ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 9, številka 3, september 2005 · ISSN 1408-2969

KONCEPTUALNA ANALIZA DUHA

Ludwig Wittgenstein

Modra knjiga (prva tretjina)

prevedel Borut Cerkovnik

Citiranje: Ludwig Wittgenstein, »Modra knjiga (prva tretjina)«, *Analiza: časopis za kritično misel* 9, št. 3 (2005): 65–83.

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

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

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Ludwig Wittgenstein
prevedel Borut Cerkovnik

MODRA KNJIGA

Prva tretjina[*]

Kaj je pomen neke besede?

Lotimo se tega vprašanja tako, da najprej vprašamo, kaj je razlaga pomena neke besede; kako izgleda razlaga neke besede?

To vprašanja nam pomaga na analogen način, kakor nam vprašanje "Kako merimo dolžino?" pomaga razumeti vprašanje "Kaj je dolžina?".

Vprašanja "Kaj je dolžina?", "Kaj je pomen?", "Kaj je število ena?" itd. nam povzročajo mentalni krč. Čutimo, da ne moremo – da bi odgovorili na njih – pokazati na nič, pa vendar bi morali pokazali na nekaj. (Soočamo se z enim od velikih izvorov filozofske zmede: zaradi samostalnika iščemo neko stvar, ki mu ustreza.)

Če najprej vprašaš "Kaj je razlaga pomena?", potem ima to dve prednosti. Vprašanje "Kaj je pomen?" v nekem smislu spraviš na trdna tla. Kajti gotovo moraš, da bi razumel pomen besede "pomen", razumeti tudi pomen besedne zveze "razlaga pomena". Grobo rečeno: "Vprašajte, kaj je razlaga pomena, kajti karkoli bo razloženo s tem, bo pomen." Študij gramatike izraza "razlaga pomena" te bo naučil nekaj o gramatiki besede "pomen" in te ozdravil skušnjave, da bi se oziral za kakšnim predmetom, ki bi ga lahko imenoval "pomen".

Kar v splošnem imenujemo "razlage pomena besede", lahko, *zelo grobo*, razdelimo na verbalne in kazalne definicije. Kasneje bomo videli, v kakšnem smislu je ta razdelitev samo groba in provizorična (in da je takšna, je pomembno). Verbalna definicija nas – ko nas vodi od enega do drugega verbalnega izraza – v nekem smislu ne pripelje nikamor. Zdi pa se, da v kazalni definiciji naredimo nek mnogo bolj realen korak k učenju pomena.

Ena težava, na katero naletimo, je, da se za mnogo besed v našem jeziku zdi, da zanje kazalne definicije ne obstajajo; npr. za takšne besede kot "ena", "število", "ne" itd.

Vprašanje: Mora biti kazalna definicija sama razumljena? – Ali kazalna definicija ne more biti razumljena narobe?

Če takšna definicija razloži pomen besede, gotovo ne more biti bistveno, da bi moral to besedo slišati že kdaj prej. Posel kazalne definicije je, da ji *da* pomen. Razložimo si potem besedo "tove"[1] s tem, da pokažemo na svinčnik in rečemo

[*] Prevedeno po Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford: Basil Blackweel, 1975, str. 1-23. Vse opombe so prevajalčeve.

[1] Fiktivno angleško besedo "tove" si lahko brez težav zamislimo tudi kot fiktivno slovensko besedo, zato *je* na tem mestu prevod "enak originalu".

"To je tove". (Namesto "To je tove" bi lahko rekel tudi: "To se imenuje 'tove'." To poudarjam, da bi enkrat za vselej odstranil zamisel, da besede kazalne definicije predicirajo nekaj o tem, kar definiramo z njimi; zamenjava stavka:[2] "To je rdeče," ki nečemu pripisuje rdečo barvo, s kazalno definicijo: "To se imenuje 'rdeče'.") Kazalno definicijo "To je tove" lahko sedaj interpretiramo na vse mogoče načine. Podal bom nekaj takšnih interpretacij in pri tem uporabil slovenske[3] besede z uveljavljeno rabo. Navedeno definicijo lahko potem interpretiramo tako, da pomeni:

"To je svinčnik",

"To je okroglo",

"To je les",

"To je eno",

"To je trdo" itd. itd.

Temu argumentu bi lahko kdo ugovarjal s tem, da vse te interpretacije predpostavljajo še en drug besedni jezik. In ta ugovor je smiseln, če z "interpretacija" menimo samo "prevajanje v besedni jezik". – Naj podam nekaj namigov, ki bi lahko to pojasnili. Vprašajmo se, kaj je naš kriterij, ko rečemo, da je nekdo kazalno definicijo interpretiral na določen način. Predpostavimo, da sem nekemu Slovencu podal sledečo kazalno definicijo: "To je tisto, kar Nemci imenujejo 'Buch'." Potem bo Slovencu, vsaj v veliki večini primerov, prišla na misel slovenska beseda "knjiga". Rečemo lahko, da je "Buch" interpretiral tako, da pomeni "knjiga". Drugače bo, če npr. pokažemo na neko stvar, ki *je* ni videl še nikoli prej, in rečemo: "To je banjo." Mogoče mu bo potem prišla na misel beseda "kitara" ali pa mogoče sploh nobena beseda, ampak podoba *[image]* kakšnega podobnega inštrumenta; ali pa mu morda na misel ne bo prišlo sploh nič. Predpostavimo nadalje, da mu ukažem: "Sedaj med temi predmeti izberi banjo." Če izbere to, kar imenujemo "banjo", bi lahko rekli: "Besedo 'banjo' je interpretiral pravilno." če izbere kakšen drug inštrument, pa bi lahko rekli: "Besedo 'banjo' je interpretiral tako, da pomeni 'inštrument s strunami'."

Rečemo "Besedo 'banjo' je interpretiral tako ali drugače" in se nagibamo k domnevi, da je poleg dejanja izbire izvedel še določeno dejanje interpretacije.

Naš problem je analogen sledečemu:

Če nekomu ukažem "S tega travnika mi prinesi rdečo cvetlico", kako naj ve, kakšno cvetlico naj mi prinese, ko pa sem mu podal samo *besedo?*

Odgovor, ki bi ga lahko kdo najprej predlagal, je, da oni, ki je šel iskat rdečo cvetlico, v svojem duhu *[mind]* nosi neko rdečo podobo in jo primerja s

[2] Angleški "sentence" prevajam s "stavek", "proposition" pa s "propozicija". Če bi Wittgenstein predaval v nemščini, bi za angleški "sentence" uporabljal nemški "Satzzeichen", za "proposition" pa "Satz". Tako moramo "stavek" v pričujočem prevodu razumeti kot neinterpretiran stavčni znak, "propozicija" pa kot interpretiran (vsaj domnevno smiselni) stavek, ne pa kot vsebino takšnega stavka, kakor je običaj v sodobnih učbenikih logike.

[3] V prevodu so vsa mesta, kjer v izvirniku nastopa "english" v različnih oblikah, prevedena s "slovensko" v različnih oblikah.

cvetlicami, da bi videl, katera od njih ima barvo te podobe. No, takšen način iskanja obstaja, pri tem pa sploh ni bistveno, da je podoba, ki jo uporabimo, mentalna. Ta proces bi dejansko lahko bil sledeč: s seboj vzamem tabelo, na kateri so prirejena imena in barvni kvadratki. Ko slišim ukaz "Prinesi mi itd.", grem s prstom po tabeli od besede "rdeče" do določenega kvadratka, potem pa krenem iskat cvetlico, ki ima isto barvo kot ta kvadratek. Vendar to ni niti edini niti običajni način iskanja. Krenemo, oziramo se naokoli, stopimo proti cvetlici in jo odtrgamo, ne da bi jo primerjali s čimerkoli. Da bi videl, da je proces uboganja ukaza lahko takšen, obravnavaj ukaz "*Predstavljaj si* rdeč madež". V tem primeru nisi v skušnjavi, da bi mislil, da si si, *preden* si ubogal ta ukaz, moral predstavljati rdeč madež, ki bi ti služil kot vzorec za rdeči madež, ki si si ga moral predstavljati po tem ukazu.

Zdaj bi lahko vprašal: ali, preden ukaz ubogamo, besede *interpretiramo?* In v nekaterih primerih boš ugotovil, da počneš nekaj, kar bi lahko imenovali interpretiranje pred uboganjem, v nekaterih primerih pa ne.

