ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 15, številka 4, december 2011 · ISSN 1408-2969

FILOZOFIJA LUDWIGA WITTGENSTEINA

Saul A. Kripke

Wittgenstein o pravilih in zasebnem jeziku

prevedla Urban Šrimpf in Urh Vele

Citiranje: Saul A. Kripke, »Wittgenstein o pravilih in zasebnem jeziku«, *Analiza: časopis za kritično misel* 15, št. 4 (2011): 75–92.

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

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

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

Saul A. Kripke
Prevedla Urban Šrimpf in Urh Vele

WITTGENSTEIN O PRAVILIH IN ZASEBNEM JEZIKU

Izbrani odlomki iz istoimenske knjige[*]

1. Uvod

[...] 'Argument zasebnega jezika' naj bi se po ustaljenem prepričanju začel s paragrafom 243 *Filozofskih raziskav* in se nadaljeval s paragrafi, ki mu neposredno sledijo.[1] Argument je po tem prepričanju zastavljen predvsem kot problem 'jezika občutkov'. Nadaljnje razprave o argumentu znotraj te tradicije, tako pritrdilne kakor odklonilne, poudarjajo vprašanja, ali se argument morebiti sklicuje na obliko načela verifikacije, ali je ta oblika upravičena, ali je njena aplikacija na jezik občutkov ustrezna, ali se argument opira na pretiran skepticizem glede spomina itd. Nekatera odločilna mesta, ki sledijo 243 – denimo znamenita paragrafa 258 in 265 -, so ostala komentatorjem, kot vemo, zavita v meglo in prevladovalo je mnenje, da bi prav njihova pravilna interpretacija postregla s ključem do 'argumenta zasebnega jezika'.

Po mojem mnenju pa najdemo 'argument zasebnega jezika' že v paragrafih *pred* § 243. Tako je v § 202 *sklep že izrecno naveden*: »In zato se pravilu ne more slediti 'privatno', ker bi bilo sicer verjeti, da slediš pravilu, isto kot slediti pravilu«.[****] Mislim, da Wittgenstein na tem mestu ni zgolj *napovedal*

[*] Prevedeno po: Saul Kripke (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Blackwell. Prevedeni so naslednji odlomki: str. 2-15, 21, 55, 60-71, 107-113. Prelomi med odlomki so označeni s tropičjem v oglatem oklepaju. V oglatih oklepajih so zmeraj navedene oz. dodane prevajalske opombe. Nekatere Kripkejeve opombe, ki se ne nanašajo neposredno na izbrano besedilo, so izpuščene.

[1] Če ni navedeno drugače (eksplicitno ali v kontekstu), se reference nanašajo na *Filozofske raziskave*. Manjše oštevilčene enote *Raziskav* se imenujejo »razdelki« (ali »paragrafi«). [V prevodu sva se odločila za v zvezi s *Filozofskimi raziskavami* ustaljene *paragrafe*, označene s simbolom §.] Reference na določene strani so navedene zgolj, če referenca na paragrafe ni mogoča, kot je to primer pri drugem delu *Raziskav*. Vseskozi citiram standardni angleški prevod (G. E. M. Anscombe) in se o njegovi ustreznosti ne mislim spraševati, razen v nekaj redkih primerih. Čeprav so *Filozofske raziskave* od izida leta 1953 doživele več ponatisov, se členitev na paragrafe in oštevilčenje strani nista spremenila. Delo sta izdali založbi Basil Blackwell (Oxford) in Macmillan (New York).

Ta esej ne želi podati natančne interpretacije Wittgensteinovega dela, marveč razvija argumente na svoj način. Priporočam, da bralec vnovič prebere *Raziskave* v luči tukajšnje interpretacije in presodi, ali mu pomaga pri razumevanju besedila.

[**] Vsi prevodi iz *Filozofskih raziskav* so iz delovnega prevoda Boruta Cerkovnika. Prevajalca se mu zahvaljujeva tako za strokovno pomoč pri nastajanju prevoda, ki je pred bralcem, kot za dovoljenje za objavo citiranih delov prevoda. Ostale avtorje, ki jih citira Kripke, navajava po

