ANαliZA

časopis za kritično misel

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

KONCEPTUALNA ANALIZA DUHA

Tomaž Grušovnik

Wittgenstein in Ryle o filozofiji psihologije

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Citiranje: Tomaž Grušovnik, »Wittgenstein in Ryle o filozofiji psihologije«, *Analiza: časopis za kritično misel* 9, št. 3 (2005): 94–120.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

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.

Tomaž Grušovnik
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

WITTGENSTEIN IN RYLE O FILOZOFIJI PSIHOLOGIJE

V članku obravnavam Wittgensteinovo in Rylovo filozofijo psihologije. Pokažem, da sta njuna pogleda na duševnost toliko sorodna, da ju je smiselno predstaviti skupaj. Pri obeh v filozofiji psihologije najdemo sledeče glavne teme: (1) heterogenost mentalnih pojmov, (2) kritika kartezijanske zasebnosti in (3) kritika reprezentacij. Wittgenstein in Ryle želita s preučevanjem rabe besed, ki se nanašajo na duševnost, natančneje določiti njihove karakteristike in s tem odstraniti nesporazume, ki so se skozi zgodovino (filozofije) nabrali okoli njih in posledično pripeljali do (kvazi)filozofskih problemov. Njuna glavna ugotovitev je, da se besede, s katerimi se nanašamo na duševnost, ne nanašajo na nobeno stvar na način, kot se besede za materialne stvari nanašajo na telesa.

Ključne besede: filozofija duha, konceptualna analiza, zasebni jezik, sledenje pravilom, védenje kako, védenje da, Wittgenstein, Ryle.

Wittgensteinova filozofija psihologije, ki jo lahko zasledimo predvsem v *Filozofskih raziskavah. Beležkah o filozofiji psihologije I, Beležkah o filozofiji psihologije II* in *Poslednjih spisih o filozofiji psihologije*[1] sodi v pozno obdobje njegove filozofije. Ker Wittgensteinov način razmišljanja prepleta različne, a v temelju sorodne teme, so razmisleki o filozofiji psihologije tesno povezani z ostalimi problemi, s katerimi se ubada Wittgenstein, kot sta, denimo, teorija pomena in sledenje pravilom. Zato je na začetku gotovo na mestu opomba, da se zaradi te prepletenosti vsaka predstavitev izseka Wittgensteinove filozofije sooča s težavo, kako se strnjeno in smiselno osredotočiti na nek tematski sklop, ne da bi zanemarili ostale za razumevanje relevantne dele in ne da bi, po drugi strani, zašli preveč s poti. Predstavitvi nagaja tudi dejstvo, da so sorodna razmišljanja raztresena po številnih paragrafih, ki jih je težko izbrskati. Iz tega sledi, da je vsaka takšna predstavitev pomanjkljiva in ne more nadomestiti branja izvirnikov. Navkljub tem težavam pa so si Wittgensteinovi interpreti vendarle edini, da

[1] Za Wittgensteinova dela bom v nadaljevanju uporabljal sledeče kratice: *Filozofske raziskave:* FR; *Beležke o filozofiji psihologije I:* BFP I; *Beležke o filozofiji psihologije II:* BFP II; *Poslednji spisi o filozofiji psihologije:* PS. Posamezna mesta iz teh del navajam tako, da zraven kratice dela stoji številka paragrafa, iz katerega navajam.

paragrafi, ki obravnavajo mentalne in sorodne pojme, toliko izstopajo iz ozadja, da jih do določene mere lahko obravnavamo samostojno in da komentarji in analize bistveno pripomorejo k jasnejšemu razumevanju Wittgensteinovega obravnavanja naših prepričanj o duševnosti in pojmov, s katerimi se nanjo nanašamo.

Zraven Wittgensteina bom v tem članku omenjal tudi Gilberta Ryla, kar je morda presenetljivo.[2] Menim pa, da sta njuna pogleda na duševnost toliko sorodna, da ju je smiselno postaviti skupaj. To sorodnost najdemo že v metodi in argumentaciji ter posledično v tezah, ker pa sta oba tudi izvrstna stilista in pri razmišljanju uporabljata številne primere, se nemalokrat zgodi, da so celo ti domala isti. Pri obeh v filozofiji psihologije najdemo sledeče glavne teme: (1) heterogenost mentalnih pojmov, (2) kritika kartezijanske zasebnosti in (3) kritika reprezentacij, ki jih bom predstavil v nadaljevanju.[3] Vsekakor pa bom najprej na kratko osvetlil še metodološki pristop obeh avtorjev, ki je ključnega pomena za nadaljnje razumevanje.

Poznejšo fazo Wittgensteinove filozofije nedvomno najbolj zaznamuje njegova metoda, ki se, tako kot v njegovi celotni kasnejši filozofiji, močno odraža tudi v njegovih razmišljanjih o filozofiji psihologije. Na hitro rečeno sestoji ta v preučevanju gramatike besed, se pravi logičnih lastnosti pojmov, s katerimi rokujemo. Gramatika besed je povezana z različnimi jezikovnimi igrami, načini rabe teh besed, s katerimi komuniciramo, se izražamo in počnemo vrsto drugih reči. Najbrž je eden Wittgensteinovih največjih dosežkov ta, da je uspel prikazati zelo različne načine rabe besed (*prim.* FR: §§ 12, 17, 18, 23), iz česar sledi, da so teorije, ki želijo pojasniti pomen vseh besed na način znak-označeno, preveč enostavne in ne ustrezajo vsem odnosom med besedami in njihovimi pomeni (*prim.* FR: §§ 37, 38, 293). Pomen besed namreč leži ravno v njihovi *rabi* (FR: § 43); a čeprav besede vsi razumemo, saj jih drugače sploh ne bi mogli uporabljati, to še ne pomeni, da lahko način, kako besede uporabljamo, tudi vsi brez težav opišemo. Prav nasprotno:

> "... obvladovanje neke tehnike in sposobnost podati natančen opis te tehnike sta zelo različni zmožnosti in ponavadi ni dobrega razloga, zakaj naj bi nekdo, ki je osvojil tehniko, bil s tem tudi pripravljen podati opis tehnike, ki jo obvlada." (Budd, 1993: 4)

Wittgenstein navedeno ilustrira na sledeči način:

> "Lahko si namreč mislimo, da se nekdo na neko mesto natančno spozna, to

[2] Ryle se namreč v študijah o filozofiji psihologije zraven Wittgensteina skorajda ne omenja. Temu najbrž botruje dejstvo, da je Rylov vpliv, ki je po objavi *Pojma duha* (1949) bliskovito narasel, proti šestdesetim letom postopoma zamrl zaradi objave *Filozofskih raziskav* (1953), ki so "... pokrivale velik del istega teritorija kot Rylova študija in to z večjo globino", kot pravi Avrum Stroll (2000: 159), po drugi strani pa so vključevale tudi več tem kot Rylov *Pojem duha*, tako da so za filozofski interes postale privlačnejše. Medtem ko je Ryla stroka preuranjeno uvrstila med behavioriste, so njegove izvorne ideje začele toniti v pozabo, kar pa je velika škoda, saj je *Pojem duha* izredno domiselno in duhovito, hkrati pa tudi zelo berljivo napisana knjiga, ki lahko služi kot komplement morda globljim, a zato tudi težavnejšim Wittgensteinovim pasusom o filozofiji psihologije.

[3] Razdelitev povzemam po Budd (1997).

> pomeni, da lahko iz kateregakoli kraja v tem mestu z gotovostjo najde najkrajšo pot do kateregakoli drugega kraja, – vseeno pa nikakor ni zmožen narisati načrta tega mesta ...” (BFP I: § 556).

Zato se je do opisov rabe besed (torej pomenov, ki so v njej) potrebno šele dokopati. To pomeni, da so Wittgensteinova razmišljanja o filozofiji psihologije dejansko razmišljanja o pojmih, ki se nanašajo na duševnost; so razmišljanja o gramatičnih značilnosti besed in pojmov, ki jih uporabljamo, kadar govorimo o duševnosti. Zato je treba še posebej poudariti, da Wittgensteinova “filozofija psihologije” ni filozofija *o* neki empirični vedi ali njenih dognanjih, kot morda napačno sugerira ime. Wittgenstein se *ne* ubada s psihološkimi eksperimenti in njihovo interpretacijo, ampak skuša začrtati osnovne poteze jezikovnih iger, v katere vstopamo s pojmi o duševnosti. S tega stališča so njegova razmišljanja pred vsakim empiričnim raziskovanjem, saj slednje v svojem metodološkem jedru že predpostavlja svoje osnovne termine oziroma sliko ali model, s katerim preučuje pojave (*prim.* FR: § 308).[4]

Naslednja omembe vredna poteza Wittgensteinove metode je njena *deskriptivnost.* Iskanje korelacij med pojavi in podajanje vzročnih razlag je domena znanosti, filozofija pa po Wittgensteinovem mnenju razčiščuje nesmisle in nerazumevanja, ki nastanejo zaradi pojmovne zmede. Deskriptivnost pa ni posledica epistemološkega skepticizma oziroma umik zaradi nezmožnosti prešibkega spoznavnega aparata: gramatikalne lastnosti pojmov ali značilnosti jezikovnih iger sploh ne moremo preučevati vzročno (podobno kot bi bilo nesmiselno vzročno preučevanje geometrijskih lastnosti teles) niti jih, kot pravi Wittgenstein, ne moremo nadalje utemeljiti (FR: § 124), saj so osnovni načini našega ravnanja, zakoreninjeni v življenjskih oblikah in slepem sledenju pravilom.- Wittgenstein tako govori zgolj o tem, *kako* besede uporabljamo, ne pa tudi, *zakaj* jih tako uporabljamo, saj je vprašanje po vzrokih tukaj po njegovem mnenju odveč.

Skoraj enak pristop do filozofije psihologije kot Wittgenstein ima tudi Gilbert Ryle. Namen Rylove knjige *Pojem duha*[5] je namreč “izrisati logično geografijo znanja, ki ga že imamo [glede mentalnih pojmov – op. T. G.]” (PD: 7), in sicer tako, da preučimo “logična križanja pojmov, ki jih sicer znamo prav dobro uporabljati” (PD: 8). Tudi Ryle ugotavlja (celo z enakim primerom!) isto kot Wittgenstein:

> “Vendarle: ena stvar je vedeti, kako te pojme uporabiti, spet druga pa, kako jih razvrstiti med seboj in glede na pojme drugih vrst. Veliko ljudi lahko z njimi smiselno govori, vendar ne zna smiselno govoriti o njih; iz prakse vedo, kako jih uporabljati znotraj njihovega domačega okolja, ne zmorejo pa navesti logičnih regulacij, ki določajo njihovo rabo. So kot

[4] Rečemo lahko, da Wittgenstein razmišlja ravno o konsistentnosti te(h), tako s strani ljudi kot s strani psihologov. nevrologov ali drugih znanstvenikov, predpostavljene/ih slik(e) duševnosti in njenega odnosa s fizičnim.

[5] Za navajanja iz *Pojma duha* v nadaljevanju uporabljam kratico PD in stran izdaje, navedene pod “Literatura”.