Zdi se, da obstajajo *neki določeni* mentalni procesi, ki so povezani z delovanjem jezika, procesi, ki so takšni, da lahko jezik funkcionira samo z njihovo pomočjo. S tem mislim procesa razumevanja in menjenja [*meaning*]. Znaki našega jezika se brez teh mentalnih procesov zdijo mrtvi; in lahko bi se zdelo, da je edina funkcija znakov, da sprožijo takšne procese in da so le-ti tiste stvari, ki bi nas v resnici morale zanimati. Tako se boš, če te vprašajo, kakšna je relacija med imenom in stvarjo, ki jo le-to imenuje, nagibal k odgovoru, da je ta relacija psihološka, in nemara, ko to porečeš, pomisliš zlasti na mehanizem asociacije. – V skušnjavi smo, da mislimo, da delovanje jezika sestoji iz dveh delov; iz nekega anorganskega dela, rokovanja z znaki, in iz nekega organskega dela, ki ga lahko imenujemo razumevanje teh znakov, menjenje teh znakov, interpretacija teh znakov, mišljenje. Za te zadnje dejavnosti se zdi, da se vršijo v neki čudni vrsti medija, v duhu; mehanizem duha, katerega naravo, tako se zdi, ne razumemo popolnoma, pa lahko doseže učinke, ki jih ne bi mogel doseči noben materialni mehanizem. Tako se lahko npr. misel (ki je takšen mentalni proces) ujema ali ne ujema z realnostjo; sposoben sem pomisliti na človeka, ki ni navzoč; sposoben sem si ga predstavljati, 'ga meniti' v kakšni opazki o njem, četudi je tisoče milj stran ali celo mrtev. "Kakšen čuden mehanizem," bi "lahko kdo rekel, "mora biti mehanizem želetja [wishing], če si lahko želim nekaj, kar se ne bo nikoli zgodilo."

Obstaja pa pot, kako se lahko vsaj deloma izognemo okultnemu videzu miselnih procesov, in to je, da v teh procesih vsako delovanje domišljije nadomestimo z dejanji pogleda na realne predmete. Tako se lahko vsaj v določenih primerih zdi bistveno, da bi moral, ko z razumevanjem slišim besedo "rdeče", pred svojim očesom duha [*mind's eye*] imeti neko rdečo podobo. Toda zakaj naj ne bi, namesto da bi si predstavljal rdeč madež, pogledal rdečega koščka papirja? Ta vizualna podoba bi bila samo bolj živa. Predstavljaj si človeka, ki v svoji torbi stalno nosi košček papirja, na katerem so imena barv prirejena barvnim madežem. Morda porečeš, da bi bilo takšno tabelo vzorcev nadležno nositi s seboj in da namesto tega vedno uporabljamo mehanizem asociacije. To pa je

nerelevantno; in v mnogih primerih celo ni resnično. Če ti je, na primer, ukazano, da moraš narisati nek določen odtenek modre, ki se imenuje “berlinsko modrilo”, potem bi morda moral uporabiti tabelo, ki bi te vodila od besede “berlinsko modrilo” k vzorcu barve, ki bi služil kot tvoj izvod.

Za naš namen bi lahko vsak proces predstavljanja brez težav nadomestili s procesom gledanja predmeta ali pa s slikanjem, risanjem ali modeliranjem; vsak proces govorjenja s” samim seboj pa s procesom glasnega govorjenja ali pisanja.

Frege se je posmehoval formalistični koncepciji matematike, ko je rekel, da formalisti nepomembno, znake, zamenjujejo s pomembnim, s pomenom. Gotovo bi kdo želel reči, da se matematiki ne ukvarjajo s črticami na koščku papirja. Fregejevo idejo lahko izrazimo takole: če bi bile propozicije matematike samo kombinacije črtic, bi bile mrtve in skrajno nezanimive, vendar očitno imajo neke vrste življenje. In isto lahko seveda rečemo o vsaki propoziciji: Brez smisla ali brez misli bi bila propozicija neka skrajno mrtva in trivialna stvar. In nadalje, zdi se jasno, da nikakršno dodajanje anorganskih znakov propozicije ne more oživeti. In sklep, ki ga kdo potegne iz tega, je, da je tisto, kar mora biti dodano tem mrtvim znakom, da bi iz njih napravili živo propozicijo, nekaj nematerialnega, ki se v svojih lastnostih razlikuje od vseh golih znakov.

Če pa bi vendarle morali imenovati karkoli, kar je življenje znaka, potem bi morali reči, da je to njegova *uporaba.*

Če je pomen znaka (grobo rečeno: to, kar je pri znaku pomembno) neka podoba, ki nastane v naših duhovih, ko ta znak vidimo ali slišimo, potem naj naprej privzamemo pravkar opisano metodo, po kateri to mentalno podobo nadomestimo s kakršnimkoli vidnim zunanjim predmetom, npr. z naslikano ali modelirano podobo. Zakaj naj bi bil potem napisan znak skupaj s to naslikano podobo živ, če pa je bil napisan znak sam mrtev? – Dejansko, brž ko pomisliš na to, da nadomestiš mentalno podobo z. recimo, naslikano podobo, in brž ko ta podoba s tem izgubi okulten značaj, se več ne zdi, da bi podoba stavku dajala kakršnokoli življenje. (Saj je bil dejansko ravno okultni značaj mentalnega procesa tisti, ki si ga potreboval za svoj namen.)

To napako, ki smo ji podvrženi, bi lahko izrazili takole: Iščemo uporabo nekega znaka, toda iščemo jo, kakor da bi bila predmet, ki *eksistirati hkrati* [*co-existing*] s tem znakom. (Eden od razlogov za to napako je spet ta, da iščemo “stvar, ki ustreza samostalniku”.)

Znak (stavek) dobi svoj pomen iz sistema znakov, iz jezika, ki mu pripada. Grobo rečeno: razumeti stavek pomeni razumeti jezik.

Lahko rečemo, da stavek živi kot del jezikovnega sistema. V skušnjavi pa smo, da si to, kar daje stavku življenje, predstavljamo kot nekaj v okultni sferi, ki spremlja stavek. Toda ne glede na to, kaj ga spremlja, bi to bilo za nas samo še en znak.

Na prvi pogled se zdi, da mišljenju daje njegov svojski značaj to, da je neka veriga mentalnih stanj, in zdi se, da so tisto, kar je pri mišljenju čudno in težko

razumeti, procesi, ki se zgodijo v mediju duha, procesi, ki so možni samo v tem mediju. Sama po sebi se nam vsiljuje primerjava mentalnega medija s protoplazmo celice, recimo amebe. Opazujemo določena delovanja amebe, to, kako se hrani z raztezanjem okončin, kako se razcepi v podobni celici, od katerih vsaka zraste in se obnaša kot izvirna celica. Govorimo "o tem, kakšno čudno naravo mora imeti protoplazma, da bi delovala na ta način", in nemara porečemo, da se noben fizikalni mehanizem ne bi mogel obnašati na ta način in da mora biti mehanizem amebe mehanizem neke popolnoma drugačne vrste. Na enak način smo v skušnjavi, da rečemo: "Mehanizem duha mora biti najbolj posebne vrste, da bi bil sposoben početi to, kar počne duh." Tu pa delamo dve napaki. Kajti tisto, kar *nam* je bilo pri misli in mišljenju čudno, sploh ni bilo to, da ima nenavadne učinke, ki jih še nismo bili sposobni razložiti (vzročno). Z drugimi besedami, naš problem ni bil naravosloven; temveč neka zmedenost, ki smo jo občutili kot problem.

Predpostavimo, da smo na temelju psiholoških raziskav poskušali proizvesti nek model duha, model, ki bi, kakor bi lahko rekli, razložil navedeno delovanje duha. Ta model bi bil del psihološke teorije na ta način, kakor je lahko mehaničen model etra del teorije elektrike. (Mimogrede, takšen model je vedno del *simbolizma* teorije. Njegova prednost bi lahko bila v tem, da ga lahko dojamemo na prvi pogled in si ga z lahkoto zapomnimo. Rečeno je bilo, da model v nekem smislu odene to čisto teorijo; da ta *gola* teorija sestoji iz stavkov ali enačb. To moramo kasneje pobliže raziskati.)

Morda bi ugotovili, da bi takšen model duha, če bi hotel razložiti opazovane mentalne dejavnosti, moral biti zelo kompliciran in težaven; in na tej osnovi bi morda duh imenovali čudna vrsta medija. Vendar nas ta aspekt duha ne zanima. Problemi, do katerih morda pripelje, so psihološki problemi, metoda njihove rešitve pa je metoda naravoslovja.

Če se torej ne ukvarjamo z vzročnimi povezavami, potem imamo dejavnosti duha kakor na dlani. In če nas vznemirja narava mišljenja, je zbeganost, ki smo jo napačno interpretirali kot zbeganost glede narave medija, zbeganost, ki je povzročena z mistifirajočo uporabo našega jezika. Ta vrsta napake se v filozofiji znova in znova ponavlja; npr. ko smo zbegani glede narave časa, ko se nam čas zdi *čudna stvar*. V še večji skušnjavi smo, da mislimo, da imamo tukaj opraviti s skritimi stvarmi, z nečim, kar lahko vidimo od zunaj, v kar pa ne moremo pogledati. Vendar pa se ne primeri nič takšnega. Kar hočemo vedeti, niso nobena nova dejstva o času. Vsa dejstva, s katerimi se ukvarjamo, imamo kakor na dlani. Uporaba samostalnika "čas" pa je tista, ki nas bega. Če pogledamo gramatiko te besede, se nam to, da naj bi si človek zamišljal božanskost časa, ne zdi nič manj presenetljivo kot to, da bi si človek zamišljal božanskost negacije ali disjunkcije.

