσμων περιλαμβάνουν και το γεγονός ότι ο Nixon δεν διαθέτει αυτές τις ιδιότητες». Το αποτέλεσμα όμως δεν είναι στην πραγματικότητα το ίδιο, επειδή η συνηθισμένη αντίληψη ενός κριτηρίου διακοσμικής ταυτότητας απαιτεί από εμάς να παρέχουμε καθαρά ποιοτικές αναγκαίες και ικανές συνθήκες ώστε να είναι κανείς ο Nixon. Αν δεν μπορούμε να φανταστούμε ένα δυνατό κόσμο στον οποίο ο Nixon να μην έχει μια συγκεκριμένη ιδιότητα, τότε αυτή είναι μια αναγκαία συνθήκη για να είναι κάποιος ο Nixon. Η μια αναγκαία ιδιότητα του Nixon είναι ακριβώς [ότι διαθέτει] αυτή την ιδιότητα. Για παράδειγμα, υποθέτοντας ότι ο Nixon είναι στην πραγματικότητα ένα ανθρώπινο όν, θα φαινόταν ότι δεν μπορούμε να σκεφτούμε μια δυνατή αντιγενονική

¹³ David K. Lewis, 'Counterpart Theory and Quantified Modal Logic', *Journal of Philosophy* 65 (1968), 113-126.

Η κομμη εργασία του Lewis πλήττεται επίσης από μια καθαρά τυπική δυσκολία: σύμφωνα με τη δική του ερμηνεία της ποσοδεικτικής τροπικότητας, ο οικείος νόμος $(y) ((x)A(x) \supset A(y))$ αποτυγχάνει, αν επιτραπεί στο $A(x)$ να περιέχει τροπικούς τελεστές. (Για παράδειγμα $(\exists y) ((x) \diamond (x \neq y))$ είναι ικανοποιήσιμο, αλλά $(\exists y) \diamond (y \neq y)$ δεν είναι).

Εφόσον το τυπικό μοντέλο του Lewis έπεται μάλλον φυσιολογικά από τις φιλοσοφικές του απόψεις περί πανομοιότυπων και εφόσον η αποτυχία της καθολικής εξειδίκευσης (Universal Instantiation) των τροπικών ιδιοτήτων είναι διαισθητικά ιδιόρρυθμη, μου φαίνεται πως η αποτυχία αυτή συνιστά ένα πρόσθετο επιχείρημα ενάντια στο εύλογον των φιλοσοφικών του απόψεων. Υπάρχουν και άλλες, μικρότερες, τυπικές δυσκολίες. Δεν μπορώ να επεκταθώ εδώ. Αυστηρά μιλώντας, η άποψη του Lewis δεν είναι μία άποψη «διακοσμικής ταυτοποίησης».

Ο ίδιος μάλλον νομίζει ότι οι ομοιότητες που διατρέχουν τους δυνατούς κόσμους προσδιορίζουν μια «πανομοιότυπη σχέση» που δεν χρειάζεται να είναι ούτε συμμετρική, ούτε και μεταβατική. Το πανομοιότυπο ενός πράγματος σε έναν άλλο δυνατό κόσμο ποτέ δεν ταυτίζεται με το ίδιο το πράγμα.

Έτσι, αν πούμε: «Ο Humphrey θα μπορούσε να έχει κερδίσει τις εκλογές (αν είχε κάνει αυτό-και-αυτό), δεν μιλάμε για κάτι που θα μπορούσε να έχει συμβεί στον Humphrey, αλλά σε κάποιον άλλον, σε έναν 'πανομοιότυπό' του». Πιθανώς, όμως, του Humphrey δεν θα του καιγόταν καρφάκι αν κάποιος άλλος, ανεξαρτήτως του πόσο πολύ θα του έμοιαζε, κέρδιζε τις εκλογές σε έναν άλλο δυνατό κόσμο. Έτσι, η άποψη του Lewis μου φαίνεται ακόμα πιο περίεργη και από τις συνηθισμένες αντιλήψεις της διακοσμικής ταυτοποίησης που αντικαθιστά. Τα σημαντικά θέματα, ωστόσο, είναι κοινά και στις δύο αυτές απόψεις: η υπόθεση ότι οι άλλοι δυνατοί κόσμοι μοιάζουν με άλλες διαστάσεις ενός πιο περιεκτικού σύμπαντος, ότι μπορούν να δίδονται μονάχα μέσω καθαρά ποιοτικών περιγραφών και ότι κατά συνέπεια είτε η σχέση ταυτότητας είτε η σχέση του πανομοιότυπου πρέπει να εδραιώνεται με τους όρους της ποιοτικής ομοιότητας.

Αρκετοί μου έχουν υποδείξει ότι πατέρας της θεωρίας των πανομοιότυπων είναι πιθανότατα ο Leibniz. Δεν θα καταπασιτώ με ένα ιστορικό ερώτημα σαν κι αυτό τώρα.

Μια σύγκριση των απόψεων του Lewis με την ερμηνεία της κβαντικής μηχανικής που προτείνουν οι Wheeler-Everett θα ήταν επίσης πολύ ενδιαφέρουσα. Υποψιάζομαι ότι αυτή η άποψη της φυσικής μπορεί να πλήττεται από φιλοσοφικά προβλήματα ανάλογα με εκείνα που εμφανίζονται στην περίπτωση της θεωρίας των πανομοιότυπων του Lewis· είναι σίγουρα αρκετά παρόμοια στο πνεύμα.

¹⁴ Ένα άλλο *locus classicus* των απόψεων στις οποίες ασκώ κριτική, και μάλιστα με εκτενέστερη φιλοσοφική παρουσίαση απ' ό,τι στην εργασία του Lewis, είναι μια εργασία του David Kaplan περί διακοσμικής ταυτοποίησης. Δυστυχώς, η εργασία αυτή παρέμεινε αδημοσίευτη. Επίσης, δεν είναι αντιπροσωπευτική της τρέχουσας θέσης του Kaplan.

κατάσταση στην οποία αυτός να ήταν, *ας πούμε, ένα άψυχο αντικείμενο*· ίσως δεν είναι καν δυνατό γι' αυτόν να μην ήταν ανθρώπινο ον. Τότε θα έχουμε να κάνουμε με ένα αναγκαίο γεγονός σχετικά με τον Νίξον, το γεγονός πως σε όλους τους δυνατούς κόσμους στους οποίους υπάρχει, ο Νίξον είναι άνθρωπος ή τέλος πάντων δεν είναι ένα άψυχο αντικείμενο. Τούτο δεν έχει τίποτα να κάνει με οποιαδήποτε απαίτηση να υπάρχουν καθαρά ποιοτικές *ικανές* συνθήκες για να είναι κανείς ο Νίξον, τις οποίες να μπορούμε να καταγράψουμε. Και θα έπρεπε άραγε να υπάρχουν; Μπορεί και να υπάρχει κάποιο επιχείρημα υπέρ της άποψης που υποστηρίζει ότι θα έπρεπε να υπάρχουν, μπορούμε όμως να καταγινόμαστε με αυτά τα ερωτήματα σχετικά με τις *αναγκαίες* συνθήκες χωρίς να εμπλεκόμαστε και με το ερώτημα περί *ικανών* συνθηκών.

Επιπρόσθετα, ακόμη κι αν υπήρχε ένα καθαρά ποιοτικό σύνολο αναγκαίων και ικανών συνθηκών προκειμένου να είναι κανείς ο Νίξον, η άποψη που συνηγορώ δεν θα απαιτούσε από εμάς να ανευρίσκουμε αυτές τις συνθήκες *προτού* μπορούσαμε να αναρωτηθούμε αν ο Νίξον θα μπορούσε να είχε κερδίσει τις εκλογές, ούτε και απαιτεί από εμάς να αναδιατυπώσουμε το ερώτημα με τους όρους συνθηκών όπως αυτές. Μπορούμε απλώς να αναλογιστούμε τον Νίξον και να ρωτήσουμε τι θα μπορούσε να συνέβαινε σε *αυτόν* εάν διάφορες άλλες περιστάσεις ήταν διαφορετικές. Έτσι, οι δύο απόψεις, οι δύο τρόποι θεώρησης των πραγμάτων, εμένα τουλάχιστον μου φαίνεται ότι όντως διαφέρουν.

Ας επισημάνουμε ότι αυτό το ερώτημα, αν δηλαδή ο Νίξον θα μπορούσε και να μην ήταν ανθρώπινο ον, αποτελεί ξεκάθαρη περίπτωση ερωτήματος που δεν είναι γνωσιολογικό. Ας υποθέσουμε ότι ανακαλύπταμε ότι ο Νίξον στην πραγματικότητα ήταν ένα αυτόματο ανθρωποειδές. Αυτό θα μπορούσε να συμβεί. Ίσως να χρειαζόμασταν τεκμήρια σχετικά με το εάν ο Νίξον είναι ανθρώπινο ον ή αυτόματο ανθρωποειδές. Αυτό όμως είναι ερώτημα που σχετίζεται με την δική μας γνώση. Το ερώτημα περί του εάν ο Νίξον θα μπορούσε και να μην ήταν ανθρώπινο ον, δεδομένου ότι όντως είναι, δεν είναι ένα ερώτημα που σχετίζεται με την δική μας γνώση, είτε αυτή είναι *a posteriori* είτε *a priori*. Είναι ένα ερώτημα περί εκείνου που θα μπορούσε διαφορετικά να ισχύει, ακόμη κι αν στον ενεργειακό κόσμο ισχύουν όσα όντως ισχύουν.

Αυτό το τραπέζι αποτελείται από μόρια. Θα μπορούσε να μην απαρτιζόταν από μόρια; Το γεγονός ότι αποτελείται από μόρια (ή άτομα) αποτέλεσε σίγουρα μια επιστημονική ανακάλυψη πρώτου μεγέθους. Θα μπορούσε όμως οτιδήποτε να είναι αυτό το ίδιο αντικείμενο χωρίς και να αποτελείται από μόρια; Σίγουρα υπάρχει η αίσθηση πως η απάντηση σε αυτό το ερώτημα πρέπει να είναι «όχι». Σε κάθε περίπτωση, είναι δύσκολο να φανταστούμε τις περιστάσεις υπό τις οποίες θα είχαμε αυτό το ίδιο αντικείμενο και θα ανακαλύπταμε ότι δεν αποτελείται από μόρια. Ένα κάπως διαφορετικό ερώτημα είναι το εξής: Αποτελείται όντως από μόρια το τραπέζι στον ενεργειακό κόσμο – και πώς το γνωρίζουμε αυτό; (Θα πραγματευθώ λεπτομερέστερα αυτά τα ερωτήματα σχετικά με την ουσία λίγο παρακάτω).

Σε αυτό το σημείο, επιθυμώ να εισαγάγω κάτι που είναι απαραίτητο στην μεθοδολογία που χρησιμοποιώ προκειμένου να πραγματευθώ την θεωρία ονομάτων για την οποία κάνω λόγο. Χρειαζόμαστε την ιδέα της «αυτοτήτας μεταξύ δυνατών κόσμων», όπως αποκαλείται συνήθως – και κάπως παραπλανητικά, κατά τη γνώμη μου –¹⁵ προκειμένου να εξηγήσουμε μια διάκριση που θέλω τώρα να εισαγάγω. Ποιά είναι η διαφορά μεταξύ των εξής ερωτημάτων: (α) «Είναι άραγε αναγκαίο το γεγονός ότι το 9 είναι μεγαλύτερο του 7;» και (β) «Είναι άραγε αναγκαίο το γεγονός ότι το πλήθος των πλανητών είναι μεγαλύτερο του 7;». Γιατί το ένα λέει περισσότερα για την ουσία αυτού του αριθμού απ' ό,τι το άλλο; Μια διαισθητική απάντηση θα μπορούσε να είναι περίπου η εξής: «Ε λοιπόν, κοίτα, το πλήθος των πλανητών θα μπορούσε όντως να ήταν διαφορετικό από αυτό που είναι στην πραγματικότητα. Δεν έχει όμως κανένα νόημα να πούμε ότι το εννιά θα μπορούσε να ήταν διαφορετικό απ' ό,τι είναι».

Ας χρησιμοποιήσουμε μερικούς όρους υπό μία χαλαρή τεχνική έννοια. Ας αποκαλούμε κάτι *άκαμπτο αναφορέα* αν σε κάθε δυνατό κόσμο καταδηλώνει το ίδιο αντικείμενο και *εύκαμπτο* ή *κατά το συμβεβηκός αναφορέα* αν κάτι τέτοιο δεν ισχύει. Βέβαια δεν απαιτείται τα αντικείμενα να υπάρχουν σε όλους τους δυνατούς κόσμους. Ο Νίξον βεβαίως και θα μπορούσε να μην υπήρχε αν οι γονείς του δεν είχαν παντρευτεί, όπως συνέβη στην κανονική ροή των γεγονότων. Όταν θεωρούμε μια ιδιότητα ουσιώδη για ένα αντικείμενο, εννοούμε

15 Παραπλανητικά, επειδή η έκφραση υπονοεί ότι υπάρχει ένα ειδικό πρόβλημα «διακοσμικής ταυτοποίησης», ότι δηλαδή δεν μπορούμε κατά τετριμμένο τρόπο να οροθετήσουμε για ποιόν άνθρωπο ή για ποιο πράγμα μιλάμε όταν φανταζόμαστε έναν άλλο δυνατό κόσμο. Ο όρος «δυνατός κόσμος» μπορεί επίσης να παραπλανά· ίσως και να υποβάλλει την εικόνα της «ξένης χώρας». Στο κείμενο μου έχω μερικές φορές χρησιμοποιήσει την έκφραση «κατάσταση που είναι αντίθετη προς το πραγματικό» ή «αντιγενονική κατάσταση»· ο Michael Slotte έχει προτείνει την έκφραση «δυνατή κατάσταση (ή ιστορία) αυτού του κόσμου» ως λιγότερο παραπλανητική της έκφρασης «δυνατός κόσμος». Θα ήταν ίσως ακόμη καλύτερα αν, προκειμένου να αποφευχθεί η σύγχυση, δεν λέγαμε: «Σε κάποιο δυνατό κόσμο, ο Humphrey θα είχε κερδίσει», αλλά μάλλον απλούστερα: «Ο Humphrey θα μπορούσε να έχει κερδίσει». Ο μηχανισμός των δυνατών κόσμων υπήρξε (ελπίζω) πολύ χρήσιμος σε ό,τι αφορά την συνολοθεωρητική θεωρία μοντέλου της ποσοδεικτικής τροπικής λογικής, ταυτόχρονα όμως έχει ενθαρρύνει την εμφάνιση φιλοσοφικών ψευδο-προβλημάτων και παραπλανητικών εικόνων.