> ljudje, ki se spoznajo na svojo okolico, a ne znajo narediti ali brati njenega načrta, še manj pa načrta regije ali kontinenta, na katerem leži." (PD: 7-8)

Wittgenstein in Ryle želita torej s preučevanjem rabe besed, ki se nanašajo na duševnost, natančneje določiti njihove karakteristike in s tem odstraniti nesporazume, ki so se skozi zgodovino nabrali okoli njih in posledično pripeljali do (kvazi)filozofskih problemov. Toda zakaj do nesporazumov, četudi samo njihovega videza, sploh pride? Odgovor se skriva v navidezni podobnosti besed. Ker besede navzven (se pravi za govorce) delujejo podobno, smo zapeljani v mišljenje, da se tudi uporabljajo na podoben način. Wittgenstein pravi:

> "Pomisli na orodja v zabojčku za orodje: tu so kladivo, klešče, žaga, izvijač, zložljivi meter, lonček z lepilom, lepilo, žeblji in vijaki. – Kakor so različne funkcije teh predmetov, tako so različne tudi funkcije besed. (Podobnosti pa obstajajo tukaj in tam.)
>
> Kar pa nas zmede, je seveda uniformnost njihovega pojavljanja, ko so nam besede izrečene ali ko nam stopajo naproti v pisavi in tisku. Kajti njihova *uporaba* ni tako jasno pred nami. Še posebej, ko filozofiramo!" (FR: § 11)[6]

Utvara glede podobnosti besed pa ima najbolj negativne posledice s tem, ko menimo, da vse besede delujejo tako, da označujejo neko stvar: beseda "miza", denimo, označuje mizo. Toda stvari se zapletejo takoj, ko pomislimo na veznike, predloge, nikalnice, vzklike in vprašalnice – kaj namreč označujejo besede "če", "z", "ne", "pazi!", "kaj?"? Lahko sicer vztrajamo pri tem, da tudi te besede "nekaj" označujejo in s tem pomen te "stvari", ki jo označujejo, tako razširimo, da pokrije vse primere, ki si jih zamislimo. Vendar pa je jasno, da s to razširitvijo ne pridobimo ničesar, saj je pomen te razširjene "stvari" sedaj povsem nedoločen in zelo drugačen od njenega običajnega pomena, recimo kot neke materialne stvari. S to razširitvijo dejansko pristanemo v tavtološkem stavku, saj je naša "stvar" na koncu lahko karkoli in celo – v primeru besede "nič" – najbrž nič. Če rečemo, da vse besede nekaj "označujejo", pravi Wittgenstein, je isto kot:

> "Zamisli si, da bi kdo rekel: '*Vsa* orodja služijo temu, da nekaj spremenijo: kladivo lego žeblja, žaga obliko deske itd.' – Kaj pa spremenijo zložljivi meter, lonček z lepilom, žeblji? – 'Naše vedenje o dolžini kakšne reči, temperaturo lepila in trdnost zaboja.' Bi s tem izenačevanjem izraza kaj dosegli?" (FR: § 14)

Ryle pa pravi:

> "/.../ ima 'naraščanje' različne pomene v 'naraščanje plime', 'naraščanje upanja' in v 'povprečna starost umiranja narašča'. Bila bi slaba šala, če bi nekdo rekel, da plima, upanje in povprečna starost umiranja zdaj naraščajo." (PD: 23)

Iz navedenega mora biti jasno, kakšna bo prva Wittgensteinova in Rylova poteza

[6] Vsi navedki iz Wittgensteinovih *Filozofskih raziskav* so iz tipkopisa prevoda *Philosophische Untersuchungen* Boruta Cerkovnika.

glede filozofije psihologije – njuna glavna ugotovitev je, da se besede, s katerimi se nanašamo na duševnost, ne nanašajo na nobeno stvar na način, kot se besede za materialne stvari nanašajo na telesa. Res pa je, da smo ljudje zaradi podobnosti besed zelo nagnjeni k temu, da si predstavljamo drugače. S tem zapademo v to, kar je Ryle imenoval *kategorialna napaka.* Kategorialna napaka je namreč tista napaka, pri kateri pojme, ki sodijo v različne logične[7] kategorije, smatramo za enake. Kategorialno napako storimo, če, denimo, menimo, da je "univerza" ena izmed zgradb poleg "knjižnice", "fakultet" in "rektorata", ne da bi uvideli, da gre za pojem druge kategorije. Na podoben način, pravi Ryle, napačno ravnamo tudi, ko si za besede "bolečina", "misel" in "namera" predstavljamo, da se nanašajo na neke stvari tako kot "miza", "stol" in "kavč". Ker pa prvih ne moremo najti nikjer med slednjimi, si domišljamo, da so v duši:

> "Predstava osebe kot prikazni, ki se skrivnostno skriva v stroju, izvira iz tega argumenta [kategorialne napake – op. T. G.]. Ker, kot je res, se razmišljanj, občutenj in namernega delovanja osebe ne da v celoti opisati z izrazjem fizike, kemije in fiziologije, jih je torej treba opisati s komplementarnimi izrazi. Kot je človekovo telo kompleksno organizirana celota, mora biti tudi človekov duh še ena kompleksno organizirana celota, četudi iz različne snovi in z različno strukturo. Ali, ponovno, kot je človekovo telo, kakor vse enote materije, polje vzrokov in učinkov, mora biti torej tudi duh še eno polje vzrokov in učinkov, seveda pa ne (Bog ne daj!) mehaničnih vzrokov in učinkov." (PD: 89)

Zelo podobno meni tudi Wittgenstein:

> "In tukaj počnemo, kar počnemo v tisočih podobnih primerih: Ker ne moremo navesti *nobenega* telesnega dejanja, /.../, rečemo, da tem besedam ustreza neka *duševna* dejavnost.
>
> Kjer nam naš jezik dopušča, da domnevamo telo, pa ni nobenega telesa, tam bi radi rekli, da je *duh."* (FR: § 36)

Bolečine, občutki, misli in drugi mentalni pojmi torej niso nikakršni duševni analogoni materialnih stvari. Med materialnimi in postuliranimi "duhovnimi" stvarmi obstaja veliko večja asimetrija, kot nam je razvidno na prvi pogled – vse materialne stvari imajo, denimo, skupne določene lastnosti, kot so razsežnost, masa in gostota: toda kaj imajo skupnega stvari v duhu, razen seveda tega, da so, kot pravimo, vse v *duhu?* Če rečemo, da je vsem duševnim stvarem skupno to, da so v duhu, seveda ne povemo ničesar – znova pristanemo v tavtološkem stavku. Kriterije za njihovo sorodnost moramo namreč specificirati na podoben način, kot smo jih za materialne stvari, rekoč, da imajo slednje skupne določene lastnosti. Toda kaj imata skupnega zobobol in misel? Hume bi nemara rekel, da oboje zaznavamo: "Sovražiti, ljubiti, misliti, čutiti, videti; vse to ni nič drugega kot zaznavati." *(Razprava o človeški naravi;* navajam po Noonan, 1991: 84)

[7] Pri Rylu pridevnik "logično" v glavnem pomeni isto kot "gramatično" pri Wittgensteinu, se pravi to, kar se nanaša na pravila pravilne in posledično smiselne (upo)rabe določenih besed. Sam uporabljam izraz "gramatično" in "gramatika", saj se s tem izognemo možni ekvivokaciji.

Humovo stališče je morda res nekoliko radikalno, vendar je vseeno dokaj blizu splošnemu prepričanju, ki je v tem, da smo z vsebino duha neposredno seznanjeni in da svoje duševno dogajanje *opazujemo*, namreč z introspekcijo. Toda kako zaznavamo oziroma opazujemo z introspekcijo? Bolečine gotovo ne zaznavamo ali opazujemo tako kot mize, še manj pa lahko rečemo, da tako zaznavamo ali opazujemo svoje misli. Odgovor "toda *nekako* jih vendarle opazujemo" podobno kot že prej ne bo vzdržal, saj je preveč splošen. Tudi če rečemo, da gre samo za metaforično rabo glagolov "opazovati" ali "zaznavati", nismo nič na boljšem, saj nas ta domnevna metaforična raba tukaj samo zapeljuje, tako da mislimo, da neka podobnost med introspekcijo in običajnim zaznavanjem vendarle mora biti, saj gre v obeh primerih za "zaznavanje", še vedno pa tudi predpostavljamo, da *vso* duševno dogajanje spremljamo na *enak* način, kar pa ne drži: bolečine lahko denimo lokaliziramo, tako da rečemo "boli me zob" ali "boli me trebuh", misli pa ne (razen v šali morda v kraljestvo idej); bolečine lahko trajajo, vprašanje pa je, v kakšnem smislu lahko rečemo za neko misel, da traja; bolečine so lahko močne, blage, naraščajoče ali pojemajoče; misli so to le stežka ...

Heterogenost mentalnih pojmov

Wittgenstein in Ryle sta vložila veliko napora v razmejitev mentalnih pojmov, ki je posledično zelo razvejena. Moj namen je to razvejanost prikazati v toliko, v kolikor jasno kaže, da "duh" ni enoten komplementarni del materialnega telesa. Za ta namen pa zadostuje že navedba nekaterih glavnih razlik med različnimi vrstami metalnih pojmov. Wittgensteinova razvrstitev mentalnih pojmov je razvidna iz lakoničnega osnutka, ki ga poda v 63. paragrafu BFP II in v bolj prozaični razdelitvi v paragrafu 836 BFP I:

> "Načrt za obravnavo psiholoških pojmov.
>
> Psihološki glagoli opredeljeni tako, da se tretja oseba sedanjika z opazovanjem lahko identificira, prva pa ne.
>
> Stavek v tretji osebi sedanjika: sporočanje, v prvi osebi sedanjika izražanje. ((ne drži povsem))
>
> Čutne zaznave: njihova notranja sovisja in analogije.
>
> Vse imajo resnično trajanje. Možnost podajanja začetka in konca. Možnost sočasnosti, sovpadanja v času.
>
> Vse imajo stopnje in kvalitativna mešanja. Stopnja: komaj zaznavno – nevzdržno.
>
> V tem smislu ni zaznav položaja ali gibanja.
>
> Mesto zaznave na telesu: razlikuje gledanje in poslušanje od zaznavanja pritiska, temperature, okusa in bolečine.
>
> (Kadar zaznave opredeljujejo položaj udov in gibanje, njihovo mesto ni v

sklepih.)

Za položaj udov in njihovo premikanje *vemo*. Lahko jih npr. povemo, če nas kdo vpraša. Tako kot vemo za mesto neke zaznave (bolečine) na telesu, Reakcija na dotik bolečega predela.

Na zaznavi nikakršnega znaka o lokaciji. Tako malo kot časovnega na spominski sliki. (Časovni znaki na fotografiji).

Bolečino razlikovati od ostalih čutnih zaznav glede na značilen izraz. S tem povezano veselje (ni nikakršna čutna zaznava).

'Čutne zaznave nas naučijo poznavati zunanji svet.' Predstavljanje:

Slušna predstava, vidna predstava, kako se razlikujeta od zaznav? Ne po 'živosti'.

Predstave nas z zunanjim svetom ne seznanjajo niti pravilno niti nepravilno. (Predstave niso halucinacije, tudi ne fantazije.)

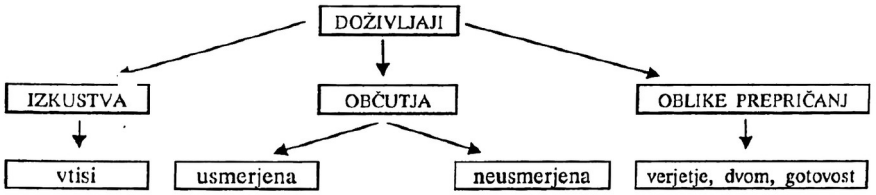
Medtem ko gledam nek predmet, si ga ne morem predstavljati. Različnost jezikovnih iger: 'Poglej figuro!' in 'Predstavljaj si figuro!' Predstavljanje podvrženo volji.

Predstavljanje ni slika. Kateri predmet si predstavljam, ne uvidim iz podobnosti predstave z njim.