Zavajajoče je torej govoriti o mišljenju kot o neki' "mentalni dejavnosti". Lahko rečemo, da je mišljenje bistveno neka dejavnost operiranja z znaki. Ta dejavnost je izpeljana z roko, ko mislimo pišoč; z usti in grlom, ko mislimo govoreč; v primeru, ko mislimo, predstavljajoč si znake ali slike, pa vam ne morem navesti nobenega *agensa*, ki misli. Če tedaj rečeš, da v takšnih primerih misli duh, potem

bom naredil samo to, da bom tvojo pozornost speljal na dejstvo, da uporabljaš metaforo, da je duh tukaj agens v drugačnem smislu kot v tistem, v katerem lahko o roki rečemo, da je agens pri pisanju.

Če govorimo o mestu, kjer se vrši mišljenje, imamo pravico reči, da je to mesto papir, na katerega pišemo, ali usta, ki govorijo. Če pa kot o mestu misli govorimo o glavi ali možganih, potem uporabljamo izraz "mesto mišljenja" v nekem drugem smislu. Raziščimo razloge za to, da glavo imenujemo mesto mišljenja. Naš namen ni, da bi kritizirali to izrazno obliko ali da bi pokazali, da ni primerna. Kar moramo storiti, je: razumeti funkcioniranje tega izraza, njegovo gramatiko, npr. videti, kakšno zvezo ima ta gramatika z gramatiko izraza "mislimo s svojimi usti" ali "mislimo s svinčnikom na kosu papirja".

Nemara je glavni razlog za to, da se tako močno nagibamo k temu, da kot o mestu naših misli govorimo o glavi, ta: ker poleg besed, ki označujejo (telesne) dejavnosti, kot sta pisanje, govorjenje itd., eksistirata tudi besedi "mišljenje" in "misel", iščemo dejavnost, ki se od navedenih dejavnosti sicer razlikuje, jim je pa analogna – ta dejavnost naj bi ustrezala besedi "mišljenje". Če imajo besede v našem običajnem jeziku *prima facie* analogne gramatike, se nagibamo k temu, da jih poskušamo interpretirati analogno; tj., da poskušamo napraviti analogijo, ki bi skoz in skoz držala. – Pravimo: "Misel ni isto kot stavek; kajti angleški in francoski stavek, ki sta si popolnoma različna, lahko izražata isto misel." In sedaj, kot da stavki *nekje* so, iščemo mesto za misel. (Kakor da bi v nasprotju z mesti različnih koščkov lesa – mesti kraljev različnih šahovskih garnitur – iskali mesto kralja, ki se ravna po šahovskih pravilih.) – Pravimo: "Misel je gotovo *nekaj*, **ni nič," in vse, kar lahko kdo na to odgovori, je, da ima beseda "misel" svojo *uporabo*, ki je popolnoma druge vrste kot uporaba besede "stavek".**

Ali to sedaj pomeni, da je nesmiselno govoriti o nekem mestu, kjer se vrši misel? Gotovo ne. Ta besedna zveza je smiselna, če ji damo smisel. Če torej rečemo "Misel se vrši v naših glavah", kaj je smisel te besedne zveze, če jo trezno razumemo? Predpostavljam, da je njen smisel ta, da določeni fiziološki procesi ustrezajo našim mislim na ta način, da če poznamo [know] to korespondenco, lahko misli najdemo z opazovanjem teh procesov. Toda v kakšnem smislu lahko za te fiziološke procese rečemo, da ustrezajo mislim, in v kakšen smislu lahko za nas same rečemo, da misli pridobimo z opazovanjem možganov?

Predpostavljam, da si predstavljamo, da mora biti ta korespondenca verificirana eksperimentalno. Zamislimo si takšen eksperiment v surovem stanju. Eksperiment je v tem, da opazujemo možgane, medtem ko poskusna oseba *[subject]* misli. In sedaj morda misliš, da je razlog, zaradi katerega bo moja razlaga spodletela, ta, da seveda eksperimentator misli poskusne osebe pridobi samo *posredno*, tako da so mu izrečene, tako da mu jih poskusna oseba *izrazi* na ta ali oni način. To težavo pa bom odstranil s tem, da privzemam, da je poskusna oseba hkrati eksperimentator, ki opazuje svoje lastne možgane, recimo s pomočjo ogledala. (Surov značaj tega opisa na noben način ne zmanjšuje moči navedenega argumenta.)

Potem te vprašam: opazuje poskusna oseba (eksperimentator) eno ali dve stvari?

(Ne reci, da opazuje eno stvar hkrati od znotraj in od zunaj; kajti s tem težava ne bo odstranjena. O znotraj in zunaj bomo govorili kasneje.) Poskusna oseba (eksperimentator) opazuje korelacijo med dvema fenomenoma. Enega od teh nemara imenuje *misel.* Ta morda sestoji iz neke verige podob, organskih občutkov, ali pa po drugi strani iz neke verige različnih vizualnih, taktilnih in mišičnih izkustev, ki jih ima pri pisanju ali izgovarjanju nekega stavka. – Drugo iskustvo je v tem, da nekdo vidi delo svojih možganov. Oba fenomena lahko korektno imenujemo "izraz misli"; da pa bi se izognili zamenjavi, je bolje, da vprašanje "Kje se vrši misel sama?" zavrnemo kot nesmiselno. Če pa vendarle uporabljamo izraz "misel se vrši v glavi", potem smo temu izrazu njegov pomen dali z opisom izkustva, ki bi upravičil *hipotezo,* da se misel vrši v naših glavah; z opisom izkustva, ki bi ga želeli imenovati "opazovanje misli v naših možganih".

Zlahka pozabljamo, da je beseda "mesto" uporabljena v mnogo različnih smislih in da obstaja mnogo različnih vrst izjav o stvari, ki jo lahko v posameznem primeru v skladu s splošno rabo imenujemo specifikacija mesta te stvari. Tako je bilo za vidni prostor rečeno, da je njegovo mesto v naši glavi; in jaz mislim, da je kdo prišel v skušnjavo, da to reče, deloma zaradi gramatikalnega napačnega razumevanja.

Lahko rečem "V mojem vidnem polju vidim podobo drevesa desno od podobe stolpa" ali "Podobo drevesa vidim v sredini vidnega polja". In sedaj se nagibamo k temu, da vprašamo: "In kje vidiš vidno polje?" Če je sedaj ta "kje" mišljen kot vprašanje po mestu v istem smislu, kakor smo navedli mesto podobe drevesa, bi te opozoril na dejstvo, da temu vprašanju še nisi dal smisla; to je, da si nadaljeval z neko gramatikalno analogijo, ne da bi to analogijo podrobno razvil.

Ko sem rekel, da je ideja, da se vidno polje nahaja v naših možganih, nastala iz nekega gramatikalnega napačnega razumevanja, s tem nisem hotel reči, da takšni specifikaciji mesta ne bi mogli dati smisla. Z lahkoto bi si npr. lahko predstavljali izkustvo, ki bi ga opisali s takšno izjavo. Predstavljaj si, da smo si ogledovali neko skupino stvari v tej sobi in ko smo si jih ogledovali, je bila v naše možgane vstavljena sonda in izkazalo se je, da če je konica sonde dosegla določeno točko v naših možganih, je bil s tem uničen določen delček našega vidnega polja. Na ta način bi lahko točke naših možganov priredili točkam vizualne podobe, to pa bi nas lahko pripravilo do tega, da rečemo, da se je vidno polje nahajalo [was *seated]* na tem in tem mestu v naših možganih. In če bi sedaj postavili vprašanje "Kje vidiš podobo te knjige?", potem bi se odgovor lahko glasil "Desno od tega svinčnika" ali "V levem delu mojega vidnega polja" (kakor zgoraj) ali pa tudi "Tri palce za mojim levim očesom".

Kaj pa, če bi kdo rekel: "Lahko ti jamčim, da vizualno podobo občutim dva palca za svojo nosnico." – Kaj naj bi mu odgovorili? Naj bi rekli, da ni govoril resnice ali da takšen občutek ne more obstajati. Kaj pa, če nas vpraša: "Poznate vse občutke, ki obstajajo? Od kod veste, da takšen občutek ne obstaja?"

Kaj če nam bajaličar pove, da, ko drži bajalico, *čuti,* da je voda pet čevljev pod površjem, ali da *čuti,* da je zmes bakra in zlata pet čevljev pod površjem? Predpostavimo, da na naše dvome odgovori: "Dolžino lahko oceniš, ko jo vidiš.