συνήθως ότι αυτή είναι αληθής για το συγκεκριμένο αντικείμενο σε κάθε περίπτωση που αυτό θα υπήρχε. Ένας άκαμπος αναφορέας ενός αναγκαία υπάρχοντος αντικειμένου μπορεί να καλείται *ισχυρά άκαμπος*. Μία από τις διαισθητικές φιλοσοφικές θέσεις που θα υποστηρίξω σε αυτές τις ομιλίες είναι ακριβώς ότι τα *ονόματα* είναι άκαμπτοι αναφορείς. Σίγουρα φαίνεται να ικανοποιούν τον διαισθητικό έλεγχο που μόλις ανέφερα: μολονότι κάποιος άλλος – και όχι αυτός που ιστορικά υπήρξε ο Πρόεδρος των Ηνωμένων Πολιτειών το 1970 (για παράδειγμα, αυτός θα μπορούσε να ήταν ο Humphrey), κανείς άλλος πέραν του Nixon δεν θα μπορούσε να ήταν ο Nixon. Παρομοίως, ένας αναφορέας καταδηλώνει άκαμπτα ένα συγκεκριμένο αντικείμενο εάν ακριβώς καταδηλώνει σταθερά αυτό το αντικείμενο, όπου αυτό υπάρχει· εάν, επιπρόσθετα, το αντικείμενο είναι αναγκαία υπάρχον, τότε ο αναφορέας μπορεί να καλείται *ισχυρά άκαμπος*. Για παράδειγμα, «ο Πρόεδρος των Ηνωμένων Πολιτειών το 1970» καταδηλώνει έναν συγκεκριμένο πολιτικό άνδρα, τον Nixon· θα μπορούσε όμως κάποιος άλλος (λ.χ. ο Humphrey) να ήταν ο Πρόεδρος των Η.Π.Α. το 1970 και να μην ήταν ο Nixon· κατά συνέπεια αυτός ο αναφορέας δεν είναι άκαμπος.

Σε αυτές τις διαλέξεις, θα επιχειρηματολογήσω διαισθητικά υπέρ της άποψης ότι τα κύρια ονόματα είναι άκαμπτοι αναφορείς, διότι μολονότι ο ίδιος άνδρας (ο Nixon) θα μπορούσε να μην ήταν ο Πρόεδρος των Η.Π.Α., δεν ισχύει ότι θα μπορούσε και να μην ήταν ο Nixon (μολονότι θα μπορούσε να μην *ονομαζόταν* «Nixon»). Εκείνοι που έχουν επιχειρηματολογήσει υπέρ της άποψης ότι πρέπει να προσδώσουμε νόημα σε «κριτήρια διακοσμικής ταυτότητας» προτού μπορέσουμε να καταλάβουμε την ιδέα του άκαμπτου αναφορέα έχουν στην πραγματικότητα τοποθετήσει το κόρο μπροστά από το άλογο· ακριβώς *επειδή* μπορούμε να αναφερόμαστε (άκαμπτα) στον Nixon και να θέτουμε ως όρο ότι κάνουμε λόγο για όσα θα μπορούσαν να έχουν συμβεί σε αυτόν (υπό συγκεκριμένες περιστάσεις), δεν είναι προβληματικές και οι «διακοσμικές ταυτοποιήσεις» σε αυτές τις περιπτώσεις.¹⁶

Η τάση μας να απαιτούμε καθαρά ποιοτικές περιγραφές των καταστάσεων που είναι αντίθετες προς το πραγματικό έλκει την καταγωγή της από πολλά διαφορετικά σημεία. Ένα από αυτά είναι ίσως η σύγχυση του γνωσιολογικού με το μεταφυσικό, η σύγχυση δηλαδή του *a priori* με την αναγκαιότητα. Αν κανείς ταυτίζει την αναγκαιότητα με το *a priori* και νομίζει ότι τα αντικείμενα ονομάζονται μέσω ιδιοτήτων που τα ταυτοποιούν κατά μοναδικό τρόπο, μπορεί επίσης να νομίζει ότι είναι ακριβώς οι ιδιότητες που χρησιμοποιούνται για να ταυτοποιηθεί το αντικείμενο εκείνες οι οποίες, όντας γνωστές γι' αυτό *a priori*, πρέπει να χρησιμοποιούνται και για να ταυτοποιηθεί σε όλους τους δυνατούς κόσμους, προκειμένου δηλαδή να ανευρεθεί ποιά *αντικείμενο* είναι ο Nixon. Εναντίον αυτής της άποψης, επαναλαμβάνω: (1) Γενικώς, δεν «ανευρίσκουμε» πράγματα σχετικά με μια κατάσταση που είναι αντίθετη προς το πραγματικό, αλλά τα οροθετούμε· (2) οι δυνατοί κόσμοι δεν χρειάζεται να δίδονται καθαρά ποιοτικά ως εάν να τους παρατηρούσαμε μέσα από ένα τηλεσκόπιο. Και σε λίγο θα διαπιστώσουμε πως οι ιδιότητες που διαθέτει ένα αντικείμενο σε κάθε κόσμο που είναι αντίθετος προς τον πραγματικό δεν έχουν τίποτα να κάνουν με τις ιδιότητες που χρησιμοποιούμε για να το ταυτοποιήσουμε στον ενεργειακό κόσμο.¹⁷

Έχει άραγε κανένα νόημα το «πρόβλημα» της «διακοσμικής ταυτοποίησης»; Μήπως πρόκειται απλώς για ένα ψευδο-πρόβλημα; Σχετικά με αυτό, μου φαίνεται ότι θα μπορούσε να πει κανείς τα παρακάτω. Μολονότι η δήλωση ότι η Αγγλία πολέμησε με τη Γερμανία το 1943 δεν μπορεί μάλλον να *αναχθεί* σε οποιαδήποτε δήλωση περί ατομικών οντοτήτων, μολαταύτα υπό μία έννοια δεν πρόκειται και για κάποιο γεγονός «πέραν και υπεράνω» του συνόλου των γεγονότων που αφορούν συγκεκριμένα πρόσωπα και την δική τους συμπεριφορά στον ρου της ιστορίας. Η έννοια υπό την οποία τα γεγονότα που αφορούν έθνη δεν είναι γεγονότα «πέραν και υπεράνω» εκείνων που αφορούν πρόσωπα μπορεί να βρει την εναργή της έκφραση στην παρατήρηση ότι μια περιγραφή του κόσμου που θα συμπεριελάμβανε όλα τα γεγονότα που αφορούν πρόσωπα, αλλά θα παρέλειπε εκείνα που αφορούν έθνη, είναι ικανή να συνιστά μια *πλήρη* περιγραφή του κόσμου, από την οποία μάλιστα έπονται τα γεγονότα που αφορούν τα έθνη. Παρομοίως, πιθανώς και τα γεγονότα που αφορούν υλικά αντικείμενα δεν είναι γεγονότα «πέραν και υπεράνω» των γεγονότων που αφορούν τα μόρια που τα συναπαρτίζουν. Μπορούμε τότε να ρωτήσουμε, δεδομένης μιας περιγραφής μιας μη-ενεργειακά δυνατής κατάστασης με όρους προσώπων, αν η Αγγλία εξακολούθει να υπάρχει σε αυτή την κατάσταση ή αν ένα συγκεκριμένο έθνος (που να περιγράφεται, ας πούμε, ως αυτό στο οποίο ζει ο Jones) το οποίο θα υπήρχε σε αυτή την κατάσταση, είναι η Αγγλία. Παρομοίως, δεδομένων συγκεκριμένων αντιγεγονικών αντιξοοτήτων στην ιστορία της μοριακής ζωής ενός τραπεζιού *T*, θα μπορούσε κανείς να ρωτήσει αν το *T* θα υπήρχε, σε αυτή την κατάσταση, ή αν ένα συγκεκριμένο συσσωμάτωμα μορίων, το οποίο σε αυτή την κατάσταση θα συνιστούσε το τραπέζι, συνιστά ακριβώς το ίδιο τραπέζι *T*. Στην κάθε περίπτωση, αναζητούμε κριτήρια μιας ταυτότητας μεταξύ δυνατών κόσμων για συγκεκριμένα επιμέρους αντικείμενα με όρους άλλων, «βασικότερων», επιμέρους αντικειμένων. Εάν οι δηλώσεις που αφορούν έθνη (ή φυλές) δεν *ανάγονται* σε αυτές που αφορούν άλλα «βασικότερα» συστατικά τους, αν υφίσταται κάποιου είδους «ανοιχτή υφή» στην σχέση που αυτά διατηρούν μεταξύ τους, τότε μάλλον δύσκολα

¹⁶ Δεν υπονοώ φυσικά ότι η γλώσσα διαθέτει ένα όνομα για κάθε αντικείμενο. Οι δεικτικές αντωνυμίες μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως άκαμπτοι αναφορείς· το ίδιο και οι ελευθέρως μεταβλητές – ως άκαμπτοι αναφορείς απροσδιόριστων αντικειμένων. Όποτε φυσικά προσδιορίζουμε μια κατάσταση αντίθετη προς το πραγματικό, δεν περιγράφουμε ολόκληρο τον δυνατό αυτό κόσμο, αλλά μονάχα το τμήμα του που μάς ενδιαφέρει.

¹⁷ Βλ. Διάλεξη Ι, σ. 53 (περί Nixon) και Διάλεξη ΙΙ, σσ. 74-7.

θα αναμενόταν από εμάς να παρέχουμε σκληρά και στέρεα κριτήρια ταυτότητας· μολαταύτα, σε συγκεκριμένες περιπτώσεις μπορεί να βρισκόμαστε σε θέση να απαντήσουμε αν ένα συγκεκριμένο συσσωμάτωμα μορίων θα συνιστούσε ακόμη το τραπέζι *T*, μολονότι σε ορισμένες περιπτώσεις η απάντηση ενδέχεται να είναι απροσδιόριστη. Νομίζω ότι παρόμοιες επισημάνσεις αρμόζουν και στο πρόβλημα της διαχρονικής ταυτότητας· και σε αυτό συνήθως καταγινόμαστε με την προσδιοριστικότητα, την ταυτοποίηση ενός «σύμπλοκου» επιμέρους αντικείμενου με τους όρους άλλων «βασικότερων». (Για παράδειγμα, αν διάφορα τμήματα ενός τραπέζιού αντικατασταθούν με άλλα, τότε συνεχίζει να πρόκειται για το ίδιο αντικείμενο;).¹⁸