argumenta, ki naj bi ga pozneje podrobneje razvil. Nasprotno: razprava, ki vodi do sklepa, navedenega v § 202, že vsebuje vsa ključna razmišljanja. Paragrafe, ki sledijo § 243, bi morali brati v luči predhodne razprave; že tako so težko razumljivi, še zlasti pa, če jih beremo same zase. 'Argument zasebnega jezika', apliciran na *občutke*, je le poseben primer veliko splošnejših razmišljanj o jeziku, ki Wittgensteina zaposlujejo že prej; občutki igrajo odločilno vlogo kot (na videz) prepričljiv *protiprimer* pred tem podanim splošnim razmišljanjem. Zato Wittgenstein s tem posebnim primerom pred očmi ponovno predela celotno snov, pri čemer navaja temu primerna nova, specifična razmišljanja. Ne smemo pozabiti, da *Filozofske raziskave* niso sistematično filozofsko delo, kjer o sklepih, ko so enkrat izpeljani, ni treba vnovič razpravljati. Pravzaprav so *Raziskave* napisane kot nenehna dialektična razprava, kjer pomisleki, ki jih spet in spet izreka imaginarni sogovornik, nikoli dokončno ne potihnejo. Ker niso zgrajene kot deduktivna argumentacija z enoznačnimi tezami, ki stojijo na mestu sklepov, se vedno znova vračamo – z vidika različnih posebnih primerov in mnogih zornih kotov – k isti snovi, v upanju, da se nam bodo s pomočjo celotnega postopka problemi pokazali v pravi luči.

Osnovno strukturo Wittgensteinovega pristopa lahko na kratko opišemo tako: predstavljen je določen problem oz. – v humovski terminologiji – 'skeptični paradoks', povezan s pojmom pravila. Temu sledi nekaj, čemur bi Hume rekel 'skeptična rešitev' problema. V dveh primerih se prepričljivost paradoksa in njegove rešitve kaj hitro zamegli ter Wittgensteinov osnovni pristop bržkone ne deluje verodostojno. Prvi je pojem matematičnega pravila, npr. pravilo seštevanja, drugi pa naš govor o notranjih izkustvih, občutkih in drugih notranjih stanjih. Pri obravnavi obeh moramo imeti pred očmi osnovna razmišljanja o pravilih in jeziku. Čeprav je Wittgenstein o teh osnovah že razmišljal precej splošno, je struktura njegovega dela takšna, da posebnih matematičnih in psiholoških primerov ne obravnava zgolj z navajanjem že dognanega splošnega 'rezultata' marveč te posebne primere podrobno obdela v luči poprejšnje obravnave splošnega primera. S tako razpravo želi Wittgenstein pravilno osvetliti tako matematiko kot psihologijo: ker skušnjava, da bi ju presodili napak, izvira iz neupoštevanja istih osnovnih razmišljanj o pravilih in jeziku, lahko pričakujemo, da bodo nastali problemi v obeh primerih analogni. Menim, da Wittgenstein ni gledal na svoje dvojno zanimanje – za filozofijo duha in filozofijo matematike – kot na zanimanje v dveh ločenih, v najboljšem primeru ohlapno povezanih predmetih, kakor bi lahko nekoga obenem zanimali glasba in ekonomija, temveč po njegovem mnenju za oba predmeta veljajo ista osnovna razmišljanja. Zato pravi, da je raziskava temeljev matematike »analogna naši raziskavi psihologije« (str. 232). Ni naključje, da je v glavnem enako osnovno gradivo o pravilih vključeno v *Filozofske raziskave* in *Pripombe k temeljem*

slovenskih prevodih, v kolikor obstajajo.

matematike,[2] v obeh primerih kot osnova za nadaljnjo razpravo o filozofiji psihologije oz. matematike.

V nadaljevanju želim predstaviti predvsem Wittgensteinovo argumentacijo oz. tisti niz problemov in argumentov, ki sem ga osnoval ob branju Wittgensteina. Razen redkih izjem *ne* poskušam predstaviti svojih pogledov; prav tako ne želim zagovarjati ali kritizirati njegovega pristopa. V nekaterih primerih sem spoznal, da se mi natančna navedba problemov in sklepov izmika. Čeprav slutimo, da je pred nami nek problem, ga težko natančno ubesedimo. Zdi se mi, da Wittgensteinov pozni način filozofiranja – kakor tudi težave, s katerimi se je srečal (glej predgovor k *Raziskavam),* ko je poskušal svoje misli zvariti v običajno delo z od glave do pet organiziranimi argumenti in sklepi – ni samo neka slogovna in literarna kaprica, združena s *težnjo* po določeni stopnji enigmatičnosti,[3] ampak vsaj deloma izhaja iz narave same tematike.