Zakaj ne bi mogel imeti drugačnega načina za njeno ocenjevanje?"

Če razumemo idejo takšne ocene, si bomo prišli na jasno glede narave naših dvomov o izjavah bajaličarja; in tudi o izjavah tistega, ki je rekel, da je vizualno podobo čutil za svojim nosom.'

Obstaja izjava "Ta svinčnik je dolg pet palcev" in izjava "Čutim, da je ta svinčnik dolg pet palcev", moramo pa si priti na jasno glede relacije, ki obstaja med gramatiko prve in gramatiko druge izjave. Na izjavo "V svojih roki čutim, da je voda tri čevlje pod površjem" bi hoteli odgovoriti: "Ne vem, kaj to *pomeni."* Bajaličar pa bi nam rekel: "Gotovo veš, kaj pomeni. Veš, kaj pomeni 'tri čevlje pod površjem', in veš, kaj pomeni 'čutim'." Jaz pa bi mu odgovoril: Vem, kaj beseda pomeni v *določenih kontekstih.* Tako besedno zvezo "tri čevlje po površjem" razumem, recimo, v zvezah "Merjenje je pokazalo, da voda teče tri čevlje pod površjem", "Če bomo kopali tri metre globoko, bomo naleteli na vodo", "Voda je na oko globoka tri metre". Uporaba izraza "občutek v rokah, da je voda tri metre pod površjem" pa mi mora biti še razložena.

Bajaličarja bi lahko vprašali: "Kako si se naučil pomena besede 'trije čevlji'?" Predpostavljamo, da s tem, da ti je nekdo pokazal takšne dolžine, da jih je izmeril in podobno. Pa te je kdo naučil govoriti tudi o občutku, da je voda tri čevlje pod površjem, recimo o občutku v tvojih rokah? Kajti če te ni, na podlagi česa besedo 'trije čevlji' povezuješ z občutkom v tvojih rokah?" Predpostavimo, da smo dolžine ocenjevali na oko. nikoli pa dolžine nismo izmerili. Kako bi lahko ocenili dolžino v palcih s tem, da jo izmerimo? Tj., kako lahko interpretiramo izkustvo merjenja v palcih? Vprašanje je: Kakšna zveza obstaja med, recimo, nekim taktilnim občutkom in izkustvom merjenja predmeta z metrom? Ta zveza nam bo pokazala, kaj pomeni "čutiti, da je stvar dolga šest palcev". Predpostavimo, da je bajaličar rekel: "Nikoli se nisem naučil povezovati globine vode pod površjem z občutki v moji roki, toda ko imam določen občutek napetosti v svojih rokah, se v mojem duhu pojavijo besede 'trije čevlji'." Odgovorili bi mu: "To je čisto v redu razlaga tega, kar meniš s 'čutiti, da globina znaša tri čevlje', in tvoja izjava, da to čutiš, ne bo imela niti več niti manj pomena kot tvoja razlaga, ki si jo podal zanjo. In če izkustvo kaže, da se dejanska globina vode vselej sklada z besedami *'n* čevljev', ki vstopijo v tvoj duh, bo tvoje izkustvo zelo uporabno za določevanje globine vode." – Vidiš pa, da je moral biti pomen besed "Čutim, da je voda na globini *n* čevljev" razložen; ta pomen ni bil znan, ko je bil znan pomen besed '*n* čevljev' v običajnem smislu (tj. v običajnih kontekstih). – Ne pravimo, da ta, ki nam pravi, da čuti vizualno podobo dva palca za nosnico, laže ali govori nesmisel. Pravimo pa, da ne razumemo pomena takšne besedne zveze. Le-ta kombinira znane besede, vendar jih kombinira na način, ki ga še ne razumemo. Gramatika te besedne zveze nam mora biti še razložena.

Pomembnost tega, da raziščemo odgovor bajaličarja, je v dejstvu, da pogosto mislimo, da smo neki izjavi P dali pomen zgolj s tem, da smo zatrdili *"Čutim* (oziroma verjamem), da se P primeri". (Kasneje bomo govorili o stališču prof. Hardyja, da je Goldbachov teorem propozicija, ker lahko verjame, da je

resničen.)[4] Rekli smo že, da s tem, da zgolj razložimo pomen besed "trije čevlji" na običajen način, še nismo razložili pomena besedne, zveze "čutiti, da je voda tri čevlje itd.". Nadalje, teh težav ne bi smeli občutiti, če bi bajaličar povedal, da se je *naučil* oceniti globino vode, recimo s tem, da je vsakokrat, ko je imel nek določen občutek, kopal za vodo in na ta način povezal tovrstne občutke z *merjenji* globine. Sedaj moramo raziskati relacijo med procesom *naučiti se oceniti* in dejanjem ocenjevanja. Pomembnost te raziskave je v tem, da se nanaša na relacijo med učenjem pomena neke besede in uporabljanjem te besede. Oziroma, splošneje v tem, da pokaže različne možne relacije med nekim danim pravilom in njegovo aplikacijo.

Obravnavajmo proces ocenjevanja dolžine na oko: Skrajno pomembno je, da uvidite, da obstaja velika množica različnih procesov, ki jih imenujemo "ocenjevanje na oko". Obravnavaj sledeče primere:

(1) Nekdo vpraša: "Kako si ocenil višino te stavbe?" Odgovorim: "Ima štiri nadstropja; predpostavljam, da je vsako nadstropje visoko približno petnajst čevljev; torej mora biti stavba visoka približno šestdeset čevljev."

(2) V drugem primeru: "Približno vem, kako je videti jard s te razdalje; torej mora biti to dolgo približno štiri jarde."

(3) Ali tudi: "Lahko si predstavljam, da bi visok človek segal do te točke; torej mora biti ta točka približno šest čevljev nad tlemi."

(4) Ali: "Ne vem; videti je ravno kot en jard."

Verjetno nas zadnji primer zbega. Če vprašaš "Kaj se je zgodilo v tem primeru, ko je ta človek ocenil to dolžino?", potem se korektni odgovor morda glasi: "*Pogledal* je to stvar in *rekel* 'Videti je dolga en jard'." To je morda vse, kar se je zgodilo.

Prej smo rekli, da nas odgovor bajaličarja ne bi zmedel, če bi nam povedal, da se je *naučil*, kako oceniti globino. Naučiti se oceniti pa lahko sedaj, na splošno povedano, vidimo v dveh različnih relacijah z dejanjem ocenjevanja; bodisi kot vzrok fenomena ocenjevanja bodisi kot nekaj, kar nam priskrbi pravilo (tabelo, karto ali kakšno takšno stvar), ki ga uporabljamo, ko ocenjujemo.

Predpostavimo, da nekoga učim uporabo besede "rumeno", tako da znova in znova pokažem na rumeni madež in izgovarjam omenjeno besedo.

Ob drugi priložnosti ga pripravim do tega, da tisto, česar se je naučil, aplicira, tako da mu ukažem: "Iz te vreče izberi rumeno žogo." Kaj se je zgodilo, ko je ubogal moj ukaz. Pravim: "Morebiti prav to: slišal je moje besede in vzel rumeno

[4] Ta obljuba – vsaj v Wittgensteinovih predavanjih, ki so bila zapisana v obliki *Modre knjige* – ni bila izpolnjena. Vendar je v rokopisih iz let 1932/33, ki jih je naslovil *Filozofska gramatika*, razmišljal o "verjetju v Goldbachov teorem". Omenjeni odlomek je postal tudi del usedline njegovih filozofskih raziskovanj in nastopa v § 578 *Filozofskih raziskav:* "Vprašaj se: Kaj pomeni *verjeti* Goldbachov stavek? V čem je to verjetje? V nekem občutku sigurnosti, ko ta stavek izgovorimo, slišimo ali mislimo? (To nas ne zanima.) in kaj so razpoznavni znaki tega občutka? Saj vendar ne vem niti tega, v kolikšni meri lahko ta stavek sam izzove ta občutek. (...) Rad bi vprašal: Kako to verjetje sega v ta stavek? Poglejmo, kakšne posledice ima to verjetje, kam nas pripelje. 'Pripelje me do iskanja dokaza tega stavka.' – Dobro, sedaj pa poglejmo še to, v čem pravzaprav sestoji tvoje iskanje! Potem bomo vedeli, kakšno zvezo ima z verjetjem v ta stavek sam."

žogo iz vreče.” Sedaj bi se ti morda nagibal k temu, da to morebiti ne bi moglo biti vse; in *vrsta* stvari, ki bi jo predlagal, je, da si je, ko je *razumel* ukaz, predstavljal nekaj rumenega in potem izbral žogo v skladu s svojo podobo. Da bi videl, da to ni *nujno,* se spomni na to, da bi mu lahko podal ukaz “Predstavljaj si rumen madež”. Bi se tedaj še vedno nagibal k domnevi, da si on najprej predstavlja rumen madež, toliko da bi *razumel* moj ukaz, potem pa si predstavlja rumen madež, ki se sklada s prvim? (Ne rečem, da to ne bi bilo mogoče. S tem se samo neposredno pokaže, da ni treba, da se to zgodi. To, mimogrede, ponazarja metodo filozofije.)