Μια τέτοια σύλληψη της «διακοσμικής ταυτοποίησης», ωστόσο, διαφέρει σημαντικά από την συνήθη. Κατά πρώτον, μολονότι μπορούμε να αποπειραθούμε να περιγράψουμε τον κόσμο με όρους μορίων, αυτό δεν σημαίνει πως είναι αθέμιτη και η περιγραφή του με όρους μεγαλύτερων οντοτήτων: η δήλωση ότι *αυτό το τραπέζι* θα μπορούσε να έχει τοποθετηθεί σε κάποιο άλλο δωμάτιο είναι απολύτως νόμιμη καθ' εαυτή και δι' εαυτήν. Δεν *χρειάζεται* να χρησιμοποιήσουμε την περιγραφή με όρους μορίων ή και ακόμη μεγαλύτερων τμημάτων του τραπέζιού, μολονότι *θα μπορούσαμε*. Αν δεν υποθέτουμε ότι κάποια επιμέρους σωματίδια είναι τα «απολύτως βασικά», δεν χρειάζεται να θεωρούμε προνομιακό κανένα τύπο περιγραφής. Μπορούμε να ρωτήσουμε αν ο *Nixon* θα μπορούσε να είχε χάσει τις εκλογές χωρίς άλλες λεπτολογίες – και συνήθως δεν απαιτούνται περαιτέρω λεπτολογίες. Κατά δεύτερον, δεν υποθέτουμε ότι είναι δυνατή η παροχή ικανών και αναγκαίων συνθηκών για τα είδη των συλλογών μορίων που συναπαρτίζουν αυτό το τραπέζι· πρόκειται ακριβώς για το γεγονός που ανέφερα προηγουμένως. Κατά τρίτον, η αντίληψη που επιχειρώ να εισαγάγω εδώ καταγίνεται με κριτήρια ταυτότητας επιμέρους αντικείμενων με τους όρους άλλων *επιμέρους αντικείμενων* – και όχι ποιοτήτων. Μπορώ να αναφερθώ στο τραπέζι εδώ μπροστά μου και να ρωτήσω τί θα μπορούσε να έχει συμβεί σε αυτό υπό συγκεκριμένες περιστάσεις· μπορώ επίσης να αναφερθώ στα μόριά του. Αν, από την άλλη μεριά, απαιτείται από εμένα να περιγράψω κάθε κατάσταση που είναι αντίθετη προς το πραγματικό με καθαρά ποιοτικούς όρους, τότε μπορώ μονάχα να ρωτήσω αν *ένα τραπέζι*, του τάδε και του δείνα χρώματος και ούτω καθεξής, θα είχε συγκεκριμένες ιδιότητες· το ερώτημα περί του εάν το εν λόγω τραπέζι θα ήταν *αυτό το τραπέζι*, το τραπέζι *T*, είναι πράγματι υποθετικό, αφού κάθε αναφορά σε αντικείμενα, αντί ποιοτήτων, έχει πλέον εξαφανιστεί. Λέγεται συχνά πως, αν μια κατάσταση που είναι αντίθετη προς το πραγματικό περιγράφεται ως κατάσταση η οποία θα είχε συμβεί στον *Nixon*, και αν δεν υποτίθεται πως μια περιγραφή σαν κι αυτή είναι αναγώγιμη σε μια καθαρά ποιοτική περιγραφή, τότε υποθέτουμε ότι υπάρχουν μυστηριώδη «γυμνά επιμέρους αντικείμενα», υποστρώματα χωρίς ιδιότητες τα οποία υπόκεινται των ιδιοτήτων. Δεν είναι έτσι: Νομίζω ότι ο *Nixon* είναι Ρεπουμπλικάνος, κι όχι ότι απλώς υπόκειται της ιδιότητας του Ρεπουμπλικανισμού, ό,τι κι αν μπορεί να σημαίνει κάτι τέτοιο· νομίζω επίσης ότι θα μπορούσε να ήταν Δημοκράτης. Το ίδιο ισχύει και για όποιες άλλες ιδιότητες μπορεί να διαθέτει ο *Nixon*, παρεκτός των ιδιοτήτων του εκείνων που μπορεί να είναι ουσιώδεις.

Αυτό που όντως αρνούμαι είναι η αντίληψη ότι ένα επιμέρους αντικείμενο δεν είναι παρά μια «δέσμη ποιοτήτων» - ό,τι κι αν μπορεί να σημαίνει αυτό. Αν μια ποιότητα είναι ένα αφηρημένο αντικείμενο, τότε μια δέσμη ποιοτήτων είναι ένα αντικείμενο ακόμα μεγαλύτερου βαθμού αφάιρεςης, και όχι ένα επιμέρους αντικείμενο. Οι φιλόσοφοι κατέληξαν στην αντίθετη άποψη εξαιτίας ενός απατηλού διλήμματος: ρώτησαν «υπάρχουν αντικείμενα *πίσω* από τη δέσμη των ποιοτήτων ή μήπως το αντικείμενο *δεν είναι* παρά αυτή ακριβώς η δέσμη;». Κανένα από τα δύο δεν ισχύει· αυτό το τραπέζι είναι ξύλινο, καφέ, μέσα στο δωμάτιο κλπ. Διαθέτει όλες αυτές τις ιδιότητες και δεν είναι ένα πράγμα χωρίς ιδιότητες, πίσω από αυτές· δεν θα έπρεπε λοιπόν να ταυτίζεται με το σύνολο, ή τη «δέσμη», των ιδιοτήτων του, αλλά ούτε και με το υποσύνολο των ουσιωδών του ιδιοτήτων. Μην ρωτάτε: πώς αλλιώς μπορώ άραγε να ταυτοποιήσω αυτό το τραπέζι σε κάποιον άλλο δυνατό κόσμο, αν όχι από τις ιδιοτήτές του; Έχω το τραπέζι στα χέρια μου, μπορώ να το δείξω, και όταν ρωτάω αν *αυτό εδώ* θα μπορούσε να βρισκόταν σε κάποιο άλλο δωμάτιο, μιλάω – εξ ορισμού – γι' *αυτό εδώ*. Δεν πρέπει να το ταυτοποιήσω αφού το κοιτάξω μέσα από ένα τηλεσκόπιο. Αν κάνω λόγο γι' αυτό, κάνω λόγο ακριβώς γι' *αυτό εδώ*, με τον ίδιο τρόπο που οροθετώ ότι κάνω λόγο για την πρσιονότητα όταν λέω ότι τα χέρια μας θα μπορούσαν

¹⁸ Υπάρχει κάποια ασάφεια εδώ. Αν ένα κομματάκι, ή μόριο, ενός δεδομένου τραπέζιού αντικαθίστατο από ένα άλλο, δεν θα είχαμε πρόβλημα να πούμε ότι έχουμε το ίδιο τραπέζι. Αν όμως πολλά κομματάκια του ήταν διαφορετικά, τότε μάλλον θα φαινόταν πως έχουμε ένα διαφορετικό τραπέζι. Το ίδιο πρόβλημα μπορεί φυσικά να προκύψει και για την διαχρονική ταυτότητα. Στις περιπτώσεις που η σχέση ταυτότητας είναι ασαφής, μπορεί να φαίνεται μη μεταβατική· μια αλληλουχία εμφανών ταυτοτήτων μπορεί λοιπόν να εκβάλει σε μια εμφανή μη-ταυτότητα. Μια κάποια αντίληψη «πανομοιότυπου» (όχι όμως συνοδευόμενη και από την υπόλοιπη φιλοσοφική υποστύλωση του Lewis, που ενέχει επίσης την ομοιότητα στην εμφάνιση, την αντίληψη των δυνατών κόσμων ως ξένες χώρες κλπ.) μπορεί να φανεί χρήσιμη εδώ. Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει πως η αυστηρή ταυτότητα εφαρμόζει μονάχα στα επιμέρους σωματίδια (τα μόρια) και η σχέση του πανομοιότυπου στα επιμέρους αντικείμενα που «συντίθενται» από αυτά, όπως τα τραπέζια. Η σχέση του πανομοιότυπου μπορεί τότε να κηρυχθεί ασαφής και μη μεταβατική. Φαίνεται, ωστόσο, ουτοπικό να υποθέσουμε ότι θα φτάσουμε ποτέ σε ένα επίπεδο απόλυτα βασικών επιμέρους σωματιδίων για τα οποία να μην ισχύει ποτέ ότι οι σχέσεις ταυτότητας είναι ασαφείς και να έχει εξαλειφθεί ο κίνδυνος της μη μεταβατικότητας. Ο κίνδυνος συνήθως δεν εμφανίζεται στο πρακτικό επίπεδο, όπου και μπορούμε κανονικά να μιλάμε απλώς για ταυτότητα χωρίς να ανησυχούμε. Οι θεωρητικοί της λογικής δεν έχουν αναπτύξει μια λογική της ασάφειας.

να ήταν βαμμένα πράσινα. Μερικές από τις ιδιότητες ενός αντικειμένου μπορεί να είναι ουσιώδεις γι' αυτό, υπό την έννοια ότι αυτό δεν θα μπορούσε ποτέ να μην τις διαθέτει. Οι ιδιότητες, όμως, αυτές δεν χρησιμοποιούνται προκειμένου να

ταυτοποιήσουμε το αντικείμενο σε έναν άλλο δυνατό κόσμο, διότι μια ταυτοποίηση σαν κι αυτή δεν είναι καν απαραίτητη. Ούτε και χρειάζεται οι ουσιώδεις ιδιότητες ενός αντικειμένου να είναι εκείνες που χρησιμοποιούνται προκειμένου να το ταυτοποιήσουμε στον ενεργειακό κόσμο, αν όντως αυτό ταυτοποιείται ολωσδιόλου και στον ενεργειακό κόσμο μέσω ιδιοτήτων (μέχρι αυτό το σημείο έχω αφήσει το συγκεκριμένο ερώτημα ανοικτό).

Οπότε: το ερώτημα περί της διακοσμικής ταυτοποίησης έχει κάποιο νόημα, υπό την έννοια ότι διερωτόμαστε σχετικά με την ταυτότητα ενός αντικειμένου *διαμέσου* ερωτημάτων που αφορούν τα συστατικά του μέρη. Τα μέρη αυτά όμως δεν είναι ποιότητες και το ερώτημα δεν αφορά ένα αντικείμενο που μοιάζει με το δεδομένο. Οι θεωρητικοί έχουν συχνά ισχυριστεί πως ταυτοποιούμε αντικείμενα μεταξύ δυνατών κόσμων ως αντικείμενα που ως προς τις σημαντικότερες απόψεις τους μοιάζουν με το δεδομένο. Αντιθέτως, ο Νίξον, στην περίπτωση που θα είχε αποφασίσει να ενεργήσει διαφορετικά, θα μπορούσε να έχει αποφύγει την πολιτική όπως την πανώλη, αλλά να καλλιεργεί ιδιωτικά τις δικές του ριζοσπαστικές απόψεις. Ακόμα σημαντικότερο όμως είναι το γεγονός πως, ακόμη κι όταν *μπορούμε* να αντικαταστήσουμε ερωτήματα που αφορούν ένα αντικείμενο με ερωτήματα που αφορούν τα μέρη του, δεν *χρειάζεται* να το κάνουμε. Μπορούμε να αναφερθούμε στο αντικείμενο και να ρωτήσουμε τι θα μπορούσε να έχει συμβεί σε αυτό. Οπότε, δεν ξεκινάμε με κόσμους (οι οποίοι υποτίθεται ότι είναι κατά κάποιο τρόπο πραγματικοί και οι ποιότητές τους, όχι όμως και τα αντικείμενά τους, μπορούν να γίνουν αντιληπτές από εμάς), για να ρωτήσουμε κατόπιν ποιά είναι τα κριτήρια διακοσμικής ταυτοποίησης· αντιθέτως, ξεκινάμε με τα αντικείμενα, τα οποία *τα έχουμε*, και μπορούμε να τα ταυτοποιήσουμε στον ενεργειακό κόσμο. Μπορούμε τότε να ρωτήσουμε αν ορισμένα πράγματα θα μπορούσαν να ήταν αληθή για τα αντικείμενα αυτά.

Παραπάνω είπα πως η άποψη των Frege-Russell ότι τα ονόματα εισάγονται μέσω περιγραφής θα μπορούσε να εκληφθεί είτε ως μια θεωρία του νοήματος των ονομάτων (μάλλον έτσι την εκλάμβαναν και οι ίδιοι οι Frege και Russell) είτε απλώς ως μια θεωρία της αναφοράς τους. Ας δώσω ένα παράδειγμα, το οποίο μάλιστα δεν εμπεριέχει εκείνο που συνήθως καλείται «κύριο όνομα», για να διαυγάσω αυτό το σημείο. Ας υποθέσουμε ότι κάποιος συνομολογεί ότι οι 100 βαθμοί Κελσίου είναι η θερμοκρασία στην οποία το νερό βράζει στο επίπεδο της επιφάνειας της θάλασσας. Τούτο δεν είναι εντελώς ακριβές επειδή η πίεση στο επίπεδο της επιφάνειας της θάλασσας ενδέχεται να ποικίλει. Ιστορικά βέβαια, κάποτε δόθηκε ένας ακριβέστερος ορισμός. Ας υποθέσουμε όμως ότι αυτός ήταν ο ορισμός. Ένα άλλο είδος παραδείγματος που απαντά στη βιβλιογραφία είναι πως ένα μέτρο είναι το μήκος της *P*, όπου *P* είναι μια συγκεκριμένη ράβδος στο Παρίσι. (Συνήθως εκείνοι που αρέσκονται να μιλούν για αυτούς τους ορισμούς προσπαθούν κατόπιν να μετασχηματίσουν «το μήκος του» σε «λειτουργική» (operational) έννοια. Αυτό όμως δεν έχει σημασία).