Sumim – iz razlogov, ki se bodo razjasnili pozneje -, da Wittgensteinov argument do neke mere potvorimo, če ga želimo natančno predstaviti. Verjetno je kar nekaj mojih formulacij in predelav argumenta takšnih, da se Wittgenstein z njimi ne bi strinjal. Ta zapis zato ni predstavitev niti Wittgensteinovega niti Kripkejevega argumenta, temveč gre za Wittgensteinov argument, predstavljen tako, kakor je učinkoval na Kripkeja in kakor je sprožil problematiko v njem. Mislim, da osnovni 'argument zasebnega jezika', kot že rečeno, predhaja paragrafu 243, čeprav so tudi paragrafi, ki mu sledijo, prav gotovo bistvenega pomena. Predlagam, da se lotimo problema 'zasebnega jezika' sprva tako, da poznejših paragrafov *sploh* ne omenjamo. Ker naj bi prav ti predstavljali 'argument zasebnega jezika', se bo morda nekaterim tak postopek zdel kot uprizoritev Hamleta brez princa. Četudi to drži, v predstavi nastopajo še mnogi drugi zanimivi liki.

2. Wittgensteinov paradoks

V § 201 Wittgenstein pravi: »Naš paradoks je bil ta: pravilo ne bi moglo določati nobenega načina ravnanja, ker bi lahko vsak način ravnanja uskladili z njim.« V tem delu eseja bom skušal na svoj način razviti 'paradoks', ki nas zanima. Prav 'paradoks' je nemara osrednji problem *Filozofskih raziskav*. Celo nekdo, ki oporeka sklepom glede 'zasebnega jezika', filozofije duha, matematike in logike, do katerih se Wittgenstein dokoplje z obravnavo svojega problema, bo morebiti samo zastavitev problema štel za pomemben prispevek k filozofiji. Lahko bi jo imeli kar za novo obliko filozofskega skepticizma.

[2] Basil Blackwell, Oxford: 1956. V prvi izdaji *Pripomb o temeljih matematike* uredniki navajajo (str. vi), da kaže, kot bi Wittgenstein izvorno želel vključiti nekaj gradiva o matematiki tudi v *Filozofske raziskave*. V tretji izdaji (1978) je več gradiva kot v prejšnjih, spremenjena je tudi razporeditev nekaterih razdelkov v primerjavi s prejšnjima izdajama. Ob pisanju tega besedila sem uporabljal prvo izdajo.

[3] Vendarle mislim, da vloge stilističnih razmišljanj na tem mestu ne smemo prezreti. Gotovo je, da so sama stilistična in literarna razmišljanja Wittgensteina globoko zaposlovala. Edinstvenost njegovega stila najbrž prispeva tako k težavnosti opusa kot tudi k njegovi lepoti.

Sledeč Wittgensteinu bom problem sprva razvil s pomočjo matematičnega primera, čeprav naš skeptični problem velja za vso smiselno rabo jezika. Besedo ‘plus’ in simbol’+’ uporabljam, kot bržkone vsi govorci slovenskega jezika, da označim dobro znano matematično funkcijo – seštevanje oz. adicijo. Ta funkcija je definirana za vse pare naravnih števil. S pomočjo zunanje simbolne reprezentacije in notranje mentalne reprezentacije ‘dojamem’ pravilo za adicijo.

Za moje dojetje tega pravila je ključna naslednja okoliščina: čeprav sem v preteklosti izračunal zgolj končno število vsot, pravilo določa moj odgovor za neskončno število novih izračunov, na katere nisem pomislil še nikdar poprej. V tem se skriva poanta, da pri učenju seštevanja ‘dojamem’ pravilo: moje pretekle intence glede seštevanja določajo edinstven odgovor za neskončno novih primerov v prihodnosti.

Denimo, da je ‘68 + 57’ račun, ki ga še nikdar nisem izračunal. Ker sem doslej izračunal zgolj končno število računov, takšen primer gotovo obstaja – četudi pomislim na vse tiste, ki sem jih izračunal zase, kaj šele na račune, ki jih je zaznala moja okolica. Prav končnost števila naših izračunov zagotavlja, da vselej obstaja primer, kjer seštevanca presegata vse pare seštevancev dosedanjih računov. V nadaljevanju bom predpostavil, da je ‘68 + 57’ tak račun.