Če nas kdo uči pomena besede “rumeno”, tako da nam poda neke vrste kazalno definicijo (neko pravilo rabe te besede), potem lahko to poučevanje pogledamo na dva različna načina.

A. Poučevanje je dril. Ta dril povzroči, da rumeno podobo, rumene stvari, asociiramo z besedo “rumeno”. Tako bi lahko beseda “rumeno”, ko sem ukazal “Iz te vreče izberi rumeno žogo”, oživila neko rumeno podobo ali nek občutek prepoznanja, ko bi ta oseba vrgla oko na rumeno žogo. Za navedeni dril poučevanja bi lahko v tem primeru rekli, da je izgradil nek psihičen mehanizem. To pa bi vendarle bila samo hipoteza oziroma, drugače rečeno, metafora. Proces poučevanja bi lahko *primerjali* z inštaliranjem električne povezave med stikalom in žarnico. Vzporednica s tem, da se ta povezava pokvari oziroma da odpove, bi potem bilo nekaj, kar imenujemo pozabljenje *[forgetting^* razlage oziroma pomena besede. (O pomenu besedne zveze “pozabiti pomen neke besede” moramo še govoriti.)

Kolikor to poučevanje povzroči navedeno asociacijo, občutek prepoznanja itd. itd., je *vzrok* fenomena razumevanja, uboganja itd.; in hipoteza je, da naj bi bil ta proces poučevanja potreben, da bi povzročil te učinke. V tem smislu si je mogoče zamisliti, da bi se lahko *vsi* ti procesi razumevanja, uboganja itd. zgodili, ne da bi kdo to osebo sploh kdaj učil jezika. (To je prav zdaj videti skrajno paradoksalno.)

B. Poučevanje nam je morda priskrbelo neko pravilo, ki je samo vključeno v procese razumevanja, uboganja itd.; “vključeno” pa pomeni, da izraz tega pravila tvori del teh procesov.

Razlikovati moramo med tem, kar bi lahko imenovali “proces, ki *se sklada z* nekim pravilom”, in tem, kar imenujemo “proces, ki vključuje neko pravilo” (v zgornjem smislu).

Vzemi primer: Nekdo me uči kvadrirati kardinalna števila; napiše vrsto

1 2 3 4

in me prosi, da jih kvadriram. (Tudi v tem primeru bom vse procese, ki se dogajajo “v duhu”, nadomestil s procesi računanja na papirju.) Predpostavi, da pod prvo vrsto števil napišem:

1 4 9 16.

Kar sem napisal, se sklada s splošnim pravilom kvadriranja; očitno pa se sklada

tudi s poljubnim številom drugih pravil; in z nobenim od teh se ne sklada bolj kot s katerimkoli drugim. V tem smislu, v katerem smo prej govorili o pravilu, ki je vključeno v nek proces, v ta proces ni bilo vključeno *nobeno* pravilo. Predpostavimo, da sem, da bi prišel do svojih rezultatov, računal 1 × 1, 2 × 2, 3 × 3, 4 × 4 (to je, v tem primeru sem račune zapisal); to bi se lahko spet skladalo s poljubnim številom pravil. Po drugi strani pa predpostavimo, da sem, da bi prišel do svojih rezultatov, zapisal to, kar bi lahko imenoval "pravilo kvadriranja", recimo v algebrajski obliki. V tem primeru je bilo to pravilo v nekem smislu vključeno na način, kakor ni bilo vključeno nobeno drugo pravilo.

Rekli bomo, da je pravilo *vključeno v* razumevanje, uboganje itd., če, kakor bi se rad izrazil, simbol tega pravila tvori del računa. (Ker se ne zanimamo za to, kje se vršijo procesi mišljenja in računanja, si lahko za naš namen predstavljamo, da je računanje izpeljano izključno na papirju. Ne ukvarjamo se z razliko: notranje, zunanje.)

Značilen zgled za primer B bi bil ta, v katerem bi nam poučevanje priskrbelo tabelo, ki bi jo dejansko uporabljali pri razumevanju, uboganju itd. Če nas kdo uči igrati šah, nas lahko nauči pravil. Če potem igramo šah, ni treba, da so ta pravila vključena v sámo igranje. Lahko pa so vključena. Predstavljaj si, npr., da bi bila ta pravila izražena v obliki tabele; v enem stolpcu bi bili narisani obrisi šahovskih figur, v vzporednem stolpcu pa bi imeli diagrame, ki kažejo "svobodo" (legitimne poteze) teh figur. Sedaj predpostavimo, da način, kako se igra ta igra, vključuje prehod od obrisa k možnim potezam, tako da gremo s prstom preko tabele in potem naredimo eno od teh potez.

Poučevanje kot hipotetična zgodovina naših kasnejših delovanj (razumevanje, uboganje, ocenjevanje dolžine) izpade iz naših premišljevanj. Pravilo, ki je bilo naučeno in kasneje aplicirano, nas zanima samo v toliko, kolikor je vključeno v aplikacijo. Pravilo, kolikor nas zanima, ne deluje na razdaljo.

Predpostavimo, da sem pokazal na košček papirja in nekomu dejal: "To barvo imenujem 'rdeča'." Kasneje mu ukažem: "Naslikaj mi rdeč madež." Potem ga vprašam: "Zakaj si pri izvrševanju mojega ukaza naslikal prav to barvo?" Njegov odgovor bi se potem lahko glasil: "Tej barvi (pri tem pokaže na vzorec, ki sem mu ga dal) si rekel rdeča; in madež, ki sem ga naslikal, ima, kakor vidiš, barvo tega vzorca." S tem mi je podal razlog, zakaj je ukaz izvršil na način, kakor ga je izvršil. Podati razlog za to, kar je nekdo naredil ali rekel, pomeni pokazati *pot*, ki vodi k temu delovanju. V nekaterih primerih to pomeni navesti pot, ki jo je nekdo sam naredil; v drugih primerih pa opisati pot, ki vodi do tega in ki se sklada z določenimi sprejetimi pravili. Tako bi lahko oseba, ki jo vprašam "Zakaj si izvršil moj ukaz tako, da si naslikal ravno to barvo", opisala pot, ki jo je dejansko napravila, da bi prišla do tega posebnega barvnega odtenka. To bi se lahko zgodilo, če bi, ko je slišala besedo "rdeče", vzela vzorec, ki sem ji ga dal, označenega z "rdeče", in ta vzorec pri slikanju madeža *kopirala*. Po drugi strani bi ga lahko naslikala 'avtomatično' ali pa po spominski podobi, vendar pa bi lahko še vedno, ko bi jo vprašali za razlog, pokazala na ta vzorec in pokazala, da se ta vzorec sklada z madežem, ki ga je naslikala. V tem zadnjem primeru bi bil

razlog, ki bi ga ta oseba podala, druge vrste, tj. upravičenje *post hoc.*

Če sedaj kdo misli, da brez poprejšnega poučevanja ne bi moglo biti niti razumevanja niti uboganja ukaza, potem ta misli, da je poučevanje nekaj, kar priskrbi *razlog* za to, da nekdo naredi, kar naredi; nekaj, kar priskrbi pot, po kateri nekdo gre. Nadalje, obstaja ideja, da mora, če nek ukaz razumemo in ga ubogamo, obstajati nek razlog za to, da ga ubogamo, kakor ga ubogamo; in dejansko tudi veriga razlogov, ki sega nazaj v neskončnost. To je tako, kakor da bi kdo rekel: "Kjerkoli že si, si moral tja priti od nekod drugod, do tega predhodnega mesta pa si moral spet priti z nekega drugega mesta; in tako naprej *ad infinitum*." (Po drugi strani pa bi ti lahko rekel: "Kjerkoli že si, bi lahko prišel tja z nekega drugega mesta, ki je oddaljeno deset jardov; in do tega drugega mesta z nekega tretjega, ki je oddaljeno nadaljnjih deset jardov in tako naprej *ad infinitum*." Če bi to rekel, potem bi poudaril neskončno *možnost* za to, da narediš kakšen korak. Navedena ideja o neskončni verigi razlogov tako nastane iz neke podobne zamenjave, kot je sledeča: črta določene dolžine sestoji iz neskončno mnogo delov, ker je neomejeno deljiva; tj., ker možnost, da jo delimo, nima konca.)