Na vprašanje 'kaj si predstavljaš' lahko odgovorimo s sliko." (BFP II: § 63)

"Naj celotno področje psihološkega imenujem področje *'doživljanja'*? Denimo vse psihološke glagole 'doživljajske glagole' ('doživljajske pojme'). Njihova značilnost je ta, da se njihova tretja oseba izrazi na podlagi opazovanja, ne pa tudi prva. Vsako opazovanje je opazovanje vedenja. Podmnožica doživljajskih pojmov so 'pojmi izkustev'. 'Izkustva' imajo trajanje, potek; lahko potekajo podobno ali različno. Imajo intenziteto. Niso izrazi misli. Predstavljanje je izkustvo. Podmnožica izkustev so 'vtisi'. Vtisi imajo medsebojna prostorska in časovna razmerja. Obstajajo mešani vtisi. Npr. mešanice vonjev, barv, zvokov. 'Občutja' so 'doživljaji', toda niso 'izkustva'. (Primeri: žalost, veselje, čemernost, očaranost.) In ločimo lahko 'usmerjena občutja' in 'neusmerjena občutja'. Občutje ima trajanje; nima pa nikakršnega mesta; ima značilna izkustva in misli; ima značilen *mimičen* izraz. Mišljenje je govorjenje pod določenimi okoliščinami in ostalo, kar mu odgovarja. Občutja obarvajo misli. Podmnožica 'doživljajev' so oblike 'prepričanj'. (Verjetje, gotovost, dvom, itd.) Njihov izraz je izraz misli. Niso 'obarvanja' misli. Usmerjenim občutjem bi lahko rekli tudi 'zavzemanje stališča'. Tudi presenečenje in strah sta zavzemanji stališča, pa tudi začudenje in okus." (BFP I: .§ 836)

Zadnji paragraf lahko tudi grafično ponazorimo[8]:



Kot glavna kriterija, na podlagi katerih so pri Wittgensteinu razvrščeni mentalni pojmi, lahko torej označimo *pravo trajanje* in *mesto.* Čutne zaznave, izkustva, vtisi imajo vsi pravo trajanje, kar pomeni, da lahko njihovo trajanje, če želimo, natančno določimo in posledično tudi izmerimo. Zanje je smiselno reči, da so hkratni, da si sledijo ali da so prekinjeni. To pa ni smiselno reči za misli, dispozicije, vedenje:

> "Pomisli na jezikovno igro: določi s štoparico, kako dolgo traja vtis. Tako ne moremo določiti trajanja vedenja, zmožnosti, razumevanja." (BFP II: § 51)

Enako pravi Ryle:

> "Reči, da oseba nekaj ve ali si želi nekaj biti, ne pomeni, da je v določenem trenutku v procesu delanja ali utrpevanja nečesa ... Glagoli kot 'vedeti', 'posedovati' in 'želeti si' se ne obnašajo kot glagoli 'teči', 'zbuditi se' ali 'zmraziti se'; ne moremo reči 'vedel je to in to dve minuti, nato prenehal in po predahu ponovno začel', 'postopoma si je želel postati škof' ali 'trenutno se ukvarja s posedovanjem kolesa'." (PD: 116)

Drug pomemben kriterij je mesto: če nas kdo vpraša, kje nas boli, mu lahko navedemo mesto bolečine (čeprav Wittgenstein odločno pove, da tukaj ne gre za to, da bi občutek bolečine imel kakršnokoli intrinzično informacijo o mestu te bolečine, denimo koordinate telesa – za mesto bolečine preprosto *vemo!)*, enako pa lahko navedemo tudi mesto drugih čutnih zaznav (npr. jezik, mesto na koži, kjer čutimo pritisk, ipd.). Vid in sluh sta sicer posebnosti, a Wittgenstein žal ne pove nič več kot to. Najbrž ima deloma v mislih to, kar pravi Ryle:

> "Vid in sluh sta čuta-na-daljavo, medtem ko tip, okus in vonj to niso; to pomeni, da kadar besede 'videti', 'slišati', 'gledati', 'poslušati', 'opazovati', 'preslišati' in podobno uporabljamo tako, kot jih . uporabljamo običajno, so stvari, za katere rečemo, da smo jih 'slišali' ali 'videli', tiste stvari, ki so od nas oddaljene." (PD: 38)

Toda o mestih čustev ali "oblik prepričanj" nima nobenega smisla govoriti, tako kot je nesmiselno govoriti o občutku mišljenja v glavi:

> "Ali govorimo tudi o *'občutku'* mišljenja v glavi? Ne bi bilo to nekaj podobnega kot 'občutek pomena'?

[8] Moja predstavitev je nekoliko drugačna od Buddove (1993: 13), mislim pa, da je tudi točnejša. Wittgenstein namreč tukaj nikjer ne govori o 'trpnostih" ali "dispozicijah" ali o "podobah", vtise pa podredi izkustvom.

> Tudi: ali tisti, ki tega občutka nima, ne more misliti?
>
> Da; kdor filozofira ali psihologizira, bo morda rekel: '*Jaz* čutim, da mislim v glavi.' Toda tega, kaj to pomeni, ne bo mogel povedati. Ne bo namreč mogel povedati, *kateri* občutek je to; temveč bo enostavno uporabljal izraz: da 'čuti'; kot da bi rekel: '*Jaz* čutim zbodljaj *tukaj*.' Ne zaveda se še, da je potrebno šele raziskati, kaj izraz 'jaz čutim' tukaj pomeni, tj., katere konsekvence lahko povlečemo iz te izjave. Ali npr. te, ki bi jih povlekli iz izjave 'čutim zbodljaj tukaj'." (BFP I: § 350)

Ryle govori na podoben način o "zanimanju":

> "Vzemimo primer. Nekoga zanima simbolna logika. Redno bere knjige in članke, o njej razpravlja, rešuje probleme in zanemarja druge predmete. Glede na mnenje, ki je tukaj [pri kartezijanski doktrini – op. T. G.] zastopano, mora potemtakem nenehno zaznavati impulze določene vrste, namreč občutke zanimanja za simbolno logiko, in če je njegovo zanimanje močno, morajo ti občutki biti zelo akutni in zelo pogosti. Potem nam mora biti zmožen povedati, ali so ti občutki nenadni kot ščipanje ali dolgotrajni kot bolečine; ali si sledijo nekajkrat na minuto ali le nekajkrat na uro; in ali jih čuti v malih možganih ali v čelu. Toda jasno je, da bi njegov odgovor na takšna vprašanja bil, da ne čuti nikakršnih utripov ali slabosti, ko se ukvarja s hobijem." (PD: 87)

Četudi bi nekdo vztrajal, da *on sam* vendarle *čuti* določen specifičen občutek, kadar misli, bi moral biti zmožen navesti njegov natančen čas pojavljanja ter približno (morda s primerjavo z drugimi občutki) opisati njegovo kvaliteto in jakost, skratka, moral bi zadostiti določenim kriterijem, na podlagi katerih bi svoj "občutek" zares lahko uvrstil med občutke (*prim.* FR: § 322). Če tem kriterijem ne more zadostiti, občutka preprosto nima. Wittgenstein in Ryle skušata s to precizacijo pokazati, da njuna klasifikacija mentalnih pojmov ni narejena z empiričnim opazovanjem, morda z introspekcijo v njuni duševnosti, ki sta naključno oziroma kontingentno sorodni z našimi duševnostmi; gre za, kot smo že poudarili, konceptualna razmišljanja o lastnosti mentalnih pojmov, ki jih uporabljamo v vsakdanjem javnem jeziku. Zato oporekanje v smislu zatekanja v domnevno privilegirano zasebnost prvoosebnega zatrjevanja glede lastnih mentalnih stanj ne more biti upravičenje; vsako upravičenje se namreč mora, če želi biti razumljivo tako za subjekta kot za ostale osebe, sklicevati na javno preverljive kriterije, kot bom še skušal pokazati v nadaljevanju članka.

Če se vrnemo na klasifikacijo mentalnih pojmov, lahko še dodamo, da so glede na kriterija trajanja in mesta med čutno zaznavo (ki ji lahko določimo oboje) in mislimi, nagnjenji, zmožnosti ter podobnim (čemur ne moremo določiti niti pravega trajanja niti mesta) občutja. Občutjem namreč lahko določimo trajanje (npr. "strah me je bilo, dokler ..."), ne moremo pa jim, podobno kot mislim, določiti mesta. Občutja imajo še to značilnost, da so lahko usmerjena ali pa ne: usmerjenost občutij za Wittgensteina bržkone pomeni to, da jim lahko bodisi

določimo predmet (npr. “strah me je psov”, “veselim se darila”) bodisi jim predmeta ne moremo določiti (npr. sproščenosti). Doživljaji, ki bi jim lahko dosodili mesto, ne pa trajanja (oz. umeščenosti v čas), pa seveda ne obstajajo. Narišemo lahko sledečo tabelo:

doživljaj (po kriteriju mesta in kriteriju trajanja)	ima mesto	nima mesta
ima trajanje	izkustva, vtisi	občutja
nima trajanja	/	oblike prepričanj

doživljaj(po kriteriju mesta in kriteriju trajanja)

ima mesto

nima mesta

ima trajanje

izkustva, vtisi

občutja

nima trajanja

/

oblike prepričanj

Videli smo že, da tudi Ryle opaža heterogenost mentalnih pojmov na podoben način kot Wittgenstein. Tudi Ryle, denimo, opaža, da lahko nekaterim pojmom smiselno pripišemo trajanje in mesto, medtem ko drugim tega ne moremo pripisati, kar sem označil kot glavna kriterija klasifikacije mentalnih pojmov. Vendarle ima Rylova klasifikacija mentalnih pojmov nekoliko drugačen poudarek. Ryle področje “občutij” razdeli na: (1) nagnjenja, (2) razpoloženja, (3) vzburjenja in (4) občutke (PD: 83). Nagnjenja so zanimanja, naravnanosti in podobno. Razpoloženja imajo v nasprotju z nagnjenji to lastnost, da jih ne moremo imeti več hkrati – ne morem biti obenem žalosten in vesel, čeprav me lahko hkrati zanimata filozofija in biologija. Vzburjenja se od nagnjenj razlikujejo na način, da njihova intenzivnost moti človekovo normalno dejavnost – lahko rečemo, da je bil nekdo tako prizadet, da je pričel jecljati in ni mogel izgovoriti stavka, ne moremo pa reči, da je nekoga tako zelo zanimala filozofija, da ni mogel več misliti. Še najpomembnejša med vsemi pa je po Rylovem mnenju razlika med občutki in vsemi ostalimi tremi vrstami občutij. Ta temelji, kot rečeno, v tem, da lahko le njim pripišemo mesto, pa tudi v tem, da so občutki “dogodki”, ostala občutja pa ne, saj so slednja določene dispozicije, ne pa akti ali stanja duha. Za Ryla iz tega sledi, da občutja, potem ko smo pokazali, da so dispozicije oziroma nagnjenosti in ne dogodki, ne morejo biti zasebna. Tako prihajamo do kritike zasebnosti občutij, ki je predmet naslednjega poglavja.