Ko števili seštejem, dobim kajpak rešitev ‘125’. Prepričan sem – ko nemara se enkrat preverim izračun —, da je odgovor pravilen. Pravilen je tako aritmetično: 125 je vsota 68 in 57, kot tudi metajezikovno: ‘plus’, kakor sem razmišljal o načinu njegove uporabe v preteklosti, je označeval funkcijo, ki ob aplikaciji na števili, ki sem jima rekel ‘68’ in ‘57’, navrže vrednost ‘125’.

Zdaj pa si zamislimo, da srečam čudnega skeptika. Ta skeptik dvomi o moji gotovosti v odgovor, ki sem ga pravkar označil za ‘metajezikovnega’. Morda, predlaga, sem ob uporabi termina ‘plus’ v preteklosti predvidel za ‘68 + 57’ odgovor ‘5’! Seveda je njegov predlog več kot očiten nesmisel. Morda bi ga sprva poslal nazaj v šolsko klop, da se nauči seštevanja. A naj nadaljuje. Če sem zdaj, pravi, tako prepričan, da je bila, v skladu z mojo dosedanjo rabo simbola ‘+’ moja intenca, da naj ‘68+57’ označuje ‘125’, potem to vendar ne more izhajati iz tega, da sem si izrecno podal navodila, po katerih je 125 rezultat seštevanja v tem posebnem primeru. Česa takega namreč po hipotezi nisem storil. Seveda gre prav za to, da naj v tem novem primeru uporabim spet taisto funkcijo ali pravilo, ki sem ju uporabil že ničkolikokrat poprej. Toda kdo lahko reče, katera funkcija je to bila? Doslej sem izračunal zgolj končno število računov za to funkcijo in po hipotezi so vsi vsebovali števila manjša od 57. Morda sem v preteklosti uporabljal ‘plus’ in ‘+’, da bi z njima označil funkcijo, ki jo bom imenoval ‘kvus’ in simboliziral z znakom ‘$\oplus$’. Definirana je tako:

$x \oplus y = x + y$, če $x, y < 57$

$x \oplus y = 5$ v vseh ostalih primerih.

Kdo lahko reče, da to ni funkcija, na katero sem prej mislil s’+’?

Skeptik trdi (ali hlini), da zdaj napačno interpretiram svojo preteklo rabo. S ‘plus’ sem *zmeraj mislil* kvus;[4] zdaj pa sem začel – v nekem napadu blaznosti ali na LSD-ju – napačno interpretirati svojo preteklo rabo.

Najsibo skeptikova hipoteza še tako nesmiselna in absurdna, logično ni nemogoča. Da bi to uvideli, predpostavimo zdravorazumsko hipotezo, da sem s ‘+’ *res* mislil adicijo. Bilo bi *mogoče* – dasi presenetljivo -, da bi pod vplivom trenutne ‘zadetosti’ napačno razlagal vse svoje pretekle rabe znaka plus kot simbolizacije funkcije kvus in bi nadalje, v nasprotju s svojimi prejšnjimi jezikovnimi intencami, dobil iz 68 plus 57 vsoto 5. (Pri tem ne bi zagrešil matematične napake, temveč bi se zmotil v domnevi, da sem ravnal v soglasju s preteklimi jezikovnimi intencami.) Skeptik trdi, da sem napravil prav to napako, le da sta plus in kvus zamenjana.

Če skeptik to hipotezo predlaga iskreno, seveda ni pri pravi pameti; ta čudna hipoteza, po kateri naj bi zmeraj mislil kvus, je izvita iz trte. Ne samo da je iz trte izvita, tudi napačna je; a če je napačna, mora obstajati neko dejstvo o moji pretekli rabi, na katerega se lahko sklicujemo, da bi jo zavrnili. Četudi je hipoteza iz trte izvita, ne kaže, da bi bila *a priori* nemogoča.

Seveda je ta čudna hipoteza, kakor tudi sklicevanje na LSD ali napad blaznosti, le dramaturško sredstvo. Osnovno poanta je: običajno predpostavljam, da ob tem, ko seštejem ‘68 + 57’, ne zakorakam neupravičeno v neznano. Sledim