Ο Wittgenstein λέει κάτι πολύ αινιγματικό σχετικά με αυτό. Λέει δηλαδή ότι: «[υ]πάρχει ένα πράγμα που δεν μπορούμε να πούμε [ούτε] πως έχει [ούτε πως δεν έχει] μήκος ένα μέτρο: αυτό είναι το πρότυπο μέτρο στο Παρίσι. – Φυσικά, μ' αυτό δεν του έχουμε αποδώσει καμιάν εξαιρετική ιδιότητα, αλλά μόνο χαρακτηρίσαμε τον ιδιόρρυθμο ρόλο του στο γλωσσικό παιχνίδι της μέτρησης με έναν μετρικό κανόνα».¹⁹ Τούτη μου φαίνεται στην πραγματικότητα να είναι μια φοβερή «εξαιρετική ιδιότητα» για να την διαθέτει η όποια ράβδος. Νομίζω ότι ο Wittgenstein πρέπει να σφάλει εδώ. Αν η ράβδος έχει, για παράδειγμα μήκος 39' 37 ίντσες (υποθέτω ότι διαθέτουμε ένα διαφορετικό πρότυπο για τις ίντσες), τότε γιατί δεν έχει μήκος ένα μέτρο; Τέλος πάντων, ας υποθέσουμε ότι σφάλει και ότι η ράβδος έχει μήκος ένα μέτρο. Μέρος του προβλήματος που ταλανίζει τον Wittgenstein είναι, φυσικά, το γεγονός πως η ράβδος αυτή λειτουργεί ως πρότυπο μήκος κι έτσι δεν μπορούμε να της αποδώσουμε μήκος. Όπως κι αν έχουν τα πράγματα (και μάλλον δεν έχουν έτσι όπως τα περιγράφει ο Wittgenstein), αποτελεί άραγε αναγκαία αλήθεια η πρόταση «Η ράβδος *P* έχει μήκος ένα μέτρο»; Το μήκος της θα μπορούσε φυσικά να ποικίλει στη ροή του χρόνου. Θα μπορούσαμε να καταστήσουμε τον ορισμό μας σαφέστερο θέτοντας ως όρο ότι ένα μέτρο είναι το μήκος της ράβδου *P* σε ένα δεδομένο χρονικό σημείο *t₀*. Αποτελεί τότε αναγκαία αλήθεια το γεγονός ότι η ράβδος *P* έχει μήκος ένα μέτρο στο χρονικό σημείο *t₀*; Κάποιος που νομίζει ότι κάθετι που εκείνος γνωρίζει *a priori* είναι και αναγκαίο θα μπορούσε να σκεφτεί: «Αυτός είναι ο ορισμός του μέτρου. Εξ ορισμού, η ράβδος *P* έχει μήκος ένα μέτρο στο χρονικό σημείο *t₀*. Τούτο αποτελεί αναγκαία αλήθεια». Εμένα όμως μου φαίνεται πως δεν υπάρχει λόγος να καταλήξει κανείς σε αυτό το συμπέρασμα, ούτε καν μάλιστα αυτός που χρησιμοποιεί τον παραπάνω ορισμό για την μονάδα του «ενός μέτρου». Διότι τότε δεν χρησιμοποιεί τον ορισμό για να αποδώσει το νόημα εκείνου που αποκαλούσε το «μέτρο», αλλά για να *παγιώσει την αναφορά*. (Για ένα τόσο αφηρημένο πράγμα όπως είναι η μονάδα του μήκους, η αντίληψη του αναφέρεσθαι ενδέχεται να είναι ασαφής. Ας υποθέσουμε, όμως, ότι επί του παρόντος είναι αρκετά σαφής για τους δικούς μας σκοπούς). Τον χρησιμοποιεί για να παγιώσει ένα αναφορικό αντικείμενο. Υπάρχει ένα συγκεκριμένο μήκος το οποίο ο ίδιος θέλει να διακρίνει από τα υπόλοιπα. Το διακρίνει μέσω μιας κατά το συμβεβηκός ιδιότητα, δηλαδή από το γεγονός πως υπάρχει όντως μια ράβδος που έχει αυτό το μήκος. Κάποιος άλλος θα μπορούσε να διακρίνει το ίδιο αναφορικό αντικείμενο μέσω μιας άλλης κατά το συμβεβηκός ιδιότητας.

¹⁹ Φιλοσοφικές Έρευνες, § 50 [ελλ. μτφρ. Π. Χριστοδουλίδη, σ. 50].

Ωστόσο, σε κάθε περίπτωση, μολοντί την χρησιμοποιεί για να παγιώσει την αναφορά αυτού του πρότυπου μήκους, του ενός μέτρου, μπορεί ακόμη να ισχυριστεί: «Αν είχαμε θερμάνει αυτή τη ράβδο P στο χρονικό σημείο t_0 , τότε στον t_0 η ράβδος P δεν θα είχε μήκος ένα μέτρο».

Ε λοιπόν, γιατί μπορεί να το κάνει αυτό; Ορισμένοι φιλόσοφοι της επιστήμης ίσως θα μπορούσαν εν μέρει να μας το εξηγήσουν, αλλά δεν επιθυμώ να επεκταθώ περαιτέρω εδώ. Μια απλή απάντηση στο παραπάνω ερώτημα, όμως, είναι η εξής: Ακόμη κι αν αυτό είναι το μοναδικό πρότυπο μήκους που χρησιμοποιεί κανείς, ²⁰ υφίσταται μια διαισθητική διαφορά μεταξύ των εκφράσεων «ένα μέτρο» και «το μήκος της ράβδου P στο χρονικό σημείο t_0 ». Η πρώτη έκφραση σκοπεί στην σταθερή καταδήλωση ενός ορισμένου μήκους σε όλους τους δυνατούς κόσμους, το οποίο στον ενεργειακό κόσμο συμβαίνει να είναι το μήκος της ράβδου P στο χρονικό σημείο t_0 . Από την άλλη μεριά, «το μήκος της ράβδου P στο χρονικό σημείο t_0 » δεν καταδηλώνει τίποτα σταθερά. Σε ορισμένες αντιγεγονικές καταστάσεις η ράβδος θα μπορούσε να ήταν μακρύτερη και σε άλλες βραχύτερη, εάν είχε υποστεί για παράδειγμα εφελκυσμό ή θλίψη. Σχετικά με αυτή τη ράβδο μπορούμε λοιπόν να πούμε, ακριβώς όπως θα λέγαμε και για οποιαδήποτε άλλη ράβδο της ίδιας σύστασης που θα είχε το ίδιο μήκος, ότι αν είχε διαβιβαστεί σε αυτήν ένα δεδομένο ποσό θερμότητας, τότε αυτή θα είχε διασταλεί ως το τάδε μήκος. Μια τέτοια αντιγεγονική δήλωση ²⁰, εφόσον αληθεύει για άλλες ράβδους που διαθέτουν τις ίδιες ακριβώς φυσικές ιδιότητες, θα αληθεύει επίσης και γι' αυτή τη ράβδο. Δεν υφίσταται καμία σύγκρουση μεταξύ αυτής της αντιγεγονικής δήλωσης και του ορισμού του «ενός μέτρου» ως «το μήκος της P στον t_0 », επειδή ο «ορισμός», όταν ερμηνευθεί καταλλήλως, δεν λέει ότι η έκφραση «ένα μέτρο» τίθεται ως *συνώνυμη* (ακόμη κι όταν μιλάμε για καταστάσεις που είναι αντίθετες προς το πραγματικό) της έκφρασης «το μήκος της P στον t_0 », αλλά ότι έχουμε προσδιορίσει το αναφορικό αντικείμενο της έκφρασης «ένα μέτρο», οροθετώντας το «ένα μέτρο» ως άκαμπτο αναφορέα του μήκους το οποίο στην πραγματικότητα είναι το μήκος της P στον t_0 . Τούτο λοιπόν δεν καθιστά αναγκαία αλήθεια το γεγονός πως η P έχει μήκος ένα μέτρο στον t_0 . Στην πραγματικότητα, υπό συγκεκριμένες περιστάσεις, η P δεν θα είχε μήκος ένα μέτρο. Ο λόγος γι' αυτό είναι πως ο ένας αναφορέας («ένα μέτρο») είναι άκαμπτος, ενώ ο άλλος αναφορέας («το μήκος της P στον t_0 ») δεν είναι.

Ποιό είναι λοιπόν το γνωσιολογικό καθεστώς της δήλωσης «Η ράβδος P έχει μήκος ένα μέτρο στο χρονικό σημείο t_0 », για κάποιον που έχει παγιώσει το σύστημα της μέτρησης με αναφορά στη ράβδο P ; Θα φαινόταν πως το γνωρίζει *a priori*. Διότι αν χρησιμοποιούσε τη ράβδο P προκειμένου να παγιώσει την αναφορά του όρου «ένα μέτρο», τότε κατά συνέπεια αυτού του είδους «ορισμού» (σημειωτέον ότι δεν πρόκειται εδώ για περίπτωση συντεταγμένου ή συνώνυμου ορισμού), εκείνος γνωρίζει αυτομάτως, χωρίς καμία περαιτέρω διερεύνηση, ότι η P έχει μήκος ένα μέτρο. ²¹ Από την άλλη μεριά, ακόμη κι αν η P χρησιμοποιείται ως το πρότυπο του ενός μέτρου, το μεταφυσικό καθεστώς της πρότασης «Η P έχει μήκος ένα μέτρο» θα είναι εκείνο μιας ενδεχομενικής δήλωσης, δεδομένου ότι το «ένα μέτρο» θεωρείται άκαμπτος αναφορέας: υπό κατάλληλες συνθήκες πίεσης και θερμοκρασίας, η P θα είχε μήκος διάφορο του ενός μέτρου ακόμη και στον t_0 . (Δηλώσεις όπως «Το νερό βράζει στους 100° C στο επίπεδο της επιφάνειας της θάλασσας» μπορεί να απολαμβάνουν παρόμοιο καθεστώς). Υπό αυτή την έννοια, υπάρχουν λοιπόν ενδεχομενικές *a priori* αλήθειες. Για τους σκοπούς μας επί του παρόντος, ωστόσο, ακόμη σημαντικότερη από την αποδοχή αυτού του παραδείγματος ως περίπτωσης του ενδεχομενικού *a priori*, είναι η διαύγηση της διάκρισης των «ορισμών» που παγιώνουν μία αναφορά από εκείνους που παρέχουν ένα συνώνυμο.

Θα μπορούσε κανείς να προβεί σε αυτή τη διάκριση και στην περίπτωση των ονομάτων. Ας υποθέσουμε ότι το αναφορικό αντικείμενο ενός ονόματος δίδεται από μια περιγραφή ή από ένα σμήνος περιγραφών. Αν το όνομα σημαίνει το ίδιο με αυτή την περιγραφή ή το σμήνος των περιγραφών, τότε δεν θα αποτελεί άκαμπτο αναφορέα. Δεν θα καταδηλώνει κατ' ανάγκην το ίδιο αντικείμενο σε όλους τους δυνατούς κόσμους, εφόσον και άλλα αντικείμενα θα μπορούσε να έχουν τις δεδομένες ιδιότητες σε άλλους δυνατούς κόσμους, εκτός κι αν (φυσικά) συνέβαινε να συμπεριλαμβανούμε μονάχα ουσιαστικές ιδιότητες στην περιγραφή μας. Ας υποθέσουμε λοιπόν ότι λέμε: «Ο Αριστοτέλης είναι ο σπουδαιότερος μαθητής του Πλάτωνα». Αν χρησιμοποιούσαμε αυτή τη δήλωση ως *ορισμό*, τότε το όνομα «Αριστοτέλης» θα όφειλε να σημαίνει «ο σπουδαιότερος μαθητής του Πλάτωνα». Τότε φυσικά σε κάποιον άλλο δυνατό κόσμο αυτός ο άνδρας θα μπορούσε να μην έχει μαθητεύσει στον Πλάτωνα και κάποιος άλλος άνδρας θα ήταν ο Αριστοτέλης. Αν, από την άλλη μεριά, χρησιμοποιούμε απλώς την περιγραφή προκειμένου να παγιώσουμε το αναφορικό αντικείμενο, τότε αυτός ο άνδρας θα είναι το αναφορικό αντικείμενο του όρου «Αριστοτέλης» σε όλους τους δυνατούς κόσμους. Η περιγραφή θα χρησιμοποιούνταν μονάχα για να διακρίνει τον άνδρα στον οποίο σκοπεί η αναφορά μας. Όταν όμως λέμε αντίθετα προς το πραγματικό: «Ας υποθέσουμε ότι ο Αριστοτέλης δεν είχε ποτέ του ασχοληθεί με την φιλοσοφία», δεν χρειάζεται να εννοούμε «Ας υποθέσουμε ότι ένας άνδρας που μαθήτευσε στον Πλάτωνα και ήταν

²⁰ Οι φιλόσοφοι της επιστήμης μπορεί να αναδεικνύουν ως κλειδα του προβλήματος την άποψη ότι το «ένα μέτρο» είναι στην πραγματικότητα «σμήνος εννοιών». Ζητώ από τον αναγνώστη να υποθέσει πως ο «ορισμός» που δίδεται είναι και το μοναδικό πρότυπο που χρησιμοποιείται για τον προσδιορισμό του συστήματος μέτρησης. Νομίζω ότι το πρόβλημα θα εξακολουθούσε να εγείρεται.

²¹ Εφόσον η αλήθεια που γνωρίζει είναι ενδεχομενική, επιλέγω να μην την αποκαλώ «αναλυτική», έχοντας θέσει ως όρο για τις αναλυτικές αλήθειες την απαίτηση να είναι ταυτόχρονα αναγκαίες και *a priori*. Βλ. και υποσημείωση 63

δάσκαλος του Μ. Αλεξάνδρου και συνέγραψε το τάδε και το δείνα έργο και ούτω καθεξής δεν είχε ποτέ του ασχοληθεί με την φιλοσοφία». Αυτό φαίνεται σχεδόν αντιφατικό. Χρειάζεται μονάχα να εννοούμε «Ας υποθέσουμε ότι *αυτός ο άνθρωπος* δεν είχε ποτέ του ασχοληθεί με την φιλοσοφία».