Kritika kartezijanske zasebnosti

Kartezijanska zasebnost duševnih stanj ima dve komponenti, ki ju lahko opredelimo kot *ontološko* in *epistemološko.* Ontološko gledano, kartezijanska zasebnost govori, da *vsa* duševna stanja subjekta *x* pripadajo *samo in izključno* temu subjektu *x,* kar pomeni, da nihče ne more imeti mojih duševnih stanj, jaz pa ne morem imeti duševnih stanj od nikogar drugega. Lastništvo duševnih stanj je torej izključujoče in posameznikova duševnost je zaprta celota. Epistemološka komponenta je konsekvenca ontološke, govori pa, da ima subjekt *privilegiran dostop* do svojih duševnih stanj: samo subjekt *x* lahko za *svoja* duševna stanja ve, (1) da jih ima in (2) kakšna ta stanja so: samo jaz lahko neposredno vem, ali imam bolečino in kakšna je ta bolečina. Od tod izhaja asimetrija glede prvoosebnih in tretjeosebnih izjav o mentalnih pojmih – prvoosebno izjavljanje ima glede na stališče kartezijanske zasebnosti privilegirano epistemološko pozicijo pred tretjeosebnim izjavljanjem: če rečem "imam bolečine" in ne lažem, je ta stavek nujno resničen, saj je možnost zmote zaradi *privilegiranega dostopa* subjekta do njegovih duševnih stanj izključena, medtem ko stavek "ima bolečine" ni nujno resničen, četudi oseba, ki ga izgovarja, zavestno ne laže. Popularnejše kartezijansko zasebnost prikažemo kot nauk, po katerem ima vsak človek zraven svojega javnega življenja, ki ga živi s svojim telesom, še eno, popolnoma intimno življenje, v katerem v samoti nezmotljivo spremlja dogajanje v svoji duševnosti; kot da bi vsak človek zraven telesa imel še svojo sobico, v katero bi pogled bil dovoljen samo njemu – svoj lasten *peep show,* kot pravi Ryle. Čeprav ime "kartezijanska zasebnost" morda zveni nekam zatohlo in se je kot nauk pojavila že pred skoraj štiristo leti, nikakor ni stvar preteklost; živo je navzoča ne samo v naših vsakdanjih predstavah, ampak v določenih oblikah tudi v znanstvenih in filozofskih teorijah, čeprav se je resni teoretiki vendarle skušajo otepati: tipičen problem, ki že od Locka dalje buri duhove filozofov in je v filozofiji prisoten še zdaj, je, denimo, problem "obrnjenega spektra". Sydney Shoemaker pravi:

> "Tako bi v primeru 'obrnjenega spektra', kjer so zaznave zelenega pri neki osebi 'kvalitativno' enake kot zaznave rdečega pri drugi osebi in obratno, bile zaznave dveh oseb pri gledanju zrelega paradižnika enake v intencionalnih lastnostih (oboje bi bile *o* rdeči, okrogli, nabrekli površini), imele pa bi različne kvalije. Kritiki funkcionalističnih in fizikalističnih stališč so zaradi možnosti obrnjenega spektra in iz dejstev, da nobena fizikalna ali funkcionalna razlaga ne more razložiti, kaj pomeni, 'kako je' vonjati kavo, trdili, da takšna stališča ne morejo obrazložiti kvalij." (Shoemaker, 1999: 762)

Tudi problem "drugih duhov", ki posledično vodi v solipsizem, izhaja iz kartezijanske zasebnosti: ker je moja duševnost zaprta celota, nimam nikakršnega dostopa do sveta izven nje, zato nikakor ne morem dokazati, da obstaja karkoli drugega razen moje duševnosti, vključno z duševnostmi drugih ljudi. Čeprav je tako radikalno stališče zagovarjalo malo ljudi, pa bi se kar nekaj ljudi vendarle strinjalo vsaj s tezo, da' je dostop do duševnosti drugih *posreden* in s tem

zmotljiv, saj temelji na neke vrste sklepanju po analogiji z lastno duševnostjo – namreč vživljanju. Vedeti pa moramo, da je korak od te teze do solipsizma zelo majhen, saj je potrebno samo dovolj poudariti *zmotljivost* in *nezanesljivost* dostopa do drugih duševnosti in že pristanemo v univerzumu, kjer je gotov samo obstoj *lastne* duševnosti.

Wittgensteinovo zavračanje kartezijanske zasebnosti ima po mojem mnenju štiri glavne poteze: (1) zavračanje ontološke komponente kartezijanske zasebnosti zaradi pomanjkanja kriterijev pri določanju "ekskluzivnega lastništva" duševnih stanj, (2) prikaz nesmiselnosti zatrjevanja, da gre pri imetju duševnih stanj za vedenje o teh duševnih stanj, (3) oris jezikovne igre prvoosebnih izjav o duševnih stanjih ter (4) zavračanje kartezijanske zasebnosti s kritikama zasebnega jezika in kazalnih (ostenzivnih) definicij. K (1) Rekli smo, da je ontološka poteza kartezijanske zasebnosti ta, da lahko ima subjekt x izključno svoja duševna stanja, kar implicira, da dva subjekta *x* in *y* ne moreta imeti istega duševnega stanja *z*. Wittgensteinova prva poanta prve točke (1.1) je, da je nesmiselno aplicirati svojilni pridevnik "moje" v primeru, ko ne morem specificirati nikakršnih kriterijev, zakaj naj bi neka stvar s bila "moja". To pomeni, da lahko rečem "to *je* moj kovanec", saj lahko dalje zatrdim, da je kovanec moj zato, ker ga držim v roki. Nima pa nobenega smisla zatrjevati "to je moja bolečina", saj lahko nadalje o mojem lastništvu bolečine rečem le to, da je moja zato, ker jo imam jaz, kar pa ni eksplikacija kriterijev, temveč tavtološka sodba, ki sledi iz terminov "moje" in "imeti" – to namreč, kar imam, je *co ipso* moje. Druga poanta te točke (1.2) je v tem, da drugi v resnici lahko *imajo ista* duševna stanja kot jaz; vsak dan smiselno uporabljamo stavke kot "ali tudi ti vidiš isto?", "da, to je tista ostra bolečina v želodcu" itd. Kriteriji identitete duševnih stanj namreč niso isti kot kriteriji fizikalnih predmetov, kjer sta lahko dve kocki popolnoma enaki, nista pa identični; in tukaj se nam ponovno vsiljuje mnenje, kot da bi duševna stanja bili predmeti notranjega čuta, senčnati analogoni fizikalnih predmetov. Kriteriji identitete duševnih stanj so v resnici (to pomeni: kot jih vsakodnevno uporabljamo!) veliko bolj podobni kriterijem za identiteto barv: dve stvari s' in *s"* lahko imata isto barvo *b*. Le kdo bi lahko smiselno trdil, da rjav odtenek mize in isti rjav odtenek knjige nista ista barva, *ker je* eden odtenek mize, drugi pa odtenek knjige? Podobno lahko smiselno govorimo, da imata osebi *x* in *y* isto duševno stanje *z*. (1.3) Za konec Wittgenstein še specificira, v katerih okoliščinah je vendarle smiselno reči denimo tole: "Jaz vendar vem, kako me boli, saj *je* to moja bolečina!" Takšni izreki so smiselni v primerih, kadar nam nekdo, denimo, ne verjame, da nas nekaj boli; vendar pa je v tem primeru ta izrek zelo daleč od razlage metafizičnega dejstva – nadomesti se lahko z vzklikom: "Verjemi mi!" Okoliščine, v katerih so takšni izrazi smiselni, so povsem drugačne od okoliščin akademskih razprav, kjer bi ti izrazi morali biti smiselni, če bi doktrina o kartezijanski zasebnosti želela vzdržati.[9] (1.4) Kdo bi še zmerom lahko zatrjeval, da vendarle izjave "moja duševna stanja so lahko zgolj moja" nismo prikazali kot neresnične; to *je* vendarle ena izmed temeljnih resnic, ki je jasna vsakomur.

[9] Za podobne specifikacije glede izražanja dvoma in vedenja *glej* Grušovnik (2004: 80),

Wittgenstein bi rekel, da naš namen ni bil prikazati izjavo kot neresnično, temveč kot nesmiselno. V tem, da trdimo, da je naša izjava vedno resnična, ravno leži vsa poanta Wittgensteinove kritike – če je neka izjava sama po sebi vedno resnična na način, da si njenega nasprotja sploh ne moremo zamisliti, potem ne gre za neko metafizično ali empirično resnico, temveč za gramatikalne lastnosti pojmov. Tam, kjer ni prostora za zmoto, tam tudi ni smiselno reči, da gre za védenje. (za vse točke *prim.* FR: §§ 253, 411; PD: 208)

K (2) Z zadnjo opombo zgoraj smo prišli tudi do druge točke – v primeru duševnih stanj je nesmiselno zatrjevati, da gre za neizpodbitno gotovost glede njih. (2.1) Pojmi "gotovost", "dvom", "zmota" in "vedenje" so komplementarni in reči, da gre pri neki stvari za gotovost, je smiselno le, če se ta gotovost da preveriti in zmota izključiti; če pa je zmota izključena že "po definiciji", je nesmiselno govoriti, da gre za gotovost. V običajnem smislu lahko svojo gotovost o neki stvari namreč preverimo: stavek "gotov sem, da sem izklopil štedilnik" se preveri tako, da pogledam, ali sem ga res izklopil. Toda kako naj preverim neizpodbitno gotovost? *Karkoli* bom naredil, bo namreč štelo za *potrditev* te gotovosti. Če pa je preveritev lahko *karkoli*, je to potem sploh še preveritev? Ali ni tu tako, da je "gotovost" že vgrajena v same pojme, s tem pa seveda ni metafizična ali empirična gotovost, temveč gramatična: stavek "vem, da imam bolečine" ni *bolj* resničen od stavka "vem, da sem izklopil štedilnik", temveč ima povsem drugačen smisel, ki se sploh ne nanaša na gotovost: (2.2) tudi stavek "vem, da imam bolečine" je lahko smiseln v določenih okoliščinah, vendar te niso okoliščine zatrjevanja gotovosti ali vedenja (*glej* tudi točko 1.4; *prim.* FR: §§ 246-249, PS: §§ 881-893; za Rylovo analizo *glej* PD: 214). Naposled Wittgenstein analizira še ugovor (2.3), da se subjekt lahko *pretvarja*, da ima bolečine in s tem zavaja ostale osebe. Drugi tako vendarle nimajo gotovega vedenja o moji duševnosti, saj ne morejo vedeti, ali se pretvarjam ali ne. Toda pretvarjanje, odgovarja Wittgenstein, je že samo po sebi del jezikovne igre, ki je kompleksnejša od jezikovne igre izražanja bolečin – da se lahko naučim pretvarjanja, moram poprej že vedeti, kako uporabljam besede brez pretvarjanja. *Zloraba* predpostavlja rabo (FR: §§ 249, 259; PS: §§ 866-877). Tako ideja, da se nekdo že od malih nog neprestano pretvarja, odpade, po drugi strani pa s tem zgoraj ravno zatrdimo, da drugi *lahko* imajo vedenje o moji duševnosti: nenazadnje lahko svoje *praktične* dvome o morebitnem pretvarjanju pogosto tudi potrdijo ali odpravijo – *metafizični* dvomi so namreč tako ali tako nesmiselni, saj so odraz gramatikalnih lastnosti konceptov, ne pa realnega ontološkega stanja (za Ryla in isto poanto, da namreč pretvarjanje predpostavlja odkritost, *glej* PD: 172-173).