Če po drugi strani uvidiš, da ima veriga *dejanskih* razlogov nek začetek, se ne boš več upiral ideji, da v določenih primerih ni *nikakršnega* razloga za to, kako ubogaš ukaz. Na tej točki pa nastopi še druga zamenjava, in sicer zamenjava med razlogom in vzrokom. V to zamenjavo koga zapelje dvoumna uporaba besede "zakaj". Tako se kdo – ko veriga razlogov pride do konca in se kljub temu postavi vprašanje "zakaj?" – nagiba k temu, da namesto razloga navede vzrok. Če, npr., na vprašanje "Zakaj si, ko sem ti rekel, da naslikaš rdeč madež, naslikal prav to barvo?", odgovoriš "Hkrati si mi pokazal vzorec te barve in izgovoril besedo 'rdeče'; in zato mi sedaj, ko slišim besedo 'rdeče', vedno pride na misel ta barva", potem si navedel vzrok in ne razloga za tvoje dejanje.

Propozicija, da ima tvoje dejanje ta in ta vzrok, je hipoteza. Ta hipoteza je dobro osnovana, če je kdo imel številna izkustva, ki se, grobo rečeno, ujemajo v tem, da kažejo, da je tvoje dejanje regularna posledica določenih pogojev, ki jih potem imenujemo vzroki tega dejanja. Da bi poznali [know] razlog za to, da si podal določeno izjavo, da si deloval na določen način itd., pa ne rabimo nikakršnega ujemajočega izkustva, izjava o tvojem razlogu pa ni hipoteza. Razlika med gramatiko "razloga" in gramatiko "vzroka" je čisto podobna razliki med gramatikama "motiva" in "vzroka". Za vzrok lahko *rečemo,* da ne moremo vedeti zanj, ampak lahko o njem samo nekaj *domnevamo.* Po drugi strani pogosto rečemo: "Sigurno moram *jaz* vedeti, zakaj sem to storil." Kasneje bomo izjavo "O vzroku lahko samo nekaj *domnevamo,* za motiv pa *vemo"* obravnavali kot gramatikalno. Ta "lahko" , se nanaša na *logično* možnost.

Dvojna uporaba besede "zakaj", ko sprašujemo po vzroku in ko sprašujemo po motivu, hkrati z idejo, da za naše motive lahko vemo in ne samo nekaj domnevamo o njih, vodi do zamenjave, da je motiv vzrok, ki se ga neposredno zavedamo, vzrok, "ki ga vidimo od znotraj", oziroma vzrok, ki smo ga izkusili. – Podajanje razloga je kot podajanje računa, s katerim si prišel do določenega

rezultata.

Vrnimo se k izjavi, da je mišljenje bistveno sestoji v operiranju z znaki. Moja poanta je bila, da nas lahko to, da rečemo "Mišljenje je mentalna dejavnost", zavede. Vprašanje, kakšne vrste dejavnost je mišljenje, je analogno sledečemu: "Kje se vrši mišljenje?" Odgovorimo lahko: na papirju, v naši glavi, v duhu. Nobena od teh izjav o mestu ne poda *pravega [the]* mesta mišljenja. Uporaba vseh teh izjav je korektna, vendar se zaradi podobnosti njihove jezikovne oblike ne bi smeli pustiti zavesti v napačno koncepcijo njihove gramatike. Kot, npr., če rečeš: "Gotovo, *realno* mesto mišljenja je v naši glavi." Isto velja tudi za idejo mišljenja kot neke dejavnosti. Korektno je reči, da je mišljenje dejavnost naše pišoče roke, našega grla, naše glave in našega duha, vse dokler gramatiko teh izjav tudi razumemo. In vrh tega je skrajno pomembno uvideti, kako se zaradi napačnega razumevanja gramatike naših izrazov pustimo zapeljati, tako da posebej za eno od teh izjav mislimo, da podaja *realni* sedež dejavnosti mišljenja.

Obstaja ugovor proti temu, da rečemo, da je mišljenje nekaj takšnega kot dejavnost roke. Mišljenje, tako bi želel kdo reči, je del našega "zasebnega izkustva". Ni materialni, ampak dogodek v zasebni zavesti. Ta ugovor se izraža v vprašanju: "Lahko stroj misli?" O tem bom govoril kasneje, sedaj pa vas bom samo napotil na analogno vprašanje: "Ima lahko stroj zobobol?" Gotovo se boš nagibal k temu, da bi rekel: "Stroj ne more imeti zobobola." Trenutno te bom samo opozoril na uporabo, ki si jo dal besedi "lahko" in te vprašal: "Hočeš reči, da je vse naše preteklo izkustvo pokazalo, da stroji nimajo zobobola?" Nemožnost, o kateri govoriš, je logična nemožnost. Vprašanje je: V kakšnem odnosu sta mišljenje (ali zobobol) in subjekt, ki misli, ima zobobol itd.? Trenutno o tem ne bom povedal ničesar več.

Če rečemo, da je mišljenje bistveno neko operiranje z znaki, potem bi lahko tvoje prvo vprašanje bilo: "Kaj so znaki?" – Namesto da bi ti podal kakršenkoli splošni odgovor na to vprašanje, ti predlagam, da si pobliže pogledaš posamezne primere, ki naj bi jih imenovali "operiranje z znaki". Poglejmo enostaven primer operiranja z besedami. Nekomu ukažem: "Od trgovca mi prinesi šest jabolk." Opisal bom način uporabljanja takšnega ukaza: Besedi "šest jabolk" sta napisani na koščku papirja, papir je izročen prodajalcu, prodajalec primerja besedo "jabolko" z označbami *[labels]* na različnih predalih. Ugotovi, da se ujema z eno od označb, šteje od ena do števila, ki je napisano na koščku papirja, in pri vsakem številu vzame iz predala en sadež in ga da v vrečko. – In tukaj imate primer uporabe besed. V prihodnje vas bom znova in znova opozarjal na to, kar bom imenoval jezikovne igre. To so načini uporabe znakov, ki so enostavnejši od načinov, kakor uporabljamo znake našega skrajno zapletenega vsakdanjega jezika. Jezikovne igre so oblike jezika, s katerimi otrok začne uporabljati besede. Študij jezikovnih iger je študij primitivnih oblik jezika oziroma primitivnih jezikov. Če hočemo študirati probleme resnice in neresnice, ujemanja in neujemanja propozicij z realnostjo, narave trditve, domneve in vprašanja, potem bo zelo koristno, da pogledamo primitivne jezikovne oblike, v katerih te oblike mišljenja nastopajo tako, da jih ne bega ozadje skrajno zapletenih procesov misli. Če pogledamo takšne enostavne oblike jezika, potem mentalna megla, za katero

se zdi, da zastira običajno uporabo jezika, izgine. Vidimo dejavnosti, reakcije, ki so izrazite in transparentne. Po drugi strani v teh enostavnih procesih prepoznavamo oblike jezika, ki niso ostro ločene od naših bolj zapletenih oblik jezika. Vidimo, da lahko zapletene oblike zgradimo iz primitivnih, tako da postopno dodajamo nove.

Te smeri raziskovanja pa se težko lotimo prav zaradi naše nujne potrebe po *[craving for]* splošnosti.

Ta nujna potreba po splošnosti je rezultanta številnih tendenc, ki so povezane s posameznimi filozofskimi zamenjavami. Obstaja:

(*a*) Tendenca, da bi iskali nekaj, kar je skupno vsem bitnostim, ki jih navadno subsumiramo pod nek splošen termin. – Nagibamo se k temu, da mislimo, da mora obstajati nekaj, kar je, recimo, skupno vsem igram, in da ta skupna lastnost upravičuje aplikacijo splošnega termina "igra" na različne igre; igre pa vendar tvorijo neko *družino*, katere člani imajo družinske podobnosti. Nekateri med njimi imajo enak nos, drugi enake obrvi in spet drugi enako hojo; navedene podobnosti pa se prekrivajo. Ideja splošnega koncepta, ki je skupna lastnost svojih posameznih primerkov, je povezana z drugimi primitivnimi, preveč enostavnimi idejami o strukturi jezika. Primerljiva je z idejo, da so *lastnosti sestavine* stvari, ki imajo te lastnosti; npr., da je lepota sestavina vseh lepih stvari, kakor je alkohol sestavina piva in vina, in da bi zato lahko imeli čisto lepoto, ki ji ne bi bilo primešano nič, kar je lepo.

(*b*) Obstaja tendenca, ki ima svoje korenine v naših običajnih oblikah izraza, ko mislimo, da je tisti, ki se je naučil razumeti splošen termin, recimo termin "list", s tem – v nasprotju s slikami posameznih listov – pridobil splošno sliko lista. Ko se je učil pomena besede "list", so mu pokazali različne liste; to, da so mu pokazali posamezne liste, pa je bilo samo sredstvo za to, da 'v njem' proizvede neko idejo, ki si jo predstavljamo kot neke vrste splošno podobo. Pravimo, da vidi to, kar *je* skupno vsem tem listom; in to je res, če menimo, da nam lahko, če ga vprašamo, navede določene značilnosti ali lastnosti, ki so skupne vsem listom. Nagibamo pa se k temu, da mislimo, da je splošna ideja lista nekaj takšnega kot vizualna podoba, podoba torej, ki vsebuje samo to, kar je skupno vsem listom. (Galtonska sestavljena fotografija.) To je spet povezano z idejo, da je pomen besede podoba ali stvar, ki je povezana s to besedo. (To približno pomeni, da gledamo na besede tako, kakor da bi vse bile lastna imena, potem pa zamenjujemo nosilca s pomenom imena.)