Φαίνεται εύλογο να υποθέσουμε ότι, σε ορισμένες περιπτώσεις, η αναφορά ενός ονόματος παγιώνεται πράγματι μέσω μιας περιγραφής με τον ίδιο τρόπο που παγιωνόταν και το σύστημα της μέτρησης. Όταν το μυθικό υποκείμενο έβλεπε για πρώτη φορά τον Αποσπερίτη, μπορεί κάλλιστα να παγίωσε την αναφορά του λέγοντας: «Θα χρησιμοποιώ τον όρο “Αποσπερίτης” ως όνομα του ουράνιου σώματος που εμφανίζεται σε εκείνη τη θέση στον ουρανό». Κατόπιν, παγίωσε την αναφορά του όρου «Αποσπερίτης» μέσω της εμφανούς του θέσης στον ουράνιο θόλο. Έπεται μήπως από τούτο ότι το γεγονός πως ο Αποσπερίτης έχει την τάδε θέση στον δείνα χρονικό σημείο αποτελεί μέρος του νοήματος του ονόματος; Σίγουρα όχι: αν ένας κομήτης είχε προσκρούσει στον Αποσπερίτη νωρίτερα, τότε ο τελευταίος θα μπορούσε να ήταν ορατός σε διαφορετική θέση στον ίδιο χρόνο. Σε μια τέτοια κατάσταση που είναι αντίθετη προς το πραγματικό, θα λέγαμε πως ο Αποσπερίτης δεν θα καταλάμβανε εκείνη τη θέση, όχι όμως και ότι ο Αποσπερίτης δεν θα ήταν ο Αποσπερίτης. Ο λόγος γι’ αυτό είναι πως ο όρος «Αποσπερίτης» καταδηλώνει σταθερά ένα συγκεκριμένο ουράνιο σώμα, ενώ η έκφραση «το σώμα που βρίσκεται στην τάδε θέση» δεν το κάνει αυτό – αφού ένα διαφορετικό σώμα (ή και κανένα σώμα) θα μπορούσε να (μην) καταλαμβάνει αυτή τη θέση, κανένα όμως άλλο σώμα δεν θα μπορούσε να είναι ο Αποσπερίτης (μολονότι ένα άλλο σώμα, και όχι ο Αποσπερίτης, θα μπορούσε να ονομαζόταν «Αποσπερίτης»). Πράγματι, όπως προείπα, θα υποστηρίξω ότι τα ονόματα είναι πάντοτε άκαμπτοι αναφορές.

Οι Frege και Russell φαίνεται σίγουρα να διαθέτουν μια πλήρως ανεπτυγμένη θεωρία, σύμφωνα με την οποία ένα κύριο όνομα όχι μόνο δεν είναι άκαμπτος αναφορέας, αλλά είναι μάλιστα συνώνυμο με την περιγραφή που το αντικαθιστά. Μια άλλη θεωρία θα μπορούσε όμως να υποστηρίξει ότι αυτή η περιγραφή χρησιμοποιείται απλώς για να προσδιοριστεί μια άκαμπτη αναφορά. Οι δύο αυτές εναλλακτικές θεωρίες θα έχουν διαφορετικές συνέπειες για τα ερωτήματα που έθετα προηγουμένως. Αν «Μωυσής» σημαίνει «ο άνθρωπος που έκανε το τάδε και το δείνα», τότε, αν κανένας δεν έκανε ποτέ το τάδε και το δείνα, τότε ο Μωυσής δεν υπήρξε: ίσως μάλιστα η πρόταση «κανένας δεν έκανε ποτέ το τάδε και το δείνα» να αποτελεί μια *ανάλυση* της πρότασης «ο Μωυσής δεν υπήρξε». Αν όμως η περιγραφή χρησιμοποιείται προκειμένου να παγιωθεί μια σταθερή αναφορά, τότε καθίσταται σαφές ότι δεν είναι αυτό εκείνο που σημαίνει η έκφραση «ο Μωυσής δεν υπήρξε», επειδή ακριβώς, μιλώντας για μια κατάσταση που είναι αντίθετη προς το πραγματικό και στην οποία κανένας δεν έκανε το τάδε και το δείνα (λ.χ. κανείς δεν ηγήθηκε της εξόδου των Ισραηλιτών από την Αίγυπτο), μπορούμε να θέσουμε το ερώτημα: Έπεται άραγε από αυτό ότι, σε μια κατάσταση σαν κι αυτή, ο Μωυσής δεν θα είχε υπάρξει; Θα μάς φαινόταν πως όχι. Διότι σίγουρα ο Μωυσής θα μπορούσε απλώς να έχει αποφασίσει να αφιερώσει τον χρόνο που του αναλογούσε επί γης στο ευχάριστο περιβάλλον των Αιγυπτιακών δικαστηρίων. Θα μπορούσε να μην έχει ασχοληθεί ποτέ του με την πολιτική ή με την θρησκεία: και σε αυτή την περίπτωση ίσως κανένας δεν θα είχε επιτελέσει κανένα από τα κατορθώματα που αποδίδει η Βίβλος στον Μωυσή. Τούτο από μόνο του δεν σημαίνει πως σε ένα δυνατό κόσμο σαν κι αυτόν ο Μωυσής δεν θα υπήρχε. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε η δήλωση «Ο Μωυσής υπάρχει» σημαίνει κάτι διαφορετικό από «την εκπλήρωση των συνθηκών ύπαρξης και μοναδικότητας μιας συγκεκριμένης περιγραφής»: κατά συνέπεια λοιπόν το παραπάνω δεν μάς παρέχει εντέλει και μια ανάλυση της υπαρκτικής πρότασης. Αν εγκαταλείψουμε την ιδέα ότι εδώ έχουμε να κάνουμε με μια θεωρία νοήματος και την εκλάβουμε ως μια θεωρία αναφοράς με τον τρόπο που περιέγραψα, τότε θα απολέσουμε και ορισμένα από τα πλεονεκτήματα της θεωρίας. Οι υπαρκτικές και οι ταυτοτικές προτάσεις χρήζουν κάποιας άλλης ανάλυσης.

Μια κριτική που θα έπρεπε να ασκηθεί στον Frege είναι ακριβώς ότι χρησιμοποιεί τον όρο «σημασία» υπό δύο έννοιες. Από την μία εκλαμβάνει την σημασία ενός αναφορέα ως το νόημά του· και από την άλλη θεωρεί την σημασία τρόπο προσδιορισμού της αναφοράς. Ταυτίζοντας αυτά τα δύο, υποθέτει ότι αμφοτέρα παρέχονται από οριστικές περιγραφές. Εν τέλει, θα απορρίψω και αυτή, τη δεύτερη, υπόθεση: ακόμη όμως κι αν αυτή ήταν η ορθή, απορρίπτω οπωσδήποτε την πρώτη. Μια περιγραφή μπορεί να χρησιμοποιηθεί είτε ως συνώνυμο ενός αναφορέα είτε για να παγίσει την αναφορά του. Οι δύο φρεγκιανές έννοιες της «σημασίας» αντιστοιχούν στις δύο έννοιες του «ορισμού» στο πλαίσιο του καθημερινού μας λόγου. Θα έπρεπε να τις διακρίνουμε με μεγάλη προσοχή.²²

²² Συνήθως η φρεγκιανή σημασία ερμηνεύεται πλέον ως νόημα, το οποίο πρέπει

να διακρίνεται προσεκτικά από εκείνο που «παγιώνει την αναφορά». Παρακάτω θα διαπιστώσουμε πως για την πλειονότητα των ομιλητών, πέραν βεβαίως εκείνων που προσέδωσαν σε ένα αντικείμενο το όνομά του, το αναφορικό αντικείμενο του ονόματος προσδιορίζεται από μια «αιτιακή» αλυσίδα επικοινωνίας μάλλον, παρά από μια περιγραφή.

Στο πλαίσιο της τυπικής σημασιολογίας της τροπικής λογικής, η «σημασία» ενός όρου *o* εκλαμβάνεται συνήθως ως η (μάλλον μερική) συνάρτηση η οποία στον καθέναν από τους δυνατούς κόσμους *K* αποδίδει το αναφορικό αντικείμενο του *o* στον *K*. Για έναν άκαμπτο αναφορέα, αυτή η συνάρτηση είναι σταθερή. Τούτη η αντίληψη της «σημασίας» σχετίζεται με αυτήν του «παρέχειν ένα νόημα» και όχι με εκείνη που παγιώνει μιαν αναφορά. Σε αυτό το πλαίσιο χρήσης της «σημασίας», ο όρος «ένα μέτρο» έχει μια σταθερή συνάρτηση ως σημασία του, μολονότι η αναφορά του παγιώνεται από «το μήκος της *P*», η οποία δεν έχει μια σταθερή συνάρτηση ως σημασία της.

Ορισμένοι φιλόσοφοι έχουν σκεφτεί ότι οι περιγραφές, στα ελληνικά, είναι αμφίσημες, ότι

Ελπίζω να είναι κάπως σαφής η ιδέα της παγίωσης της αναφοράς σε αντιδιαστολή με την πρακτική του ορισμού ενός όρου ως συνώνυμο του άλλου. Αλήθεια, δεν υπάρχει αρκετός χρόνος για να καλύψω τα πάντα με μεγάλη λεπτομέρεια. Νομίζω ότι, ακόμη και σε περιπτώσεις στις οποίες η αντίληψη της ακαμψίας έναντι του συμβεβηκότος της καταδήλωσης δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να αναδειχθεί η εν λόγω διαφορά, κάποια πράγματα που καλούνται ορισμοί σκοπούν πράγματι στην παγίωση μιας αναφοράς και όχι στην παροχή του νοήματος μιας έκφρασης, στην παροχή ενός συνώνυμου. Ας δώσω ένα παράδειγμα: Το π υποτίθεται ότι είναι ο λόγος της περιφέρειας του κύκλου προς τη διάμετρό του. Αυτό που θα πω παρακάτω δεν μπορώ να το υποστηρίξω αυστηρά, παρά μόνο μέσω μιας ασαφούς μου διαίσθησης: Μου φαίνεται ότι σε αυτή την περίπτωση το συγκεκριμένο γράμμα της ελληνικής αλφαβήτου δεν χρησιμοποιείται ως *συντομογραφία* της έκφρασης «ο λόγος της περιφέρειας του κύκλου προς τη διάμετρό του», ούτε και χρησιμοποιείται ακόμη και ως συντομογραφία ενός σμήνους εναλλακτικών ορισμών του π , ό,τι κι αν θα μπορούσε να σημαίνει αυτό. Χρησιμοποιείται ως *όνομα* για έναν πραγματικό αριθμό, ο οποίος στη συγκεκριμένη περίπτωση είναι κατ' ανάγκη ο λόγος της περιφέρειας του κύκλου προς τη διάμετρό του. Ας σημειωθεί εδώ ότι τόσο ο « π » όσο και «ο λόγος της περιφέρειας του κύκλου προς τη διάμετρό του» είναι άκαμπτοι αναφορές, οπότε τα επιχειρήματα που προβάλλονταν στην περίπτωση της μέτρησης δεν εφαρμόζουν εδώ. (Ε λοιπόν, αν κάποιος δεν το καταλαβαίνει αυτό ή το θεωρεί εσφαλμένο, δεν πειράζει).

Ας επιστρέψουμε στο ερώτημα που έθεσα σχετικά με τα ονόματα. Όπως είπα, διατίθεται πλέον μία δημοφιλής σύγχρονη εναλλακτική της θεωρίας των Frege και Russell· την υιοθετούν μάλιστα ακόμη και τόσο σκληροί επικριτές πολλών απόψεων του Frege και, ειδικά, του Russell, όπως ο Strawson.²³ Η εναλλακτική άποψη είναι πως, μολονότι ένα όνομα δεν αποτελεί συγκεκριμένη περιγραφή, αποτελεί είτε συντομογραφία, είτε τέλος πάντων η αναφορά του καθορίζεται από, κάποιο σμήνος περιγραφών. Το ερώτημα είναι εάν τούτο αληθεύει. Όπως είπα ακόμη, υπάρχουν ισχυρότερες και ασθενέστερες εκδοχές της. Η ισχυρότερη εκδοχή θα υποστήριζε πως το όνομα *απλώς ορίζεται*, συνώνυμα, ως αυτό το σμήνος των περιγραφών. Δεν θα είναι τότε αναγκαίο για τον Μουσή να διαθέτει κάποια συγκεκριμένη ιδιότητα αυτού του σμήνους, αλλά τη διάζευξη αυτών. Δεν θα μπορούσε να υπάρχει οποιαδήποτε αντιγενονική κατάσταση στην οποία εκείνος δεν έκανε κάποιο από αυτά τα πράγματα. Νομίζω ότι είναι σαφές πως τούτο δεν είναι και τόσο εύλογο. Κάποιοι το *έχουν* ισχυριστεί – ή μάλλον δεν είχαν την πρόθεση να ισχυριστούν κάτι τέτοιο, αλλά χρησιμοποιούσαν τον όρο «αναγκαίος» υπό μία άλλη έννοια. Σε κάθε περίπτωση, για παράδειγμα, στο άρθρο του Searle για τα κύρια ονόματα:

Για να το θέσω διαφορετικά, ας υποθέσουμε ότι ρωτάμε: «γιατί καν να έχουμε κύρια ονόματα;». Προφανώς προκειμένου να αναφερόμαστε σε ατομικές οντότητες. «Ναι, αλλά αυτό θα μπορούσαν να το κάνουν οι περιγραφές μας». Τότε όμως θα καταβάλλαμε το τίμημα να πρέπει να προσδιορίζουμε συνθήκες ταυτότητας κάθε φορά που αναφερόμαστε σε κάτι: Ας υποθέσουμε ότι συμφωνούμε να καταργήσουμε τον όρο «Αριστοτέλης» και να χρησιμοποιούμε λ.χ. τον όρο «ο δάσκαλος του Μ. Αλεξάνδρου». Είναι τότε αναγκαία αλήθεια ότι ο άνθρωπος στον οποίο αναφερόμαστε είναι ο δάσκαλος του Μ. Αλεξάνδρου – είναι όμως ενδεχομενικό το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης στράφηκε κάποτε στην παιδαγωγική (μολονότι προτείνω ως αναγκαίο το γεγονός πως ο Αριστοτέλης διαθέτει το λογικό σύνολο, δηλαδή τη μη-αποκλειστική διάζευξη, των ιδιοτήτων που συνήθως του αποδίδονται).²⁴