K (3) Stavki "imam bolečine", "jaz že vem, da me boli!" ipd. torej niso poročila o lastništvu ali stopnji gotovosti glede duševnih stanj, temveč so po Wittgensteinu izrazi [*Äußerungen*, *utterances*], ki nadomeščajo prvotne izraze, kot so kričanje ipd. Zato lahko, kot smo videli, stavek "Jaz vendar vem, kako me boli, saj je to moja bolečina" nadomestimo z vzklikom "Verjemi mi!", stavek "Imam bolečine!" pa npr. s "Pomagaj mi!" ali z "Av!". Ta uvid pa ima tudi

velike posledice glede strukture pomena in referiranja besed: besede, s katerimi označujemo duševna stanja, se nanje ne "nanašajo" na način, kot se morda nekatera lastna imena nanašajo na predmete[10], saj duševna stanja niso nikakršni predmeti; besede o duševnih stanjih ta stanja izražajo:

> "Kako se besede *nanašajo* na občutke? – Zdi se, da s tem ni nobenega problema, kajti ali ne govorimo dnevno o občutkih in jih poimenujemo? Kako pa je vzpostavljena ta povezava imena s poimenovanim? To vprašanje je enako kot sledeče: kako se nek človek nauči pomena imen občutkov? Npr. besede 'bolečina'? To je ena možnost: Besede so povezane izvornim, naravnim izrazom občutka in postavljene na njegovo mesto. Otrok se je poškodoval, kriči, sedaj pa z njim spregovorijo odrasli in ga naučijo vsklikov ter kasneje stavkov. Otroka učijo nekega novega bolečinskega obnašanja [*Schmerzbenehmen*]. 'Torej praviš tudi, da beseda ›bolečina‹ pravzaprav pomeni kričanje?' – Nasprotno, besedni izraz bolečine nadomesti kričanje, opiše pa ga ne." (FR: § 244)

K (4) Znan napad na kartezijansko zasebnost je Wittgenstein zasnoval z razmišljanji o nemožnosti zasebnega jezika. Zaseben jezik je tisti jezik, čigar pomeni so znani samo subjektu, saj so dobljeni iz nanašanja na duševna stanja subjekta, ki so po predpostavki zasebna (FR: § 256). Zasebni jezik torej ni tisti jezik, čigar pomenov subjekt *ne želi* izdati drugim, temveč tisti, za katerega je posredovanje pomenov *nemogoče*, saj zasebnosti duševnih stanj ni moč zaobiti. Wittgenstein najprej trdi, da takšen zasebni jezik ni mogoč zato, ker so njegovi pomeni *prazni*, tj. besedam zasebnega jezika manjkajo *pravila* za pravilno aplikacijo; to pomeni, da zasebnega jezika *ne bi razumel* niti subjekt sam! Predpostavimo, da subjekt "dobi" pomen besede "bolečina" tako, da ob pojavitvi bolečine nanjo usmeri pozornost in si po tihem reče "to je bolečina" – toda *kako* je vedel, *na kaj* mora usmeriti svojo pozornost? To je znana Wittgensteinova kritika zasebne kazalne (ostenzivne) definicije:

> "'Kako bi bilo, če ljudje svojih bolečin ne bi izražali (ne bi stokali, ne bi kremžili obraza itd.)? Potem otroka ne bi mogli naučiti rabe besede ›zobobol‹.' – No, privzemimo, da bi bil ta otrok genij in bi sam iznašel ime za ta občutek! – Vendar pa se s to besedo seveda ne bi mogel sporazumevati. – Besedo torej razume, njenega pomena pa ne more nikomur razložiti? – Kaj pa potem pomeni to, da 'je poimenoval svojo bolečino'? – Kako je to naredil: poimenoval to bolečino?! In, karkoli je že naredil, kakšen je smoter tega? – Če kdo reče 'Temu občutku je dal neko ime' potem pozablja, da mora biti – da bi to golo poimenovanje imelo nek smisel – v jeziku že veliko pripravljenega. In če govorimo o tem, da je nekdo dal neko ime tej bolečini, potem je gramatika besede 'bolečina' tukaj tisto, kar je pripravljeno; naznačuje mesto, na katero je postavljena ta nova beseda." (FR: § 257; *prim.* tudi FR: § 262; BFP II: § 296)

[10] Wittgenstein je kritik pomena besed kot "nanašanja" na predmete, saj to "nanašanje" sploh ni uniformno (*prim.* FR: §§ 13, 14, 15, 243, 273, 274, 669). Za Wittgensteina pomen besede ni predmet, ki ga ta označuje (le kako bi "pomen" lahko bil "predmet"!?), temveč raba besede. O tem še v nadaljevanju.

Da bi sploh lahko nekaj kazalno definiral, moram poprej že vedeti, *kakšne vrste* je ta stvar, ki jo želim poimenovati, drugače je ves proces poimenovanja nesmiseln, saj sploh ne vem, *kaj* želim poimenovati. Ta obča kritika kazalne definicije se ne nanaša samo na zasebno kazalno definicijo, temveč na *kakršnokoli* kazalno definiranje, tudi javno. Predstavljajte si, da vam želim pojasniti pomen neke besede, denimo "mrv", na način, da s prstom pokažem proti knjigi in rečem: "To je zame mrv." Nikakor ne boste mogli vedeti, ali sem s tem mislil npr. ime knjige, vrsto predmeta (namreč knjige), njeno barvo, morda material, iz katerega je izdelana, vse predmete, ki imajo isto težo kot ta knjiga, potem vse predmete, ki so tako obsežni kot ta knjiga, morda sploh ne mislim knjige, temveč smer, v katero kažem ali pa iztegnjeno pozo kazalca oziroma obliko roke ipd. (*prim.* FR: § 28-33) Skratka, kazalno definiranje je preveč *splošno*, da bi lahko služilo kot osnoven način pridobivanja *kakršnihkoli* pomenov. Veliko stvari moramo že poznati, da nam kazanje sploh lahko kaj pomeni; poznati moramo kategorije stvari, poznati pa moramo tudi *način* delovanja jezikovne igre kazanja (psi ga ponavadi ne obvladajo – če jim kaj pokažeš s prstom, ne gledajo v *smer*, ki jo kažeš, temveč v prst, podobno kot dojenčki). Gotovo se sedaj zastavi vprašanje, kako potem sploh pridobimo pomene, če ne s kazalnim definiranjem? Wittgensteinov odgovor bi bil, da z "urjenjem" in tako s slepim sledenjem pravilom. Naučeni smo, da na določene znake reagiramo na ustrezen 'način – kadar nekdo pokaže s prstom, pogledamo v ustrezno smer, kadar kdo zakliče "Pazi!", postanemo pozorni ipd. Učenje z "urjenjem" in slepo sledenje pravilom sta osnovni tehniki pridobivanja pomenov (FR: § 198).

Vrnimo se k zasebni kazalni definiciji: vidimo, da že samo "usmerjanje pozornosti"[11] predpostavlja obvladovanje tehnike: da lahko iz vrveža vtisov izločim bolečino in si rečem "to je bolečina", moram že poznati gramatikalne lastnosti te besede, se pravi – poznati moram pravila za njeno pravilno rabo. Ta pravila morajo biti stalna in morajo določati standard za uporabo te besede v prihodnosti. V konceptualni naravi pravil (in s tem tudi pomenov) pa je, da so *načelno* javni oziroma sporočljivi, torej intersubjektivni. Pravila ali pomena, ki ga drugim ne bi mogel razložiti in ki bi veljalo za samo en primer, si ne moremo zamisliti (FR: § 199). Ne zato, ker bi imeli tako šibko zmožnost zamišljanja, temveč zato, ker to *logično* ni mogoče; možnost večkratne javne sledljivosti je *nujni* pogoj za to, da je nekaj pravilo. Enako sta normativnost in intersubjektivnost *nujna* pogoja pomena.

Toda sedaj lahko Wittgensteinov nasprotnik meni, da Wittgensteinova kritika zasebnega jezika sama po sebi ne odstrani zasebnosti duševnih stanj, temveč prikaže samo nemožnost zasebnega pomena (Hintikka & Hintikka v Williams, 2002: 285). Še vedno si lahko, četudi sprejmemo zgornjo Wittgensteinovo

[11] Wittgenstein in Ryle odločno zavračata možnost, da gre za kakršnokoli "notranjo pozornost", saj na duševna stanja, ki niso predmeti, ne moremo pokazati s prstom, kot lahko pokažemo na stvari, s tem pa analogija notranje pozornosti z običajnim kazanjem propade. (*prim.* FR: §§ 275, 412, 666, 669; BFP I: § 405; podobno Ryle, PD: 203-205)

kritiko, mislimo, da je pomen dobljen z zasebnim referiranjem na duševna stanja: pomen "bolečine" je javen in konstanten, saj ga vsi razumemo in uporabljamo, toda moj vzorec "bolečine", na katerega se z besedo nanašam, je lahko drugačen od vašega. Wittgensteinov kritik se bo morda strinjal, da mora biti vzorec stalen, saj drugače ne mora služiti kot referenca pomena (to, kar imenujem "bolečina", se ne more neprenehoma spreminjati), toda še zmerom je moj primerek lahko drugačen od vašega. Toda ta protiargument ne vzdrži, saj izraža globok nesmisel, ki je zajet v nezdružljivih tezah, da (a) vsakdo pozna pomen besede "bolečina" le na podlagi lastnega občutka in (b) pomen besede "bolečina" je javen. Če je namreč pomen "bolečine" *javen*, kar pa smo dokazali s kritiko zasebne kazalne definicije, saj je normativnost konstitutivna za pomen, potem mora imeti za vse govorce skupno referenco. Če pa trdimo, da vsakdo ve, kaj je "bolečina", le na podlagi lastnega primerka, to ravno pomeni, da pomen besede "bolečina" *nima* skupne reference. Če ima vsakdo drugačen primerek "bolečine", to pomeni, da se beseda "bolečina" v javni rabi ne more nanašati na ta zasebni primerek, saj je leta pri vsakem posamezniku nekaj drugega, pomen pa je za vse uporabnike *isti*. Toda po drugi strani trdimo, da lahko vemo, kaj je "bolečina", samo če se nanašamo na njen primerek. Naposled pridemo do sklepa, da je primerek, ki služi kot referenca pomena, *irelevanten* za ta pomen, kar pa je očiten nesmisel. To je razmišljanje, ki ga Wittgenstein oriše v 293. paragrafu FR, znanem kot hrošč v škatli:

> "Če povem o samem sebi, da to, kaj pomeni beseda 'bolečina', . vem samo iz lastnega primera – ali mi *tega* ni treba povedati tudi o drugih? Kako neki pa lahko *en* primer posplošim na tako neodgovoren način?
>
> No, vsakdo mi o sebi pove, da to, kaj so bolečine, ve samo iz samega sebe! – Privzemimo, da bi vsak imel škatlo, v kateri bi bilo nekaj, kar imenujemo 'hrošč'. Nihče ne more pogledati v škatlo drugega; in vsak pove, da to, kaj je hrošč, ve samo tako, da pogleda *svojega* hrošča. – Tu pa bi se vendar lahko zgodilo, da bi v svoji škatli vsak imel neko drugo reč. Da, lahko si predstavljamo, da se neka takšna reč nenehno spreminja. – Če pa bi sedaj beseda "hrošč" pri teh ljudeh vendarle imela neko rabo? – Potem ta raba ne bi bila raba označitve neke reči. Ta reč v tej škatli sploh ne spada k jezikovni igri; niti kot nek *nekaj:* kajti škatla bi lahko bila tudi prazna. – Ne, ta reč v tej škatli je lahko ›okrajšana‹; odstrani se, pa karkoli že je.
>
> To pomeni: Če gramatiko izraza občutka konstruiramo po vzorcu ›predmet in označitev‹, potem predmet izpade iz obravnave kot nekaj nerelevantnega." (FR: § 293)

Beseda "hrošč" ima javno rabo, toda njena referenca *je* popolnoma zasebni hrošč, iz česar pa sledi, da ta zasebni hrošč postane irelevanten za pomen besede "hrošč", saj lahko imajo drugi ljudje drugačne primerke za "hrošča". Toda po drugi strani trdimo, da lahko vemo, kaj pomeni "hrošč", *le* tako, da pogledamo hrošča. Se pravi: po eni strani je relacija hrošč – "hrošč" nujna (le tako lahko vem

...), po drugi pa kontingentna (drugi lahko imajo *drugačen* primerek ...). To pa je nesmisel.