(*c*) Še enkrat, ideja, ki jo imamo o tem, kaj se zgodi, če usvojimo splošno idejo 'list', 'rastlina' itd. itd., je povezana z zamenjavo mentalnega stanja v smislu hipotetičnega mentalnega mehanizma z mentalnim stanjem v smislu stanja zavesti (zobobol itd.).

(*d*) Naša nujna potreba po splošnosti ima še en glavni izvor: našo preokupacijo z metodo znanosti. Pri tem menim metodo, s katero zvajamo razlago naravnih pojavov na najmanjšo možno število primitivnih naravnih zakonov; v matematiki pa je to metoda poenotenja postopka različnih topik z uporabo posploševanja.

Filozofi imajo metodo znanosti nenehno pred očmi in so v skušnjavi, ki se ji ne morejo upreti, da postavljajo vprašanja in nanje odgovarjajo na način znanosti. Ta tendenca je realni izvor metafizike in vodi filozofe v popolno temo. Tukaj bi rad rekel, da naš posel nikoli ne more biti v tem, da bi karkoli zvajali na karkoli ali karkoli razlagali. Filozofija *je* dejansko 'čisto deskriptivna'. (Pomisli na takšna vprašanja, kot je "Obstajajo čutni podatki?", in se vprašaj: Kakšna metoda obstaja za to, da bi to določili? Introspekcija?)

Namesto "nujna potreba po splošnosti" bi lahko rekel tudi "zaničljiv odnos do posameznega primera". Če kdo, npr., poskuša razložiti koncept števila in nam pove, da je ta in ta definicija nezadostna ali okorna, ker, recimo, velja samo za končna kardinalna števila, potem bi mu odgovoril, da zgolj dejstvo, da bi lahko podal takšno omejeno definicijo, naredi to definicijo skrajno pomembno za nas. (Eleganca *ni* tisto, za kar si prizadevamo.) Kajti zakaj naj bi bilo to, kar imajo končna in neskončna števila skupnega, za nas bolj zanimivo kot to, kar jih razlikuje? Oziroma, bolje, nikoli ne bi rekel "Zakaj naj bi bilo to za nas bolj zanimivo?" – To *ni* bolj zanimivo; s tem pa karakteriziramo naš način razmišljanja.

Odnos do bolj splošnega in bolj posebnega v logiki je povezan z rabo besede "vrsta", ki lahko povzroči zamenjavo. Govorimo o vrstah števil, vrstah propozicij, vrstah dokazov; pa tudi o vrstah jabolk, vrstah papirja itd. V enem smislu je vrsta definirana z lastnostmi kot sladkost, trdota itd. V drugem smislu so različne vrste različne gramatikalne strukture. Razpravo o pomologiji lahko označimo kot nepopolno, če obstajajo vrste jabolk, ki jih ne omenja. Tukaj imamo standard za popolnost v naravi. Po drugi strani predpostavimo, da bi obstajala igra, ki je podobna šahu, vendar enostavnejša, ker se v njej ne uporablja kmetov. Bi to igro označili kot nepopolno? Bi bila igra, ki bi na kakršenkoli način vsebovala šah, hkrati pa dodala nove elemente, popolnejša od šaha. Zaničevanje tega, kar se v logiki zdi kot manj splošen primer, izvira iz ideje, da je to, na kar se pri tem nanašamo, nepopolno. Če govorimo o aritmetiki kardinalnih števil kot o nečem posebnem v nasprotju z nečim bolj splošnim, s tem dejansko povzročamo zamenjavo. Aritmetika kardinalnih števil nima nobenega znaka nepopolnosti; niti je nima aritmetika, ki je kardinalna in končna. (Subtilne razlike, ki obstaja med okusi različnih vrst jabolk, med logičnimi formami ni.)

Če študiramo gramatiko, recimo besed "želetje", "mišljenje", razumevanje", "menjenje", potem ko smo opisali različne primere želetja, mišljenja itd., ne smemo biti nezadovoljni. Če bi kdo rekel: "Gotovo to ni vse, kar kdo imenuje 'želetje'," bi mu odgovorili: "Gotovo ne, če hočeš, pa lahko skonstruiraš bolj zapletene primere." In navsezadnje ni določenega razreda značilnosti, ki karakterizira vse primere želetja (vsaj ne v smislu običajno uporabljene beseda). Če hočeš po drugi strani podati definicijo želetja, tj. potegniti ostro mejo, potem jo lahko potegneš kjerkoli že hočeš; ta meja pa ne bo nikoli popolnoma sovpadla z dejansko rabo, ker ta raba nima ostre meje.

Ideja, da moramo, zato da bi pomen splošnega termina postal jasen, najti skupni

element v vseh njegovih aplikacijah, je zavirala filozofske raziskave; kajti ne samo da ta ideja ni prinesla nobenih rezultatov, temveč je vrh tega povzročila, da so filozofi konkretne primere, ki bi jim edini lahko pomagali razumeti rabo splošnih terminov, odpravili kot nerelevantne. Ko Sokrat postavi vprašanje "Kaj je vedenje?", nima naštevanja primerov vednosti niti za *predhodni* odgovor.[5] Če bi sam želel ugotoviti, kakšne vrste stvar je aritmetika, potem bi bil zelo zadovoljen, če bi raziskal primer končnih kardinalnih števil. Kajti:

(*a*) to bi me vodilo do vseh bolj kompliciranih primerov,

(*b*) aritmetika končnih kardinalni števil ni nepopolna; nima vrzeli, ki bi jih zapolnila ostala aritmetika.

Kaj se zgodi, če A od 4. ure do 4.30 pričakuje, da bo B prišel v njegovo sobo? V prvem smislu je besedna zveza "pričakovati nekaj od 4. do 4.30" uporabljena tako, da se gotovo ne nanaša na en proces ali stanje duha, ki poteka v tem časovnem intervalu, ampak na veliko različnih de javnosti in stanj duha. Če, na primer, pričakujem, da B pride na čaj, se *lahko* zgodi naslednje: Ob štirih pogledam v svoj dnevnik in pod današnjim datumom najdem ime "B"; pripravim čaj za dva; za trenutek pomislim: "B kadi?" in iz predala potegnem cigarete; ko se ura približuje pol peti, postajam nestrpen; predstavljam si, kako bo izgledal B, ko bo prišel v mojo sobo. Vse to se imenuje "pričakovanje B-ja od 4. ure do 4.30". In obstaja neskončno mnogo variacij tega procesa, ki jih vse opišemo z istim izrazom. Če kdo vpraša, kaj imajo skupnega različni procesi pričakovanja nekoga, da pride na čaj, potem se odgovor glasi, da ni nobene posamične značilnosti, ki je vsem skupna, čeprav obstaja mnogo skupnih značilnosti, ki se prekrivajo. Ti primeri pričakovanja tvorijo družino; imajo družinske podobnosti, ki niso jasno definirane.

Če pa jo uporabimo tako, da pomeni posamezen občutek, je to popolnoma drugačna uporaba besed "pričakovanje". Ta uporaba besed, kot so "želja", "pričakovanje" itd., zlahka sugerira samo sebe. Obstaja očitna zveza med to uporabo in uporabo, opisano zgoraj. Brez dvoma v mnogih primerih, ko pričakujemo nekoga v prvem smislu, nekatere ali vse navedene dejavnosti spremlja poseben občutek, neka napetost; in naravno je, da besedo "pričakovanje" uporabljamo tako, da pomeni to izkustvo napetosti.

Tukaj sedaj nastane sledeče vprašanje: naj ta občutek imenujemo "občutek pričakovanja" ali "občutek pričakovanja, da bo B prišel"? Če v prvem primeru rečeš, da si v nekem stanju pričakovanja, s tem domnevno ne boš v celoti opisal situacije, da se bo zgodilo to in to. Za drugi primer se pogosto prenagljeno misli, da razloži uporabo besedne zveze "pričakovanje, da se bo zgodilo to in to", in lahko bi celo mislili, da si s to razlago na varnih tleh, ker se vsako nadaljnje vprašanje, ko pravi, da je občutek pričakovanja nedoločljiv, ukvarja z njo.