Μια πρόταση σαν κι αυτή, αν ο όρος «αναγκαίος» χρησιμοποιείται με τον τρόπο που τον έχω χρησιμοποιήσει εγώ σε αυτή τη διάλεξη, πρέπει να είναι σαφώς εσφαλμένη. (Εκτός κι αν ο εν λόγω άνθρωπος διαθέτει κάποια πολύ ενδιαφέρουσα ουσιαστική ιδιότητα που συνήθως αποδίδεται στον Αριστοτέλη). Η πλειοψηφία των πραγμάτων

that sometimes they non-rigidly designate, in each world, the object
μερικές φορές καταδηλώνουν εύκαμπτα, στον καθένα κόσμο, το αντικείμενο
(αν αυτό υπάρχει) που ικανοποιεί την περιγραφή, ενώ μερικές φορές καταδηλώνουν άκαμπτα
το αντικείμενο που ικανοποιεί την περιγραφή. (Άλλοι, ορμώμενοι από τον Donnellan,
υποστηρίζουν ότι η περιγραφή καταδηλώνει ενίοτε άκαμπτα το αντικείμενο που θεωρείται ή υποτίθεται
ότι ικανοποιεί την περιγραφή). Τέτοιες υποτιθέμενες αμφισημίες μου φαίνονται εξαιρετικά αμφίβολες. Δεν έχω
υπόψιν σαφή τεκμήρια υπέρ αυτών που να μην μπορούν να αντιμετωπιστούν είτε μέσω της Ρασσελλιανής
αντίληψης της εμβέλειας είτε μέσω των επισημάνσεων που υπαινίσσομαι στην υποσημείωση 3.
Αν η αμφισημία όντως υπάρχει, τότε υπό την υποτιθέμενη *άκαμπτη* έννοια οι όροι «5 μονάδες μήκους», «ένα
μέτρο» και «το μήκος 5» καταδηλώνουν το ίδιο αντικείμενο σε όλους τους δυνατούς
κόσμους και έχουν την ίδια (συναρτησιακή) «σημασία».
Στο πλαίσιο της τυπικής σημασιολογίας της εντασιακής λογικής, ας υποθέσουμε ότι εκλαμβάνουμε μια οριστική
περιγραφή ώστε στον καθένα κόσμο, να καταδηλώνει το αντικείμενο που ικανοποιεί την περιγραφή.
Είναι πράγματι χρήσιμο να διαθέτουμε έναν τελεστή που να μετασχηματίζει κάθε περιγραφή
σε όρο που καταδηλώνει άκαμπτα το αντικείμενο που στον *ενεργεία κόσμο* ικανοποιεί την περιγραφή.
Ο David Kaplan έχει προτείνει ένα τέτοιο τελεστή και τον αποκαλεί «*Dthat*».

²³ P. F. Strawson, *Individuals*, Methuen, London, 1959, Κεφ. 6.

²⁴ Searle, ό.π. στο Caton, *Philosophy and Ordinary Language*, σ. 160

που συνήθως αποδίδονται στον Αριστοτέλη είναι πράγματα που ο Αριστοτέλης θα μπορούσε να μην έχει κάνει καν. Εμείς όμως θα συνεχίζαμε να περιγράφουμε μια κατάσταση στην οποία δεν τα έκανε, ως μία κατάσταση στην οποία ο *Αριστοτέλης* δεν τα έκανε. Δεν πρόκειται εδώ περί μιας διάκρισης της εμπέλειας, όπως συμβαίνει καμιά φορά στην περίπτωση των περιγραφών, όπου θα μπορούσε κανείς να πει ότι ο άνθρωπος που δίδαξε τον Μ. Αλέξανδρο θα μπορούσε να μην είχε διδάξει τον Μ. Αλέξανδρο· μολονότι δεν θα μπορούσε να αλήθευε ότι: ο άνθρωπος που δίδαξε τον Μ. Αλέξανδρο δεν δίδαξε τον Μ. Αλέξανδρο. Αυτή είναι η Ρασσελλιανή διάκριση της εμπέλειας. (Δεν θα επεκταθώ εδώ). Εμένα μου φαίνεται ξεκάθαρο πως εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με μια τέτοια περίπτωση. Όχι μόνο είναι αληθές για τον άνθρωπο Αριστοτέλη ότι θα μπορούσε να μην είχε στραφεί στην παιδαγωγική· είναι επίσης αληθές ότι χρησιμοποιούμε τον όρο «Αριστοτέλης» με ένα τρόπο που, όταν σκεπτόμαστε μια κατάσταση που είναι αντίθετη προς το πραγματικό και στην οποία ο Αριστοτέλης δεν στράφηκε σε καμία από τις γνωστικές περιοχές και δεν έκανε κανένα από τα κατορθώματα που συνήθως του αποδίδουμε, θα συνεχίζαμε να λέμε πως αυτή θα ήταν μία κατάσταση στην οποία ο *Αριστοτέλης* δεν έκανε αυτά τα πράγματα.²⁵ Υπάρχουν λοιπόν ορισμένα πράγματα, όπως η χρονολογία ή η περίοδος στην οποία έζησε, τα οποία μπορεί να τα φανταζόμαστε περισσότερο ως (παρά να είναι τα ίδια πράγματα) αναγκαία. Ίσως μάλιστα αυτά να είναι πράγματα που του αποδίδουμε συνηθέστερα. Υπάρχουν βέβαια εξαιρέσεις. Είναι μάλλον δύσκολο να φανταστούμε πώς ο Αριστοτέλης θα μπορούσε να έχει ζήσει 500 χρόνια αργότερα απ' ό,τι έζησε στην πραγματικότητα. Κι αυτό εγείρει σίγουρα τουλάχιστον ένα πρόβλημα. Ας διαλέξουμε όμως έναν άνθρωπο ο οποίος δεν έχει ιδέα για την χρονολογία αυτή. Πολλοί άνθρωποι γνωρίζουν μονάχα έναν ασαφή σωρό των διασημότερων επιτευγμάτων του. Όχι μόνο το καθένα εξ αυτών από μόνο του, αλλά και η κατοχή της πλήρους διάξευξης των ιδιοτήτων αυτών είναι απλώς ένα ενδεχομενικό γεγονός για τον Αριστοτέλη· και η δήλωση ότι ο Αριστοτέλης διέθετε τη συγκεκριμένη διάξευξη ιδιοτήτων αποτελεί ενδεχομενική αλήθεια.

Υπό μία έννοια, μπορεί κανείς να γνωρίζει *a priori*, αν όντως παγιάσει την αναφορά του όρου «Αριστοτέλης» στον άνθρωπο που έκανε ένα από αυτά τα πράγματα. Και πάλι όμως τούτο δεν θα συνιστά μια αναγκαία αλήθεια γι' αυτόν. Αυτό το είδος παραδείγματος θα ήταν λοιπόν ένα παράδειγμα στο οποίο το *a priori* δεν θα συμβαδίζει απαραίτητως με την αναγκαιότητα, αν ήταν ορθή η θεωρία του σμήνους περιγραφών για τα ονόματα. Η περίπτωση της παγιάσεως της αναφοράς του όρου «ένα μέτρο» συνιστά ένα σαφέστατο παράδειγμα στο οποίο κάποιος, και μόνο επειδή παγιάσει την αναφορά με αυτό τον τρόπο, μπορεί υπό μία έννοια να γνωρίζει *a priori* ότι το μήκος αυτής της ράβδου είναι ένα μέτρο χωρίς όμως να θεωρεί πως τούτο αποτελεί αναγκαία αλήθεια. Ίσως μπορεί να τροποποιηθεί η φιλοσοφική θέση ότι το *a priori* συμβαδίζει με την αναγκαιότητα. Φαίνεται πράγματι να διατυπώνει μια ενόραση που θα μπορούσε να είναι σημαντική, όσο και αληθής, για την γνωσιολογία. Κατά κάποιο τρόπο, ένα παράδειγμα σαν κι αυτό μπορεί να φαίνεται σαν τετριμμένο αντιπαράδειγμα, το οποίο δεν συλλαμβάνει πράγματι εκείνο που σκέφτονται μερικοί όταν νομίζουν ότι μονάχα οι αναγκαίες αλήθειες μπορούν να είναι γνωστές *a priori*.

Ε λοιπόν, αν θέλουμε να διατηρήσουμε την φιλοσοφική θέση ότι κάθε *a priori* αλήθεια είναι και αναγκαία αλώβητη απέναντι σε αυτό το είδος αντιπαδείγματος, χρειάζεται να την τροποποιήσουμε κάπως. Χωρίς τροποποίηση, αυτή οδηγεί σε σύγχυση σχετικά με την φύση του αναφέρεσθαι. Κι εγώ ο ίδιος δεν έχω ιδέα ούτε περί του τρόπου με τον οποίο θα έπρεπε αυτή να τροποποιηθεί ή να αναδιατυπωθεί, ούτε και περί του εάν μια τέτοια τροποποίηση ή αναδιατύπωση είναι καν δυνατή.²⁶

²⁵ Το γεγονός πως ο όρος «ο δάσκαλος του Μ. Αλεξάνδρου» μπορεί να διακριθεί ως προς την εμπέλειά του όταν εμφανίζεται σε τροπικά συμφραζόμενα, καθώς και το γεγονός πως δεν είναι άκαμπος αναφοράς παρουσιάζονται ανάγλυφα όταν κανείς παρατηρήσει ότι ο δάσκαλος του Μ. Αλεξάνδρου θα μπορούσε να μην έχει διδάξει τον Μ. Αλέξανδρο (και, υπό περιστάσεις σαν κι αυτές, δεν θα ήταν και δάσκαλος του Μ. Αλεξάνδρου). Από την άλλη μεριά, δεν αληθεύει ότι ο Αριστοτέλης θα μπορούσε να μην ήταν ο Αριστοτέλης, μολονότι ο Αριστοτέλης θα μπορούσε πράγματι να μην *καλείται* «Αριστοτέλης», ακριβώς με τον ίδιο τρόπο που το 2 x 2 θα μπορούσε να μην *καλείται* «τέσσερα». (Το πλαίσιο των πρόχειρων καθημερινών συνομιλιών μας, όπου συχνά συγχέουμε την χρήση με την μνεία, μάς επιτρέπει φυσικά να εκφράσουμε το γεγονός πως κάποιος θα μπορούσε να ονομαζόταν, ή να μην ονομαζόταν, «Αριστοτέλης» λέγοντας πως θα μπορούσε να ήταν, ή να μην ήταν, ο Αριστοτέλης. Έχω περιστασιακά ακούσει χαλαρές χρήσεις των όρων σαν κι αυτές να μου απευθύνονται ως αντιπαδείγματα, να βάλουν δηλαδή κατά της εφαρμοσιμότητας της παρούσας θεωρίας στην καθημερινή γλώσσα. Τέτοιες εκφράσεις της καθομιλουμένης μου φαίνεται να δημιουργούν τόσο μικρά προβλήματα στις θέσεις μου όσο μικρά είναι και τα προβλήματα που δημιουργεί και η επιτυχία της ομάδας των τηλεοπτικών «Επικίνδυνων Αποστολών» στον τροπικό νόμο ότι το αδύνατο δεν συμβαίνει). Επιπρόσθετα, μολονότι υπό συγκεκριμένες περιστάσεις ο Αριστοτέλης δεν θα είχε διδάξει τον Μ. Αλέξανδρο, τούτες δεν συνιστούν και περιστάσεις υπό τις οποίες αυτός δεν θα ήταν και ο Αριστοτέλης.

²⁶ Αν κάποιος παγιάσει το ένα μέτρο ως «το μήκος της ράβδου *P* στο χρονικό σημείο *t₀*», τότε υπό μία έννοια γνωρίζει *a priori* ότι το μήκος της ράβδου *P* σε χρόνο *t₀* είναι ένα μέτρο, ακόμη κι αν χρησιμοποιεί αυτή τη δήλωση για να εκφράσει μια ενδεχομενική αλήθεια. Αλλά απλώς και μόνο επειδή παγιάσει ένα σύστημα μέτρησης, αυτό σημαίνει άραγε επίσης ότι *έμαθε* και κάποια (ενδεχομενική) *πληροφορία* για τον κόσμο, κάποιο *νέο γεγονός* που δεν γνώριζε προηγουμένως; Φαίνεται εύλογο ότι υπό μία έννοια δεν συνέβη κάτι τέτοιο, μολονότι είναι αδιαμφισβήτητα ενδεχομενικό το γεγονός πως η *P* έχει μήκος ένα μέτρο. Ίσως και να παρέχεται λοιπόν εδώ το έδαφος για μια αναδιατύπωση της θέσης ότι καθετί *a priori* είναι και αναγκαίο, προκειμένου η τελευταία να διασωθεί από αυτόν τον τύπο αντιπαδείγματος. Όπως είπα, δεν ξέρω τί μορφή θα μπορούσε να λάβει αυτή η αναδιατύπωση· αυτή δεν θα έπρεπε να είναι τέτοια που να καθιστά την θέση τετριμμένη (λ.χ. μέσω ενός ορισμού του

Ας διατυπώσω λοιπόν την θεωρία του σμήνους περιγραφών για τα ονόματα. (Πρόκειται πράγματι για μια ωραία θεωρία. Το μόνο ελάττωμα που νομίζω ότι έχει είναι μάλλον κοινό για όλες τις φιλοσοφικές θεωρίες. Είναι εσφαλμένη. Μπορεί να είστε καχύποπτοι απέναντί μου αν προτείνω μια άλλη θεωρία για να την αντικαταστήσει· ελπίζω όμως πως αυτό δεν θα συμβεί, διότι είμαι σίγουρος ότι θα είναι επίσης λάθος, αν είναι θεωρία). Η εν λόγω θεωρία μπορεί να αναλυθεί ως ένα συγκεκριμένο πλήθος φιλοσοφικών θέσεων, οι οποίες συνοδεύονται από κάποιες βοηθητικές θέσεις ειδικά για την περίπτωση που θέλετε να διαπιστώσετε τον τρόπο με τον οποίο αυτή χειρίζεται το πρόβλημα των υπαρκτικών προτάσεων, των ταυτοτικών προτάσεων και ούτω καθεξής. Υπάρχουν περισσότερες θέσεις αν την εκλάβετε στην ισχυρότερη εκδοχή της ως μια θεωρία νοήματος. Ο ομιλητής είναι ο *A*.