Naslednji korak v sklepanju mora sedaj biti preprost: če sta tezi (a) in (b) nezdružljivi, pravilnost (b) pa smo prikazali s kritiko kazalne definicije, lahko sklepamo, da je neresnična (a) (iz (ab) in b sklepamo na ¬a): ljudje *ne dobimo* pomenov mentalnih pojmov z *zasebnim nanašanjem* na duševna stanja. Mentalni pojmi *ne morejo* imeti zasebnega pomena, s tem pa tudi ne zasebne reference. Tako je nauk kartezijanske zasebnosti *nekonsistenten*.[12]

Odgovor na morebitno vprašanje "toda *kako* potem dobimo pomene mentalnih pojmov?" moramo ponovno poiskati pod točko (3) zgoraj: vzgojeni smo, da naravne izraze duševnih stanj *nadomestimo* z besedami. Tako so mentalni pojmi *izrazi* teh duševnih stanj (*prim.* FR: § 244). Po Wittgensteinu smo tako zelo nagnjeni k temu, da si predstavljamo, da se mentalni pojmi *nanašajo* (ne pa, da jih *izražajo*) na duševna stanja, ker si o duševnosti ustvarimo napačno sliko: menimo namreč, da so duševna stanja *v* naši duševnosti (npr. *v* glavi, v zavesti) in da jih opazujemo, podobno kot opazujemo predmete. K temu nazoru se hitro pripoji mnenje, da je naš odziv na te "notranje predmete" naključen: reakcija na bolečino poteka tako, da smo najprej soočeni z "golim občutkom", nato pa ta občutek še pospremimo s krikom in poskakovanjem. Takšno mnenje bi Wittgenstein odločno zanikal; če iz duševnih stanj izločimo vse domnevno naključne spremljevalne aktivnosti, tako da dobimo "goli občutek", nam od tega golega občutka nič ne ostane. "Goli občutek" je prazen pojem. Vsako duševno stanje ima svoj reakcijsko vsebino (*prim.* Zettel: § 532; Hacker, 2001: 68; *glej* tudi Williams, 2002: 33) in brez te duševnega stanja ni. Res pa je, da smo ljudje *navajeni* potrpeti in duševna stanja izražati na primernejši način, tako da v čakalnici pri zdravniku ne kričimo, če ni zares zelo hudo in to pomeni dvoje: (1) primernejšega izražanja se moramo šele *priučiti* (otroci *ne znajo* potrpeti) in (2) včasih se vendarle *ne moremo* obvladati.

Napačna predstava o duševnih stanjih pa ni značilna le za kartezijansko zasebnost, čeprav je v njej najmočneje prisotna. Tudi problem "pojasnevalne vrzeli" (med kvalijami in fizikalnimi stanji) in vprašanje dualizma ali monizma, danes predvsem v obliki *fizikalizma*, je povezano s podobno predpostavko, da namreč obstaja dva fenomenalna svetova, mentalni in materialni, ki sta: bodisi (1) tudi realno različna (dualizem) bodisi (2) se eden da zvesti na drugega in se z njim opisati (redukcionistični monizem). Mislim, da je zdaj že jasno, da bi Wittgenstein in tudi Ryle to predpostavko v celoti zavrnila, s tem pa zavrnila tako dualizem kot monizem in redukcionizem, rekoč, da gre za konceptualni nesporazum, saj ni nikakršnih dveh (ali več svetov), s tem pa tudi nikakršne osnove za redukcijo; obstajajo le različne jezikovne igre in *ergo* pojmi z različnimi gramatikalnimi lastnostmi; tako bi bilo te razlike na konceptualni ravni napak pripisovati ontološki strukturi svetov – tam, kjer med termini ne moremo postaviti konjunkcije, tudi disjunkcije ne more biti:

[12] Podobno je nekonsistenten tudi kartezijanski univerzalni dvom. (*prim.* Grušovnik, 2004: 80)

> "›Domov je prišla v navalu solz in limuzini‹; to je znana šala, ki je zgrajena na absurdnosti združevanja terminov različnih tipov. Enako absurdno bi bilo oblikovati disjunkcijo ›Domov je prišla ali v navalu solz ali v limuzini‹. (...)
>
> Prav tako bo sledilo, da sta tako idealizem kot materializem odgovora na neprimerno vprašanje. ›Redukcija‹ materialnega sveta na mentalna stanja in procese, kakor tudi ›redukcija‹ mentalnih stanj in procesov na fizična stanja in procese, predpostavlja legitimnost disjunkcije ›Ali obstaja duh ali obstajajo telesa (toda ne oboje)‹. To je, kakor da rečemo ›Ali je kupila levo rokavico in desno rokavico ali je kupila par rokavic (toda ne oboje)‹.
>
> Povsem primerno je z določenim logičnim prizvokom reči, da obstaja duh, in z drugačnim logičnim prizvokom reči, da obstajajo telesa. Toda ta dva izraza ne kažeta na dve različni vrsti obstoja, kajti ›obstoj‹ ni generična beseda kot ›barvast‹ ali ›spolen‹." (PD: 92)

Wittgenstein pa pravi tole:

> "'Ali nisi vendar nek prikrit behaviorist? Ali tukaj v osnovi ne rečeš, da je vse, razen človeškega obnašanja, fikcija?' – Če govorim o fikciji, potem govorim o *gramatični* fikciji.
>
> Le kako pride do filozofskega problema psihičnih procesov in stanj in behaviorizma? – Prvi korak je povsem neopazen. Govorimo o procesih in stanjih, njihovo naravo pa pustimo neodločeno! Morda bomo enkrat o njej vedeli kaj več – menimo. Ravno s tem pa smo se zavezali nekemu določenemu načinu obravnave. Kajti imamo nek pojem o tem, kaj pomeni: nek proces pobliže spoznati. (Odločujoči korak v žonglerskem triku je bil narejen, prav on pa se nam je zdel nedolžen.) – In sedaj primerjava, ki naj bi naredila naše misli razumljive, razpade. Še nerazumljen proces v še neraziskanem mediju moramo torej zanikati. In tako se zdi, da smo zanikali duševne procese. Vendar pa jih seveda nočemo zanikati!" (FR: §§ 307 in 308)

To pomeni, da je "bolečino" nesmiselno reducirati na karkoli, saj s takšno redukcijo izgubimo *kontekst, v* katerem edino ima smisel. Lahko sicer sestavimo fizikalistični slovar in vsakemu duševnemu stanju, recimo, pripišemo neko stanje v fizikalnem svetu, npr "bolečina" = "aktivnost vrste *X* nevronov *Y*", toda kaj bomo s tem pridobili? Če želimo kljub prevodu ohraniti pomen "bolečine", potem smo samo *zamenjali* en izraz z drugim, lahko bi ga pač s katerimkoli. Če pa želimo s tem doseči kaj več, denimo *pojasniti* naravo bolečine, potem smo z redukcijo sicer približali en njen aspekt, namreč fiziološki, a po drugi strani izgubili lastnost predikacije nekaterih pridevnikov: aktivnost nevronov ne more biti *boleča, pojemajoča* ali *naraščajoča*. (*prim.* Hacker, 2001: 67-82)[13] Res je:

[13] Tu najdemo tudi eksplikacijo Wittgensteinove kritike emergentizma in supervenience. Tudi funkcionalizem bi po mojem mnenju Wittgenstein zavrnil: če duševna stanja določimo kot stanja med določenim vnosom (input) in izhodom (output), potem lahko karkoli, kar se nahaja med tem vnosom in izhodom, šteje za določeno duševno stanje. S tem smo duševna stanja znova odstranili, ne pa pojasnili. Če pa se zagovorniki

tudi za vrsto bolečine in njeno jakost lahko morda določimo fizikalne parametre, toda tudi pomen teh bo drugačen, saj izhajajo iz druge (namreč fizikalne) jezikovne igre, naposled pa jim bo manjkala še doživljajska komponenta; in *kako* bomo nenazadnje pokazali, da je aktivnost v telesu zares povezana s takšnim in takšnim doživljanjem, *kje*, v *čem* je ta povezava? – Problem pojasnjevalne vrzeli trdovratno ostaja vsekakor zato, ker je *konceptualni* nesmisel, ne pa *empirično* še neraziskana vez. V zmoti smo, če rečemo tako to, da povezava je, kot to, da povezave ni. Na vprašanje "ste že nehali pretepati svojega partnerja?" namreč ne moremo odgovoriti niti z da niti z ne, saj je samo vprašanje nepravilno zastavljeno. Tudi vprašanje povezave med duševnimi stanji in telesom je nepravilno zastavljeno in nesmiselno, tako da nanj ni odgovora,[14] je pa posledica naših napačnih predstav, ki so zelo trdovratno prisotne v našem razmišljanju. Mislim, da bi Wittgenstein in Ryle nazadnje dejala tole: znanost, ki proučuje fiziološko naravo duševnih stanj, je pomembna in koristna, saj so njene praktične aplikacije zelo obetavne, toda misliti, da bomo z empiričnim raziskovanjem razrešili konceptualna vprašanja, je nesporazum:

> "'Mišljenje je skrivnosten proces in od njegovega polnega razumevanja smo še zelo oddaljeni.' In tako začnemo eksperimentirati. Očitno brez tega, da bi se zavedali, v *čem* je za nas ta skrivnost mišljenja.
>
> Eksperimentalna metoda počne *nekaj;* da problema ne reši, pripišemo temu, da je še na svojih začetkih. To je tako, kot da bi s kemijskimi eksperimenti želeli določili, kaj je materija in kaj duh." (BFP I: § 1093)
>
> "Zmeda v psihologiji se ne da pojasniti s tem, da je 'mlada veda'. Njen predmet na njenih začetkih sploh ni primerljiv z npr. predmetom fizike. Prej z določenimi vejami matematike. (Teorija množic.) Na ceni strani namreč obstaja določena eksperimentalna metoda, na drugi pa zmešnjava pojmov, tako kot zmešnjava pojmov in dokazne metode v določenih delih matematike. Toda medtem ko smo v matematiki lahko dokaj gotovi, da bo nek dokaz pomemben, četudi še ni pravilno razumljen, smo v psihologiji glede plodnosti eksperimentov vseskozi negotovi." (BFP I, § 1039)

Kritika reprezentacij

Pomemben segment Wittgensteinove filozofije psihologije predstavlja kritika referenčne teorije pomena. Tematiki sta neločljivo povezani, saj se razumevanje pomena skoraj samoumevno utemeljuje s psihološkim procesom ali/in mentalnimi reprezentacijami, ki pomenu priskrbijo referenta. Ta poteza, s katero

funkcionalizma želijo izogniti takšnemu "liberalnemu stališču" (*prim.* Block, 1997: 330-331), jim preostane "povezava" duševnih stanj z neko (fizikalno) podlago (po Blocku je to "šovinistično" stališče, saj izloča možnost duševnih stanj tistih bitij, ki takšne fizikalne podlage nimajo) – to pa je ravno stališče, ki se mu je funkcionalizem na prvem mestu želel izogniti, saj se s tem povrne v običajni monizem (ponavadi fizikalizem).