Torej proti temu, da bi posamezen občutek imenovali "pričakovanje, da bo B prišel", ni ugovora. Za uporabljanje takšnega izraza bi lahko obstajali celo dobri

[5] *Teajtet*. 146d-147c.

praktični razlogi. Zapomni pa si: če smo razložili pomen besedne zveze "pričakovanje, da bo B prišel" na ta način, potem s tem nismo razložili nobene besedne zveze, ki je izpeljana iz te tako, da za "B" vstavimo neko drugo ime. Lahko bi rekli, da besedna zveze "priča kovanje, da bo B prišel" ni vrednost funkcije "pričakovanje, da bo *x* prišel". Da bi to razumeli, primerjajmo naš primer s funkcijo "Jem *x*". Stavek "Jem stol" razumemo, čeprav nas pomena izraza "jesti stol" niso posebej naučili.

Vlogo, ki jo v našem pričujočem primeru v izrazu "Pričakujem B" igra ime "B", lahko primerjamo z vlogo, ki jo v izrazu "Brightova bolezen" igra ime "Bright". Primerjaj gramatiko te besede, ko ta označuje neko posamezno vrsto bolezni, z gramatiko izraza "Brightova bolezen", ko le-ta pomeni bolezen, ki jo ima Bright. To razliko bom opredelil tako, da bom rekel, da je v prvem primeru beseda "Bright" indeks v kompleksnem *imenu* "Brightova bolezen"[6]; v drugem primeru pa bom "Bright" imenoval argument funkcije "x-ova bolezen". Lahko rečemo, da indeks *aludira* na nekaj in da je lahko takšno aludiranje upravičeno na vse mogoče načine. Če torej nek občutek imenujemo "pričakovanje, da bo B prišel", mu s tem damo kompleksno ime in "B" morebiti aludira na določenega človeka, prihodu katerega je redno predhodil ta občutek.

Še enkrat, besedno zvezo "pričakovanje, da bo B prišel" bi lahko uporabili tudi kot značilnost in ne kot ime določenega občutka. Lahko bi, npr., razložili, da če se z B-jevim prihodom osvobodimo določene napetosti, potem za to napetost rečemo, da je pričakovanje, da bo B prišel. Če navedeno besedno zvezo uporabimo tako, potem je resnično reči, da dokler naše pričakovanje ni izpolnjeno, ne vemo, kaj pričakujemo (cf. Rus- sell). Vendar ne more nihče verjeti, da je to edini ali vsaj način uporabe besede "pričakovati", ki je najbolj v navadi. Če nekoga vprašam "Koga pričakuješ?" in ko dobim odgovor, še enkrat vprašam "Si siguren, da ne pričakuješ nekoga drugega?", potem bomo v večini primerov imeli to vprašanje za absurdno in odgovor bi se nemara glasil: "Saj moram vedeti, koga pričakujem."

Pomen, ki ga da Russell besedi "želetje", lahko opredelimo tako, da rečemo, da zanj pomeni neke vrste lakoto. – Je hipoteza, da se bomo osvobodili nekega posameznega občutka lakote, če bomo nekaj določenega pojedli. Če uporabljamo besedo "želetje" na Russellov način, bi bilo nesmiselno reči: "Zaželel sem si jabolko, zadovoljila pa me je hruška."[7]Toda to včasih vendar rečemo in pri tem uporabljamo besedo "želetje" na način, ki je drugačen od Russellovega. V tem smislu lahko rečemo, da smo se osvobodili napetosti želetja, ne da bi bila želja izpolnjena; in tudi, da je bila želja izpolnjena, ne da bi se bili osvobodili navedene napetosti. To pomeni, da sem lahko v tem smislu zadovoljen, ne da bi moja želja bila zadovoljena.

Sedaj bi lahko kdo bil v skušnjavi, da reče, da razlika, o kateri govorimo, preprosto pripelje do tega, da v nekaterih primerih vemo, kaj želimo, v drugih

[6] Podobno stališče o razliki med argumenti funkcije in indeksi imen je izraženo v *Logično filozofskem traktatu*, teza 5.02.

[7] *Primerjaj* Russellovo delo *Analysis of Mind*, III. poglavje.

primerih pa ne. Gotovo obstajajo primeri, v katerih rečemo “Čutim hrepenenje, vendar ne vem, po čem hrepenim”, ali “Čutim strah, pa ne vem, česa se bojim”, ali tudi “Čutim strah, vendar se ne bojim ničesar določenega”.

Sedaj lahko te primere opišemo tako, da rečemo, da imamo določene občutke, ki se ne nanašajo na predmete. Besedna zveza “ne nanašati se na predmete” uvaja neko gramatikalno razlikovanje. Če – da bi opredelili takšne občutke – uporabljamo glagole kot “bati se”, “hrepeneti” itd., potem bodo ti glagoli neprehodni; “Bojim se” bo analogen “Jočem”. Lahko jočemo zaradi nečesa, toda to, zaradi česar jočemo, ni sestavina procesa jokanja; to se pravi, da bi lahko vse, kar se dogaja, ko jočemo, opisali brez omenjanja tega, zaradi česar jočemo.

Predpostavimo sedaj, da bi predlagal, da naj izraz “Občutim strah” in podobne izraze uporabljamo samo prehodno. Kjer smo prej rekli “Imam nek občutek strahu” (neprehodno), bomo sedaj rekli “Nečesa me je strah, ne vem pa, česa”. Obstaja kakšen ugovor tej terminologiji?

Lahko rečemo: “Brez ugovora, razen da potem besedo “vedeti’ uporabljamo na čuden način.” Obravnavaj ta primer: – imamo nek splošen neusmerjen občutek strahu. Kasneje imamo neko izkustvo, ki nas pripravi do tega, da rečemo: “Sedaj vem, česa sem se bal. Bal sem se, da bi se zgodilo to in to.” Je korektno, da moj prvi občutek opišemo z neprehodnim glagolom, ali pa naj bi rekel, da je moj občutek imel nek predmet, čeprav nisem vedel, da ga ima? Uporabimo lahko obe obliki opisa. Da bi to razumel, razišči sledeči primer: – Lahko bi se izkazalo za praktično, da neko določeno stanje gnitja v zobu, ki ga ne spremlja to, kar običajno imenujemo zobobol, označimo kot “nezavedni zobobol” in da v takšnem primeru uporabljamo izraz, da imamo zobobol, pa ne vemo zanj. In ravno v tem smislu govori psihoanaliza o nezavednih mislih, dejanjih hotenja itd. Nadalje, v tem smislu je napačno reči, da imam zobobol, pa ne vem zanj? V tem ni nič napačnega, kolikor je to samo neka nova terminologija, ki je lahko kadarkoli znova prevedena v običajni jezik. Po drugi strani pa očitno spremeni uporabo besede “vedeti”. Če hočeš raziskati, kako se uporablja ta izraz, je koristno, da se vprašaš: “Kakšen je v tem primeru proces spoznavanja *[getting to know]?* Kaj je to, kar imenujemo “spoznavanje” ali “ugotavljanje”.

V skladu z našim novim dogovorom ni napačno reči “Imam nezaveden zobobol”. Kajti kaj več lahko še zahtevaš od tvoje notacije, kot to, da razlikuje med bolnim zobom, ki ti ne povzroča zobobola, in bolnim zobom, ki ti ga povzroča? Toda ta novi izraz nas zavaja, ker zbuja slike in analogije, ki nam otežujejo, da vztrajamo pri našem dogovoru. Teh slik pa se je, razen če nismo stalno na preži, izredno težko znebiti; posebej težko, ko pri filozofiranju premišljujemo o tem, kaj *rečemo* o rečeh. Tako te lahko izraz “nezaveden zobobol” bodisi zavede v tem smislu, da misliš. da je prišlo do nekega izrednega odkritja, odkritja, ki v določenem smisli popolnoma zmede naše razumevanje; ali pa te ta izraz čisto zbega (zbeganost filozofije) in mogoče postaviš vprašanje kot: “Kako je mogoč nezavedni zobobol?” Potem boš morda v skušnjavi, da zanikaš možnost nezavednega zobobola; znanstvenik pa ti bo rekel, da je dokazano dejstvo, da obstaja nekaj takšnega, in to ti bo rekel kot nekdo, ki bi rad odstranil splošni predsodek. Rekel

bo: “Saj je čisto enostavno; obstajajo tudi druge stvari, za katere ne veš, in tako lahko obstaja tudi zobobol, za katerega ne veš. To je samo neko novo odkritje.” Ne boš zadovoljen, vendar tudi ne boš vedel, kaj naj bi mu odgovoril. Navedena situacija pogosto nastane med znanstveniki in filozofi.

V takšnem primeru lahko zadevo razčistimo tako, da rečemo: “Naj vidimo, kako se beseda ‘nezavedno’, ‘vedeti’ itd. itd. uporablja v *tem* primeru in kako se uporablja v drugih primerih.” *Kako daleč gre analogija med temi uporabami?* Poleg tega bomo poskusili konstruirati nove notacije, da bi zlomiti urok tistih, ki smo jih navajeni.