(1) Σε κάθε όνομα ή καταδηλωτική έκφραση «*X*» αντιστοιχεί ένα σμήνος ιδιοτήτων, και πιο συγκεκριμένα η οικογένεια ιδιοτήτων ϕ , τέτοια ώστε ο *A* να πιστεύει ότι « ϕX ».

Αυτή η θέση είναι αληθής, διότι μπορεί απλώς να πρόκειται περί ορισμού. Φυσικά, τώρα, ορισμένοι μπορεί να νομίζουν πως δεν σχετίζονται όλα όσα πιστεύει ο ομιλητής για το *X* και με τον προσδιορισμό της αναφοράς του όρου «*X*». Θα μπορούσαν λοιπόν να ενδιαφέρονται μονάχα για ένα υποσύνολο εκείνων που πιστεύει ο ομιλητής για το *X*. Το ζήτημα αυτό όμως μπορεί να αντιμετωπιστεί αργότερα, με την κατάλληλη τροποποίηση ορισμένων από τις υπόλοιπες θέσεις. Αυτή η θέση είναι λοιπόν ορθή, εξ ορισμού. Οι θέσεις που ακολουθούν, ωστόσο, νομίζω πως είναι όλες τους ψευδείς.

(2) Ο *A* πιστεύει ότι μία από τις ιδιότητες, ή η σύζευξη μερικών από αυτές,

ξεχωρίζει κατά μοναδικό τρόπο μιαν ατομική οντότητα.

Τούτο δεν σημαίνει πως οι ιδιότητες αυτές όντως ξεχωρίζει κάτι κατά μοναδικό τρόπο, παρά μόνο ότι ο *A* πιστεύει ότι αυτό ισχύει. Μια άλλη θέση είναι ότι ο *A* έχει δίκιο.

(3) Αν οι περισσότερες, ή οι περισσότερες βαρύνουσες, ιδιότητες ϕ ικανοποιούνται από ένα μοναδικό αντικείμενο *y*, τότε το *y* είναι το αναφορικό αντικείμενο του όρου «*X*».

Ε λοιπόν, η θεωρία υποστηρίζει ότι το αναφορικό αντικείμενο του όρου «*X*» υποτίθεται ότι είναι το πράγμα που ικανοποιεί, αν όχι όλες τις ιδιότητες, τότε τουλάχιστον «αρκετές» από αυτές. Προφανώς ο *A* θα μπορούσε να σφάλλει για ορισμένα πράγματα που σχετίζονται με το *X*. Επιτελείται κάποιου είδους εκλογή. Τώρα, το ερώτημα είναι εάν αυτή η εκλογή θα έπρεπε να είναι δημοκρατική ή να αφήνει το περιθώριο να αναπτύσσονται ορισμένες ανισότητες μεταξύ των ιδιοτήτων. Φαίνεται πιο εύλογο ότι θα έπρεπε να προηγηθεί ένα είδος στάθμισης των ιδιοτήτων, ώστε ορισμένες από αυτές να αναδειχθούν ως σημαντικότερες από άλλες. Μια θεωρία πρέπει πράγματι να καθορίζει τον τρόπο με τον οποίο διενεργείται αυτή η στάθμιση. Πιστεύω ότι ο Strawson, προς έκπληξή μου, δηλώνει ρητά πως σε αυτή την περίπτωση θα έπρεπε να προταθεί η δημοκρατία, κι έτσι ακόμη και οι πιο τετριμμένες ιδιότητες είναι εξίσου βαρύνουσες με τις πιο κρίσιμες ιδιότητες.²⁷ Είναι σίγουρα πιο εύλογο η υπόθεση ότι επιτελείται κάποιο είδος στάθμισης.

Ας πούμε ότι δεν προταθεί κατ' ανάγκην η δημοκρατία. Αν υπάρχει κάποια ιδιότητα που είναι εντελώς άσχετη με την αναφορά, μπορούμε να της στερήσουμε το δικαίωμα στην εκλογή, αποδίδοντάς της μηδενική σχετική βαρύτητα. Οι ιδιότητες μπορεί να θεωρηθούν και ως μέτοχοι μιας επιχείρησης. Ορισμένες έχουν μεγαλύτερο μετοχικό κεφάλαιο από τις άλλες· ενώ κάποιες άλλες μπορεί να διατηρούν τις μετοχές τους χωρίς όμως να διαθέτουν και δικαίωμα ψήφου.

(4) Αν από την εκλογή δεν προκύπτει ένα μοναδικό αντικείμενο, τότε ο όρος «*X*» δεν έχει αναφορά.

(5) Η πρόταση «Αν το *X* υπάρχει, τότε το *X* διαθέτει τις περισσότερες από τις ϕ » είναι γνωστή *a priori* από τον ομιλητή.

(6) Η πρόταση «Αν το *X* υπάρχει, τότε το *X* διαθέτει τις περισσότερες από τις ϕ » εκφράζει μια αναγκαία αλήθεια (στην ιδιόλεκτο του ομιλητή).

a priori ως εκείνο που γνωρίζουμε πως είναι αναγκαίο (αντί για αληθές) ανεξάρτητα από την όποια εμπειρία· και η αντίστροφη θέση θα παρέμενε ψευδής. Από την στιγμή που δεν θα επιχειρήσω μια τέτοια αναδιατύπωση, θα χρησιμοποιώ με συνέπεια τον όρο «*a priori*» στο κείμενο, προκειμένου να προβαίνο σε δηλώσεις, η αλήθεια των οποίων έπεται από έναν «ορισμό» του *a priori* που παγιώνει την αναφορά.

²⁷ Strawson, ό.π., σσ. 191-2. Ο Strawson στην πραγματικότητα εξετάζει την περίπτωση διάφορων ομιλητών, συγκεντρώνει τις ιδιότητες που πιστεύει ο καθένας τους και προβαίνει σε μια δημοκρατική (σταθμισμένη) εκλογή. Ο ίδιος απαιτεί μονάχα μια επαρκή πλειονότητα και όχι μια καθαρή πλειοψηφία.

Η (6) δεν χρειάζεται να αποτελεί θέση της θεωρίας στην περίπτωση που κάποιος δεν νομίζει ότι το σμήνος των περιγραφών αποτελεί και μέρος του νοήματος του ονόματος. Ο ίδιος θα μπορούσε να νομίζει ότι μολονότι ο ίδιος προσδιορίζει την αναφορά του όρου «Αριστοτέλης» ως τον άνδρα που διέθετε τις περισσότερες από τις φ, σίγουρα υπάρχουν ακόμα μερικές δυνατές καταστάσεις πραγμάτων στις οποίες ο Αριστοτέλης δεν θα διέθετε τις περισσότερες από τις φ.

Όπως επεσήμανα, υπάρχουν και κάποιες παράπλευρες θέσεις, μολονότι δεν θα τις διατρέξω λεπτομερώς. Τούτες θα παρείχαν αναλύσεις υπαρκτικών προτάσεων, όπως της πρότασης «Ο Μωυσής υπάρχει» ως αυτή να σήμαινε πως «ικανοποιούνται αρκετές από τις ιδιότητες φ». Ακόμη κι εκείνος που δεν χρησιμοποιεί τη θεωρία αυτή ως θεωρία νοήματος συμμερίζεται μερικές από αυτές τις θέσεις. Για παράδειγμα, και επικουρικά προς τη θέση 4, θα έπρεπε να πούμε πως είναι *a priori* αληθές για τον ομιλητή ότι, αν δεν ικανοποιούνται αρκετές από τις φ, τότε το *X* δεν υπάρχει. Μόνο αν εκλαμβάνει κανείς την συγκεκριμένη άποψη ως θεωρία νοήματος, και όχι αναφοράς, θα ήταν επίσης *κατ' ανάγκην* αληθές ότι, αν δεν ικανοποιούνται αρκετές από τις φ, τότε το *X* δεν υπάρχει. Σε κάθε περίπτωση, θα πρόκειται για κάτι που γνωρίζει *a priori*. (Η τουλάχιστον θα το γνωρίζει *a priori* δεδομένου ότι γνωρίζει την κατάλληλη θεωρία ονομάτων). Τέλος, διατίθεται ακόμη μια ανάλυση των ταυτοτικών προτάσεων, που ακολουθεί παρόμοια γραμμή. Το ερώτημα παραμένει: είναι κάτι απ' όλα αυτά αληθές; Αν όλα αυτά όντως αληθεύουν, μάς παρέχουν μια ωραία εικόνα αυτού που πραγματικά συμβαίνει. Προτού επιδοθώ σε μία τέτοια συζήτηση αυτών των θέσεων, επιτρέψατε μου να αναφέρω πως, συχνά, όταν οι άνθρωποι προσδιορίζουν ποιές ιδιότητες είναι σχετικές [με τον καθορισμό της αναφοράς ενός όρου], φαίνεται να τις προσδιορίζουν εσφαλμένα. Πρόκειται για ένα μάλλον συγκυριακό μας ελάττωμα, αν και σχετίζεται στενά με τα επιχειρήματα που θα αναπτύξω ενάντια σε αυτή τη θεωρία. Ας αναλογιστούμε το παράδειγμα του Wittgenstein. Ποιές ιδιότητες παρουσιάζει εκείνος ως σχετικές; «Αν πούμε “ο Μωυσής δεν υπήρξε”, αυτό μπορεί να σημαίνει πολλά και διάφορα. Μπορεί να σημαίνει: Οι Ισραηλίτες δεν είχαν έναν αρχηγό όταν βγήκαν από την Αίγυπτο.---- Η: ο αρχηγός τους δεν λεγόταν Μωυσής.---- Η: δεν υπήρξε ένας άνθρωπος που είχε κάνει όλα όσα η Βίβλος αφηγείται για τον Μωυσή...».

Η ουσία εδώ είναι ότι γνωρίζουμε *a priori* ότι, αν η Βιβλική ιστορία είναι ουσιαστικά ψευδής, τότε ο Μωυσής δεν υπήρξε. Έχω ήδη επιχειρηματολογήσει υπέρ της άποψης ότι η Βιβλική ιστορία δεν παρέχει *αναγκαίες* ιδιότητες του Μωυσή, ότι δηλαδή εκείνος θα μπορούσε να έχει ζήσει χωρίς να κάνει κανένα απ' όλα αυτά τα πράγματα. Αυτό που ρωτώ εδώ είναι αν γνωρίζουμε *a priori* το εξής: αν ο Μωυσής υπήρξε, τότε στην πραγματικότητα έκανε μερικά ή τα περισσότερα από αυτά. Είναι όντως αυτό το σμήνος ιδιοτήτων που θα έπρεπε να χρησιμοποιήσουμε εδώ; Υφίσταται σίγουρα μία διάκριση η οποία παραβλέπεται σε επισημάνσεις αυτού του είδους. Η Βιβλική ιστορία θα μπορούσε να ήταν τελείως μυθική, ή θα μπορούσε να ήταν μια ουσιαστικά ψευδής παρουσίαση ενός πραγματικού προσώπου. Στη δεύτερη περίπτωση, μου φαίνεται ότι ένας ερευνητής θα μπορούσε να πει ότι υποθέτει πως, μολονότι ο Μωυσής όντως υπήρξε, τα πράγματα που λέγονται γι' αυτόν στη Βίβλο είναι ουσιαστικά ψευδή. Τέτοια πράγματα συμβαίνουν άλλωστε στο συγκεκριμένο πεδίο ακαδημαϊκής έρευνας. Ας υποθέσουμε ότι κάποιος λέει ότι κανένα μεγάλο ψάρι ή φάλαινα δεν κατάπιε ποτέ κανέναν προφήτη. Έπεται από αυτό, και σε αυτή τη βάση, ότι ο Ιωνάς δεν υπήρξε ποτέ; Φαίνεται λοιπόν να παραμένει το ερώτημα περί του εάν η Βιβλική αφήγηση αποτελεί μια μυθική παρουσίαση ενός προσώπου που στην πραγματικότητα δεν υπήρξε ποτέ ή μια μυθική παρουσίαση ενός πραγματικού προσώπου. Στη δεύτερη περίπτωση, είναι απολύτως φυσικό να πει κανείς ότι, μολονότι ο Ιωνάς όντως υπήρξε, κανείς δεν έκανε τα πράγματα που συνήθως αποδίδονται σε αυτόν. Επιλέγω αυτή την περίπτωση επειδή μολονότι οι μελετητές της Βίβλου γενικώς θεωρούν ότι ο Ιωνάς όντως υπήρξε, υποθέτουν ότι όχι μόνο το γεγονός ότι τον κατάπιε ένα μεγάλο ψάρι αλλά και το γεγονός ότι πήγε στη Νινευή για να κηρύξει τον λόγο του Θεού ή ό,τι άλλο λέγεται στη Βιβλική ιστορία είναι ουσιαστικά ψευδές. Μολαταύτα όμως υπάρχουν λόγοι να θεωρούμε ότι όλα αυτά αφορούσαν έναν πραγματικό προφήτη. Αν είχα το κατάλληλο βιβλίο μαζί μου, θα μπορούσα να αρχίσω να παραθέτω συγκεκριμένα χωρία του: «Ο Ιωνάς, υιός του Αμαθί, ήταν πραγματικός προφήτης, όμως αυτό και αυτό και αυτό και αυτό». Υπάρχουν ανεξάρτητοι λόγοι να θεωρούμε πως όλα αυτά δεν ήταν καθαρά μυθεύματα για έναν φανταστικό χαρακτήρα, αλλά πως αφορούσαν έναν πραγματικό χαρακτήρα.²⁸