[14] Takšna so vsa vprašanja, ki že vnaprej zaradi konceptualnih razlogov onemogočajo odgovor, npr.: "Ali obstajajo nezaznavani predmeti?" So pa ta vprašanja lahko, tako kot so bila v preteklosti in so še danes, vir neizmernega filozofskega čudenja.

za "grobo prepoznavanje znakov" postuliramo nek mentalni vzrok (ki pa lahko ima tudi fizikalistično razlago), je utemeljena z opažanjem, da golo zaznavanje znaka še ni dovolj za njegovo *razumevanje:* nekdo lahko vidi znak vendar samo videnje tega znaka še ni dovolj za razumevanje tega znaka; nekdo lahko vidi črke in zraven govori, a to še ni dovolj, da bi napisano tudi razumel in zares *bral*. Torej je za razumevanje potrebno nekaj več; nekaj, kar npr. golo mehanično branje spremeni v branje *z* razumevanjem. Kar je torej konstitutivno za pomen, je njegova *normativnost,* to je raba v skladu z določenimi pravili, na podlagi katerih lahko ločimo med pravilno (smiselno) uporabo in nepravilno (nesmiselno) rabo. Kdor razume besedo "človek", mora imeti pred očmi pravila za njeno uporabo; če teh pravil nima, potem lahko besedo "človek" uporablja vsakič različno, npr. enkrat z njo opisuje "mizo", drugič "vrata", tretjič "nebo" ipd.; skratka, besede *ne razume.* Pravila vodijo človekovo smiselno uporabo besed in drugih znakov na način, da mu zmeraj pokažejo pravilno aplikacijo znaka. Toda, pravi Wittgenstein, pojavi sc nam sledeča zagata: kako je možno, da so v *trenutku,* ko razumem neko bese- do ali nek znak, pred mojimi očmi *vsa* pravila njene smiselne rabe oziroma vse možne pravilne aplikacije. Kako je torej lahko v nekem trenutku prisotno nekaj, kar je sicer razvlečeno skozi čas? (*prim.* FR: § 138) Da bi se izognili tej zagati, moramo torej poiskati nekaj, kar je prisotno v trenutku, a vendar lahko prikaže pravila aplikacije za vnaprej. To rešilno bitnost zagovorniki tradicionalnega pogleda najdejo v *interpretaciji* znaka: interpretacija znaka pokaže pravilen način odnosa med znakom in njegovim pomenom: npr. besedo "človek" moramo zmerom interpretirati kot to, kar se nanaša na človeka: "človek = ♟". Ta poteza prav lepo pojasni tudi zgornji primer branja *brez* razumevanja: brez razumevanja bere tisti subjekt, ki ne pozna (ali se ne potrudi uporabiti) *interpretacijske metode* za znake, ki tvorijo besedilo; še drugače: znaki tvorijo *besedilo* le, če so pravilno *interpretirani.* Tako lahko pojasnimo svoje celotno razumevanje jezika s tem, da besede zmerom spremljajo reprezentacije (kot v zgornjem primeru), nekakšne duševne sličice, ki skrbijo za to, da pod istimi besedami zmerom razumemo (torej interpretiramo) isto stvar. Podobno je z mislimi in nasploh z intencionalnostjo: človek *je* s svojim kognitivnim aparatom naperjen na realnost *preko* reprezentacij.

Prvi Wittgensteinov ugovor proti takšni koncepciji reprezentacij, intencionalnosti (in seveda referenčni teoriji pomena) je v tem, da takšno pojmovanje vodi v *neskončni regres* (FR: § 141, 198; *prim.* tudi Williams, 2002: 39-43 in 159-187). Podobno kot sam znak tudi duševna sličica ne more pokazati *pravilne* uporabe tega znaka, saj ostaja na istem "ontološkem" nivoju kot znak: znak smo zgolj interpretirali z *drugim* znakom, samo da tokrat morda z "duševnim znakom". Ker pa je tudi reprezentacija *samo* znak, jo lahko posledično razumemo na *več* načinov (FR: § 140). In da bi znova utrdili pravila rabe *te* reprezentacije, potrebujemo *novo* interpretacijo ter tako v neskončnost. Poglejmo primer: zgoraj smo rekli, da lahko pomen besede "človek" fiksiramo tako, da rečemo "človek = ♟ Toda tudi "♟" je *samo* znak, kakor je bila beseda "človek", s tem pa ne more podati pravil smiselne uporabe te besede. Če bi namreč že samo ta znak fiksiral

pomen besede, potem ne bi moglo priti do dvoumnosti v rabi te sličice – kdor pa bi tole sličico na vratih v lokalu *razumel* kot "človek", bi se neprijetno zmotil. Wittgensteinova poanta tukaj je pravzaprav precej podobna tisti glede kritike kazalne definicije (*prim.* FR: § 87): tako kazanje kot interpretiranje (lahko gre tudi za interpretiranje *na način* kazanja) ima smisel samo, če poprej že razumemo, za kaj gre, če torej poprej že obvladamo jezikovno igro, znotraj katere se interpretiranje odvija. Tako interpretacija "človek = ♟" lahko pomaga le tistemu, ki že razume način tovrstnega pojasnjevanja, nekomu, denimo *popolnemu* začetniku, pa nikakor ne: ta najbrž sploh ne bi razumel za nas najbolj samoumevne stvari – kaj pomeni "=" v pojasnitvi. Torej: mentalne reprezentacije sicer *lahko* spremljajo jezik, mišljenje in intencionalnost, vendar niso niti nujni niti zadostni pogoj za *razumevanje* jezika, za smiselnost mišljenja in usmerjenost intenc. Reprezentacije ali interpretacijske metode namreč nimajo nobene *intrinzične* lastnosti določanja pravil lastne rabe, temveč nasprotno, tudi same *predpostavljajo* lastno razumevanje, torej poznavanje pravil lastne aplikacije. Brez reprezentacij lahko razmišljam enako smiselno kot z njimi (kar je tudi dejansko res, saj vseh mojih misli ali besed *ne* spremljajo predstave).

Drugi Wittgensteinov ugovor je še bolj radikalen. Prikaže namreč, da se uvedba interpretacij kot pomoči za določanje pravilne rabe znakov naposled izteče v pozicijo, kjer je *nemogoče* določiti pravilno rabo znakov. Poteza, s katero smo želeli učvrstiti pomen, naposled povzroči izgubo pomena. To razmišljanje je znano kot paradoks sledenja pravilom. Paradoks je eksplicitno omenjen v § 201 *Filozofskih raziskav,* kjer je rečeno:

> "Naš paradoks je bil ta: neko pravilo ne bi moglo določati nobenega ravnanja, ker bi bilo treba vsako ravnanje privesti do ujemanja s tem pravilom. Odgovor je bil: Če je treba vsako ravnanje privesti do ujemanja s pravilom, potem tudi do nasprotovanja pravilu. Zato tukaj ne bi bilo niti ujemanja niti nasprotovanja."

Kar pomeni (kar je pravzaprav bolj jasno iz paragrafov 139 in 140 *Filozofskih raziskav),* da si lahko, če je pravilna raba znaka podana šele s pomočjo interpretacije, zmerom zamislim takšno interpretacijo, ki bo posamezni primer moje rabe znaka uvrstila pod pravilo. To pa pomeni, da lahko *vsako* rabo uvrstim pod pravilo, kar pa evidentno nima smisla, saj se na pravilo sklicujem ravno zato, da ločim med pravilnimi in nepravilnimi rabami. Wittgensteinov primer v § 139 je razumevanje besede "kocka" s pomočjo slike mreže kocke. Reprezentacija v obliki mreže kocke domnevno skrbi za to, da razumem (se pravi: pravilno uporabljam) besedo "kocka": kadar rečem "kocka" se mi prikaže ta reprezentacija in takoj vem, na kateri predmet moram pokazati. Če npr. rečem "kocka" in se mi kot reprezentacija prikaže mreža kocke, pri tem pa pokažem na prizmo, sem se zmotil; zmotil zato, ker se mreža kocke in prizma *ne skladata.* Toda, kakor opozarja Wittgenstein, pri tem smo *že* izbrali *določeno metodo projekcije,* ki mrežo kocke projicira na kocko; lahko pa bi imeli tudi kakšno drugo metodo projekcije, ki bi mrežo kocke projicirala na prizmo. V tem primeru

ne bi bili v zmoti, če bi s prstom ob *isti* besedi in *isti* reprezentaciji pokazali na prizmo. Če bi bilo torej sledenje pravilom (oziroma pomen) odvisno od *posameznikove* interpretacije teh pravil, potem bi lahko vsak posameznik svoje dejanje (ali določeno rabo besede) interpretiral tako, da bi njegov primer *bil* v skladu s pravilom. S tem pa bi se *normativnost* pravil in pomena popolnoma izgubila:

> "Zato je ›slediti pravilu‹ neka praksa. In *verjeti*, da slediš pravilu, ni: slediti pravilu. In zato pravilu ne moremo slediti ›privatim‹, ker bi sicer bilo verjeti, da slediš pravilu, isto kot slediti pravilu." (FR: § 202)

Stališče, da' bi lahko vsak posameznik svojo rabo določene besede interpretiral tako, da bi njegov primer *bil* v skladu z določenim pravilom, nas pelje naravnost v skepticizem, ki je še hujši od Humovega: ne morem biti gotov, da razumem besede drugih ali celo svoje lastne besede in misli! Kako lahko *vem*, kaj mislim z določenimi besedami ali mislimi, če pa se lahko njihovi referenti stalno spreminjajo, saj svoje interpretacije znakov – povezave med znaki in tem, kar predstavljajo – nikoli ne morem zadostno eksplicirati? To je skeptična pozicija, v kateri pristane Kripke. Toda to *ni* Wittgensteinova pozicija! Kripkejev problem je namreč najprej spoznavni (in sicer vprašanje: *Kako vem*, da sledim pravilu?), ki po tradicionalnem nazoru – in Kripke je tukaj tradicionalen – nujno predhodi sledenju pravilu, saj namreč pravilu ne morem slediti, če ne vem, kako mu slediti (*prim.* Vossenkuhl, 1995: 262-268; Williams, 2002: 161-164). Toda Wittgensteinova poanta je ravno v tem, da sta vedenje, kako slediti pravilu, in vedenje, da sledim pravilu, ena in ista stvar. Po Wittgensteinu namreč vedenje pravila in aplikacija tega pravila nista *ločeni* dejavnosti, povezani z neko *ekstrinzično* relacijo, ki jo je potrebno šele vzpostaviti z interpretacijo, temveč sta *konceptualno* povezani (*prim.* Williams, 2002: 164-167). Posledica tega je tudi dejstvo, da si ne morem zamisliti nekega pravila *brez* tega, da bi si hkrati zamislil tudi njegovo aplikacijo:

> "Dojeti pravilo pomeni tudi zmožnost povedati, kaj se z njim sklada. Ni dveh ločenih operacij razumevanja, temveč je samo ena – sposobnost presojanja, da se *to* in *to* in *to* sklada s pravilom, da ..." (Baker in Hacker, navajam po Williams, 2002: 165)

Iz argumenta regresa pa sledi tudi, da mora obstajati neka bazična oblika sledenja pravil, ki *ni interpretacija*. Podoben argument, ki nakazuje neskončen regres, zasledimo tudi pri Rylu, ko je govora o razliki med "vedenjem kako" in "vedenjem da" – Ryle tega razlikovanja ne vpelje samo na podlagi opazovanja različne rabe koncepta vedenja, kakor se običajno misli, temveč ravno zaradi "Wittgensteinove" težave: če bi namreč vsako intelektualno (razumno, smiselno) ravnanje potrebovalo pravila, eksplikacija teh pravil pa je zopet intelektualno ravnanje, *potem* do intelektualnega ravnanja sploh ne bi moglo priti. Še drugače, Rylova poanta razlikovanja *vedenja kako* in *vedenja da* je v tem, da *vedenje kako nujno predhodi vedenju da:*

> "Ključen ugovor intelektualistični legendi je ta. Razmišljanje o propozicijah je tudi sámo operacija in njena izvršitev je lahko bolj ali manj inteligentna, bolj ali manj neumna. Toda če bi za vsako operacijo, ki je inteligentno izvršena, bila potrebna predhodna inteligentna teoretična operacija, bi prodor kogarkoli v ta krog bila logična nemožnost." (PD: 30)

Razumno ravnanje tako nujno predhodi eksplikaciji pravil za razumno ravnanje. Wittgenstein sledenju pravilom, ki ni interpretacija, pravi *slepo sledenje pravilom*. Slepo sledenje pravilom pomeni, da zmerom spontano sledim pravilom, npr. ob pogledu na znak ➲ zmerom zavijem desno. Pomen tega znaka tako ni odvisen od moje ali katerekoli interpretacije, temveč je podan v ravnanju. Moje ravnanje pa je zakoreninjeno v navadi, da se temu znaku sledi tako, kot se mu sledi:

> "Da gre tu za napačno razumevanje, se kaže že v tem, da v tem miselnem toku postavljamo tolmačenje za tolmačenjem; kot bi nas vsako pomirilo vsaj za nek trenutek, dokler ne pomislimo na neko tolmačenje, ki spet leži za tem. S tem namreč pokažemo, da obstaja neko *dojemanje* pravila, ki *ni tolmačenje*; temveč se, od primera do primera aplikacije, izraža v tem, kar imenujemo 'slediti pravilu' in 'ravnati v nasprotju z njim'." (FR: § 201)

> "'Torej je vse, karkoli že počnem, združljivo s tem pravilom?' – Naj vprašam tako: Kaj ima izraz pravila, recimo kažipot, opraviti z mojimi dejanji? Kakšna povezava tu obstaja? – No, recimo tale: izurjen sem bil, da se na ta znak odzovem na določen način, in sedaj se tako odzovem.
>
> Toda s tem si navedel samo neko vzročno zvezo, razložil si samo, kako je prišlo do tega, da se sedaj usmerjamo po kažipotu; ne, v čem pravzaprav je slediti-znaku. Ne; naznačil sem tudi še, da se nekdo po kažipotu usmerja samo do te mere, kolikor obstaja neka stalna raba, neka navada." (FR: § 198)

Vossenkuhl (1995: 270-272) tako, denimo, označuje tri lastnosti Wittgensteinovega koncepta slepega sledenja pravilom:

(1) Avtonomnost, ki je v tem, da lahko tisti, ki obvlada določeno tehniko, pravilom te tehnike sledi spontano. To pomeni, da sledi pravilom brez prisile.

(2) Posameznik sledi pravilom brez posebnega razloga. Ni nekega nujnega razloga, zakaj sledim določenemu pravilu. Lahko bi namreč ravnal tudi drugače. Toda to seveda še ne pomeni, da je moja odločitev, da sledim pravilu, nesmiselna ali neumna; ne – je samo brez posebnega razloga: pravilu sledim, zato ker mi je npr. všeč.

(3) Sledeča lastnost izhaja iz druge – sledenje pravilu nima temelja, tako da je neutemeljeno v smislu, da ga ne moremo dokončno pojasniti. Ni nekega posebnega odgovora na *zakaj*, npr. zakaj puščica kaže v zašiljeno smer?

Še najbolj bistvena lastnost sledenja pravilom pa je, da jih ne moremo slediti zasebno ali samo enkrat, temveč ima koncept smisel le, če ga gledamo z vidika

prakse oziroma "družbe sledilcev pravil", ki s svojim ravnanjem postavlja standard ravnanja v skladu s pravili (*prim.* FR: §§ 198, 199, 202, 206 itd.). Razumevanje tako ni neka stvar, nek enkraten dogodek ali določeno bodisi duševno bodisi fizikalno stanje, temveč je sposobnost, ki jo lahko ugotovimo na podlagi kriterijev pravilne rabe besed. Že to, da je razumevanje kot sledenje pravilom smiselno le kot pravilnost in rednost – oboje je vsebovano v nemški besedi *Regelmäßigkeit* –, kaže, da ne moremo govoriti o "trenutku" razumevanja; če pa po drugi strani postuliramo bitnosti, ki želijo prekoračiti razliko med "trenutkom" razumevanja in "v času razvlečenimi" pravili, se znajdemo na začetku naše zgodbe, ki je vodila v regres in paradoks. Razumevanje je torej odvisno od konteksta in zgodovine subjekta. Wittgenstein dopušča možnost, da bi subjekta X in Y oba imela *identično* fizikalno stanje, pa vendar bi za npr. X bili *upravičeni* trditi, da razume Z, za Y pa ne (*prim.* Budd, 1997: 621; Williams, 2002: 242). Pri svoji upravičitvi tega dejstva se tako ne bi skli- cevali na neko trenutno lastnost (saj so te po predpostavki vse enake) X-a ali Y-a, temveč na njuno sposobnost, da bi svoje razumevanje lahko prikazala v svojem ravnanju. Primer: tako X kot Y bi lahko ob znaku 3 zavila desno in oba bi imela občutek, da ravnata prav, oba bi imela tudi enako aktivnost nevronov, pa vendar bi v naslednjih primerih X ob tem znaku vedno zavil na desno, Y pa bi enkrat zavil desno, drugič levo, spet tretjič bi šel kar mimo znaka, četrtič pa se ob njem ustavil in ga obkrožil itd.[15]

Od tod lahko brez posebnih naporov zaključimo, da za Wittgensteina (in tudi Ryla) razumevanje, prepričanje in ostale kognitivne dejavnosti niso niti duševni niti fizikalni procesi. Takšno stališče pa je seveda v sporu z osnovno predpostavko večine kognitivnih ved:

> "Po Wittgensteinu so razumevanje, prepričanje in pomen stanja neke osebe *samo znotraj* prakse v času. Brez prakse ni niti razumevanja niti prepričanja, ne glede na to, kaj se dogaja v posameznikovi glavi. To je ključna ideja, ki ogroža trenutno kognitivno psihologijo, saj si, *prima facie*, kognitivistični modeli delijo osnovni pogled, da so pomen, prepričanje in ostalo notranja, zvečine nezavedna, stanja osebe. Toda holistični in družbeni pogoji za prepričanje in ostale propozicionalne naravnanosti so nezdružljivi z znanstvenim konstruiranjem teorij; vsaj tako je menil Wittgenstein. In če so ta razmišljanja pravilna, individuacija posameznikovih propozicionalnih naravnanosti bistveno vsebuje okoljske in družbene dejavnike. Glavna ideja kognitivizma je, da na kognitivne zmožnosti gleda kot na notranje mentalne strukture, neodvisne od družbenega in naravnega okolja. Zavezanosti tej močni avtonomiji kognitivnih kapacitet se ne da odreči, ne da bi s tem zgubili upanje za sestavo kognitivističnega raziskovalnega programa. To pa je seveda natanko to, čemur se Wittgenstein želi odreči." (Williams, 2002: 242)

[15] To situacijo si je morda težje zamisliti, ker se zdi, da občutek nujno spada k pravilnemu ravnanju toda zgoraj smo pokazali, da to ne drži: nekdo lahko pravilno ravna brez kakršnegakoli občutka in nekdo lahko ravna napak z občutkom, da dela prav.

Sklepne misli

Teme, ki sem jih predstavil v tem sestavku, nikakor niso edine, ki se znotraj Wittgensteinove in Rylove filozofije neposredno nanašajo na filozofijo psihologije; obravnavo bi zaslužili vsaj še dve pomembni témi, ki se nanašata na koncepta svobodne volje in Jaza. Toda to sta témi, ki bosta morali na obravnavo še počakati.

Na drugem mestu je v zaključku umestna še opomba, ki bi kljub vsem podobnostim med Wittgensteinom in Rylom morda vendarle odkrila neko njuno razhajanje. To razhajanje, če ga že iščemo, je gotovo v naravnanosti obeh avtorjev do početja, ki mu pravimo konceptualna analiza: pri Rylu dobimo vtis, da želi s svojimi razmišljanji *natančneje določiti* pomene in vlogo mentalnih pojmov, medtem ko pri Wittgensteinu kaj takega ne pride v poštev. Wittgensteinov namen je precej skromen, in sicer zgolj *opis* rabe mentalnih pojmov, ne pa *precizacija* le-te (*prim.* FR: § 109), kot smo rekli uvodoma. Kljub njegovemu "skromnemu" namenu pa so posledice Wittgensteinovih razmišljanj velikanske. Pri tem je treba povedati, da ob njegovi zahtevi, da naj samo opisujemo in se hkrati skušamo vzdržati pojasnitev, vendarle čutimo neko nezadovoljstvo. Nezadovoljstvo, ki je bržkone podobno nepotešenosti ob razmišljanju o 7. tezi *Traktata*. Svoji potrebi po razlagi se le stežka odrečemo, s tem pa pogosto zapademo v nepravilne predstave.

WITTGENSTEIN AND RYLE ON PHILOSOPHY OF PSYCHOLOGY

The article concerns Wittgenstein's and Ryle's philosophy of psychology. It is shown that their views on mind are akin so that it is reasonable to put them together. Both contain following main topics: (1) heterogeneity of mental concepts, (2) criticism of Cartesian privacy, and (3) criticism of representations. With investigations into use of words, which are concerned with mind, both Wittgenstein and Ryle try to determine their characteristics more precisely and eliminate misunderstandings that have gathered around them through history (of philosophy) and that lead into (quasi)philosophical problems. They find that words, with which we refer to the mind, do not refer to any thing in the same way that words for material things refer to bodies.

Keywords: philosophy of mind, conceptual analysis, private language, rule-

following, knowledge how, knowledge that, Wittgenstein, Ryle.

Literatura

Block, N. (1997a). "Qualia". V Guttenplan, S. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, str. 514-520.

Block, N. (1997b). "Functionalism II". V Guttenplan, S. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, str. 323-332.

Budd, M. (1993). *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. London in New York: Routledge.

Budd, M. (1997). "Wittgenstein". V Guttenplan, S. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, str. 617-622.

Grušovnik, T. (2004). "Dvomljivi dvom". *Dialogi – revija za kulturo in družbo*, št. 9-10, let. 40, str. 77-81.

Guttenplan, S. (1997). "Ryle, Gilbert". V Guttenplan, S. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, str. 541-543.

Hacker, P. M. S. (1997). *Wittgenstein on human nature*. London: Phoenix.

Hacker, P. M. S. (2001). *Wittgenstein: Meaning and Mind. Part I – Essays*. Oxford: Blackwell.

Lycan, W. G. (1997). "Functionalism I". V Guttenplan, S. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, str. 317-323.

Markič, O. in Miščević, N. (1998). *Fizično in psihično*. Šentilj: Aristej.

Noonan, H. W. (1991). *Personal Identity*. London in New York: Routledge.

Ryle, G. (1962). *The Concept of Mind*. London: Barnes & Noble.

Ryle, G. (2005). "Descartesov mit". *Analiza*, št. 3, let. 9, str. 84-93.

Schwartz, R. (1997). "Representation". V Guttenplan, S. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, str. 536-541.

Searle, J. R. (1997). "Searle, John R.". V Guttenplan, S. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, str. 544-550.

Shoemaker, S. (1999). "Qualia". V Audi, R. (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (*druga izdaja*), Cambridge: Cambridge University Press, str. 762.

Sluga, H. (1999). "Ludwig Wittgenstein". V Audi, R. (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (*druga izdaja*), Cambridge: Cambridge University Press, str. 976-980.

Stroll, A. (2000). *Twentieth-Century Analitic Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Ule, A. (1990). *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Vossenkuhl, W. (1995). *Ludwig Wittgenstein*. München: C. H. Beck.

Williams, M. (2002). *Wittgenstein, Mind and Meaning: Towards a Social Conception of Mind*. London in New York: Routledge.

Wittgenstein, L. (1998). *Philosophische Untersuchungen* (dvojezična nem.-ang. izdaja). Oxford: Blackwell.

Wittgenstein, L. (1999). *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie I*. V *Wittgenstein, L., Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (*Werkausgabe Band 7*), Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Wittgenstein, L. (1999). *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie II*. V *Wittgenstein, L., Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (*Werkausgabe Band 7*), Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Wittgenstein, L. (1999). *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*. V Wittgenstein, L., *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (*Werkausgabe Band 7*), Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Wittgenstein, L. (2000). *Ludwig Wittgenstein: ein Reader* (teksti po izboru Anthonyja Kennyja). Stuttgart: Reclam.