²⁸ See, for example,

28 Βλ., για παράδειγμα, L. Ginsberg, *The Five Megilloth and Jonah*, The Jewish Publication Society of America, 1969, σ. 114:

«Ο ‘ήρωας’ αυτής της ιστορίας, ο προφήτης Ιωνάς, υιός του Αμαθί, είναι ένα ιστορικό πρόσωπο ... (όμως) αυτό το βιβλίο δεν είναι ιστορία, αλλά μυθοπλασία». Οι μελετητές συμφωνούν στη θεώρησή τους πως όλες οι λεπτομέρειες που αποδίδονται στον Ιωνά από το βιβλίο είναι μυθικές και μάλιστα πως δεν βασίζονται καν σε ένα υπόστρωμα πραγματικών γεγονότων, πέραν της λιτής δήλωσης ότι πρόκειται περί ενός Εβραίου προφήτη, δήλωση η οποία πολύ δύσκολα θα τον ταυτοποιούσε κατά μοναδικό τρόπο. Ούτε χρειάζεται να *ονομαζόταν* «Ιωνάς (Jonah)» από τους Εβραίους: ο συγκεκριμένος ήχος (‘J’) δεν υπάρχει ως φώνημα στα εβραϊκά και η ιστορική ύπαρξη του Ιωνά είναι ανεξάρτητη από το εάν εμείς γνωρίζουμε το αυθεντικό εβραϊκό του όνομα ή όχι. Το γεγονός ότι *εμείς* τον αποκαλούμε Ιωνά δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί προκειμένου να τον ξεχωρίσουμε χωρίς κυκλικότητα. Τα τεκμήρια για την ιστορικότητα του Ιωνά προέρχονται από μια ανεξάρτητη αναφορά σε αυτόν στο *II Βασιλείς*: τέτοια τεκμήρια θα μπορούσαν όμως να ήταν διαθέσιμα ακόμη και εν τη απουσία της οποιας άλλης αναφοράς όπως αυτή – λ.χ. τεκμήρια ότι όλοι οι εβραϊκοί μύθοι αφορούσαν πραγματικά πρόσωπα. Επιπρόσθετα, η πρόταση ότι ο Ιωνάς είναι ένας μύθος για μια πραγματική προσωπικότητα θα μπορούσε να ήταν αληθής, ακόμη κι αν δεν υπήρχε κανένα τεκμήριο γι' αυτό.

Τα παραδείγματα αυτά θα μπορούσαν να τροποποιηθούν. Ίσως να πιστεύουμε μονάχα ότι η Βίβλος σχετίζει με αυτόν το τάδε και το δείνα. Τούτο εγείρει ένα άλλο πρόβλημα, διότι πώς γνωρίζουμε εμείς σε ποιόν αναφέρεται η Βίβλος; Το ερώτημα περί της δικής μας αναφοράς επιστρέφει έτσι στο ερώτημα περί της αναφοράς στην Βίβλο. Τούτο οδηγεί σε μία συνθήκη που οφείλουμε να διατυπώσουμε ρητά.

(Σ) Για την όποια επιτυχημένη θεωρία, πρέπει να ισχύει η αρχή της μη κυκλικότητας αυτού που μάς παρουσιάζει. Οι ιδιότητες που θα χρησιμοποιηθούν στην εκλογή δεν πρέπει να ενέχουν οι ίδιες τον όρο του αναφέρεσθαι με ένα τρόπο που να είναι εν τέλει αδύνατο να εξαλειφθεί.

Ας δώσω το παράδειγμα μιας περίπτωσης στην οποία η συνθήκη της μη κυκλικότητας (Σ) σαφώς και παραβιάζεται. Η θεωρία των κυρίων ονομάτων που ακολουθεί προέρχεται από τον William Kneale και ένα άρθρο του που καλείται «Τροπικότητα, De Dicto και De Re».²⁹ Νομίζω ότι περιέχει μια σαφή παραβίαση των συνθηκών της μη κυκλικότητας.

Τα συνήθη κύρια ονόματα των ανθρώπων δεν είναι απλώς ετικέτες χωρίς νόημα, όπως υπέθετε ο John Stuart Mill. Μολονότι πράγματι ενδέχεται κανείς να αντλεί κανείς πληροφορία από το γεγονός ότι λέτε ότι ο διασημότερος αρχαίος Έλληνας φιλόσοφος λεγόταν Σωκράτης, είναι προφανώς κοινότοπο να πείτε ότι ο Σωκράτης λεγόταν Σωκράτης· και ο λόγος γι' αυτό είναι απλώς πως κανείς δεν μπορεί να καταλάβει την δική σας χρήση της λέξης «Σωκράτης» στην αρχή της δήλωσής σας, εκτός κι αν γνωρίζει ήδη πως «Σωκράτης» σημαίνει «Το άτομο που καλείται 'Σωκράτης'».³⁰

Εδώ έχουμε μια θεωρία της αναφοράς των κυρίων ονομάτων. «Σωκράτης» σημαίνει απλώς «ο άνδρας που καλείται 'Σωκράτης'». Στην πραγματικότητα, φυσικά, ίσως να γίνεται να καλούνται «Σωκράτης» περισσότεροι του ενός άνθρωποι, καθώς επίσης γίνεται και να αποκαλούν τον ίδιο άνθρωπο «Σωκράτη» μόνο ορισμένοι άνθρωποι και όχι άλλοι. Σίγουρα πρόκειται για μια συνθήκη η οποία υπό ορισμένες περιστάσεις ικανοποιείται κατά μοναδικό τρόπο. Μπορεί σε μια ορισμένη συγκυρία να αποκαλούσα «Σωκράτη» μονάχα έναν άνθρωπο. Ο Kneale λέει πως είναι κοινότοπο να πούμε σε κάποιον ότι ο Σωκράτης ονομαζόταν «Σωκράτης». Τούτο δεν είναι κοινότοπο από καμία άποψη. Ίσως οι αρχαίοι Έλληνες να μην τον αποκαλούσαν «Σωκράτη». Ας πούμε ότι ο Σωκράτης καλείται «Σωκράτης» από εμάς – ή τέλος πάντων από εμένα. Ας υποθέσουμε πως τούτο είναι κοινότοπο. (Με εκπλήσσει το γεγονός πως ο Kneale χρησιμοποιεί τον αόριστο εδώ· είναι αμφίβολο αν οι αρχαίοι Έλληνες όντως τον αποκαλούσαν «Σωκράτη (Socrates)» - το αρχαιοελληνικό όνομα τουλάχιστον προφέρεται διαφορετικά. Θα εξετάσω την ακρίβεια της παραπομπής μου πριν την επόμενη διάλεξη). Ο Kneale παρέχει ένα επιχειρήμα γι' αυτή τη θεωρία. Ο όρος «Σωκράτης» πρέπει να αναλύεται ως «το άτομο που καλείται "Σωκράτης"», διότι πώς αλλιώς μπορούμε να εξηγήσουμε το γεγονός πως είναι κοινότοπο να πληροφορηθούμε ότι ο Σωκράτης καλείται «Σωκράτης»; Σε ορισμένες περιπτώσεις, τούτο είναι μάλλον κοινότοπο.

Υπό την ίδια έννοια, υποθέτω, θα μπορούσατε να εκκινήσετε από μια καλή θεωρία νοήματος της οιασδήποτε έκφρασης στα Ελληνικά και να κατασκευάσετε ένα λεξικό. Για παράδειγμα, μολονότι μπορεί να είναι χρήσιμο για κάποιον να πληροφορηθεί ότι τα άλογα χρησιμοποιούνται σε αγώνες δρόμου, είναι κοινότοπο να του πείτε ότι τα άλογα καλούνται «άλογα». Μόνο αυτό θα μπορούσε να γίνει, όμως, διότι ο όρος «άλογο» σημαίνει στα ελληνικά «τα πράγματα που καλούνται 'άλογα'». Παρομοίως και οποιαδήποτε άλλη έκφραση που θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί στα ελληνικά. Εφόσον είναι κοινότοπο να μάς πουν ότι οι ιερείς καλούνται «ιερείς», «ιερείς» σημαίνει απλά «οι άνθρωποι που καλούνται 'ιερείς'». Είναι φανερό ότι εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με ένα πολύ καλό επιχειρήμα, ούτε λοιπόν και αυτή μπορεί να είναι η μόνη εξήγηση περί του γιατί είναι κοινότοπο να πούμε σε κάποιον ότι ο Σωκράτης καλείται «Σωκράτης». Ας μην διερευνήσουμε τον ακριβή λόγο για τον οποίο συμβαίνει αυτό να είναι κοινότοπο. Φυσικά, οποιοσδήποτε γνωρίζει την χρήση του «καλείται» στα ελληνικά, ακόμη και χωρίς να γνωρίζει τι σημαίνει η πρόταση, γνωρίζει ότι αν η λέξη «κουάρκς» σημαίνει κάτι, τότε η πρόταση «τα κουάρκς καλούνται 'κουάρκς'» θα αποτελεί την έκφραση μιας αλήθειας. Μπορεί να μη γνωρίζει ποια ακριβώς αλήθεια εκφράζει, επειδή δεν γνωρίζει τι είναι ένα κουάρκ. Η γνώση του όμως ότι η πρόταση αυτή αποτελεί την έκφραση μιας αλήθειας δεν έχει και πολλά να κάνει με το νόημα του όρου «κουάρκς».

Μπορεί κανείς να πει «Ο Ιωνάς του βιβλίου δεν υπήρξε ποτέ», όπως ακριβώς ένας άλλος μπορεί να πει «Ο Hitler της Ναζιστικής προπαγάνδας δεν υπήρξε ποτέ». Όπως δείχνει το παραπάνω χωρίο, η χρήση αυτή δεν συμπίπτει με την άποψη του ιστορικού περί του εάν υπήρξε ποτέ ο Ιωνάς. Ο Ginsberg γράφει για τον μη εξειδικευμένο αναγνώστη, υποθέτοντας ότι αυτός θα θεωρήσει τη συγκεκριμένη δήλωση καταννητή.

²⁹ Στο Ernest Nagel, Patrick Suppes και Alfred Tarski, *Logic, Methodology and the Philosophy of Science: Proceedings of the 1960 International Congress*, Stanford University Press, 1962, σσ. 622-33.

³⁰ Στο ίδιο., σσ. 629-30.

Θα μπορούσαμε πραγματικά να μακρηγορήσουμε εδώ. Υπάρχουν πολλά προβλήματα που ανακύπτουν από τέτοιου είδους χωρία. Ο κύριος λόγος που ήθελα να εισαγάγω το συγκεκριμένο χωρίο εδώ είναι όμως ότι η πρόταση του Kneale εκλαμβάνομενη ως θεωρία αναφοράς παρέχει μια σαφή εικόνα παραβίασης της συνθήκης της μη κυκλικότητας.

Κάποιος χρησιμοποιεί το όνομα «Σωκράτης». Πώς υποτίθεται ότι γνωρίζουμε σε ποιόν αναφέρεται; Χρησιμοποιώντας την περιγραφή που μάς παρέχει την σημασία του. Σύμφωνα με τον Kneale, η περιγραφή είναι «ο άνδρας που καλείται 'Σωκράτης'». Κι εδώ, (υποθέτω επειδή αυτό υποτίθεται ότι είναι τόσο κοινότοπο!) δεν μας λέει τίποτα απολύτως. Αν την εκλάβουμε ως θεωρία αναφοράς, φαίνεται πως σε καμία περίπτωση δεν έχουμε να κάνουμε με κάτι τέτοιο. Θέτουμε το ερώτημα: «Σε ποιόν αναφέρεται με τον όρο 'Σωκράτης';». Λαμβάνουμε την απάντηση: «Ε λοιπόν, αναφέρεται στον άνδρα στον οποίο αναφέρεται». Αν αυτό ήταν όλο σε ό,τι αφορά το νόημα ενός κύριου ονόματος, τότε στην πραγματικότητα καμία αναφορά δεν θα μπορούσε ποτέ να επιτελεστεί. Υπάρχει λοιπόν μια συνθήκη που πρέπει να ικανοποιείται· στην περίπτωση της συγκεκριμένης αυτής θεωρίας προφανώς και δεν ικανοποιείται. Το παράδειγμα, σχεδόν εκπληκτικά, χρησιμοποιείται ενίοτε ακόμη και από τον Russell ως περιγραφική σημασία, τουτέστιν: «ο άνδρας που καλείται 'Walter Scott'». Προφανώς αν οι μοναδικές περιγραφικές σημασίες των ονομάτων που μπορούμε να σκεφτούμε είναι της μορφής «ο άνθρωπος που καλείται έτσι κι έτσι», «ο άνδρας που καλείται 'Walter Scott'», «ο άνδρας που καλείται 'Σωκράτης'», τότε ο,τιδήποτε κι αν είναι στην πραγματικότητα αυτή η σχέση του *καλείσθαι*, αυτή ακριβώς είναι που προσδιορίζει την αναφορά και όχι η όποια περιγραφή όπως «ο άνδρας που καλείται 'Σωκράτης'».