[4] Morda moram pripomniti nekaj glede formulacij kot »S ‘plus’ sem mislil kvus (ali plus)«, »Z ‘zeleno’ sem mislil zeleno« itd. Nisem seznanjen z ustaljeno konvencijo, ki bi ustrezno utemeljila predmet glagola ‘misliti’ [*to mean*]. Problema sta dva. Prvič: če nekdo npr. reče, »Z ‘žensko, ki je odkrila radij’, sem mislil žensko, ki je odkrila radij«, lahko formulacijo interpretiramo na dva načina. Najprej lahko pomeni žensko (Marie Curie), pri čemer je izjava resnična le, če je ‘sem mislil’ uporabljen tako, da pomeni ‘nanašati se na’ [*referred to*] (kar gotovo lahko pomeni); ali pa je uporabljen za označevanje *pomena* [*meaning*] citirane formulacije, torej ne ženske, pri čemer je trditev resnična le, če je ‘sem mislil’ uporabljen v smislu »kaj je s to formulacijo mišljeno«. Drugič: kot prikazujejo zgornji primeri ‘nanašati se na’, ‘zeleno’, ‘kvus’ itd., se moramo za predmete od ‘sem mislil’ izražati okorno, v nasprotju z običajno rabo slovnice. (Fregejeve težave z nenasičenostjo so s tem povezane.) Ob obeh problemih je na dlani skušnjava, da bi predmet postavili v narekovaje, kot to počnemo z osebkom; toda takšna raba se ne sklada s konvencijami filozofske logike, po katerih citat označuje formulacijo, ki je citirana. Posebne ‘pomenske markacije’, ki jih je predlagal David Kaplan, nam tu morda pomagajo. V kolikor sem pripravljen prezreti prvi problem in z glagolom ‘misliti’ zmeraj mislimo označevanje pomena (v večini primerov, ki so predstavljeni v tem besedilu, bi bilo takšno branje enako umestno kot intenzionalno branje; pogosto govorim, kot bi bila s plus mišljena *numerična funkcija*), potem bi lahko drugi problem nekoga zapeljal, da bi predmet posamostalil – ‘plus’ označuje funkcijo plus, ‘zeleno’ označuje zelenost itd. Razmišljal sem, ali ne bi uporabil kurziva (s »‘plus’ mislim *plus*«, z »‘mislim’ lahko mislim *označuje*«), toda odločil sem se, da bom večinoma (razen ko je kurziv tudi sicer primeren, zlasti ko je prvič uveden takšen neologizem, kot je ‘kvus’) predmet glagola ‘misliti’ pisal v običajni pisavi, ki jo tukaj berete. Konvencija, ki sem jo izbral, za branje ni najboljša, govorjeno pa zveni dokaj sprejemljivo. Ker so razlike med rabo in navedbo ključne za argument, kot ga predstavljam, poskušam zmeraj uporabiti narekovaje, ko je neka formulacija navedena. Narekovaje pa postavljam tudi tam, kjer jih uporabljamo v običajnem, nefilozofskem pisanju (npr. pri »‘pomenskih znakih’« iz prejšnjega odstavka ali za »‘kvazicitiranje’«, ki sledi v naslednjem stavku). Bralci, ki poznajo Quinovo ‘kvazicitiranje’, bodo opazili, da v nekaterih primerih uporabljam navadno citiranje, kjer bi logična doslednost zahtevala, da se odločim za kvazicitiranje ali kakšen podoben postopek. S tem se nisem pretirano ubadal, saj sem prepričan, da bralcev to ne bo zmedlo.

smernicam, ki sem si jih poprej zadal in ki edinstveno določajo, da naj v tem novem primeru rečem ‘125’. Katere pa so te smernice? Po hipotezi si nikoli nisem izrecno zapovedal, da naj rečem ‘125’ v prav tem primeru. Kot si tudi ne morem reči, da naj zgolj ‘naredim, kar sem počel zmeraj’, če to pomeni, da naj ‘računam v skladu s pravilom, ki je bilo razvidno iz prejšnjih primerov’. To pravilo bi lahko bilo tako tisto za kvadicijo (funkcijo kvus) kot tudi za adicijo. Ideja, da *je* kvadicija pravzaprav to, kar sem mislil, in da sem v nenadnem napadu blaznosti spremenil svojo prejšnjo rabo, problem zgolj dramatizira.

V nadaljevanju se bo skeptikov izziv kazal v dveh oblikah. Prvič: skeptik dvomi, da obstaja kakršnokoli *dejstvo,* da sem mislil plus in ne kvus, ki bi odgovorilo na njegov skeptični izziv. Drugič: skeptik dvomi, da imam kakršenkoli razlog za svoje trdno prepričanje, po katerem naj zdaj odgovorim ‘125’ in ne ‘5’. Obliki izziva sta povezani. Prepričan sem, da naj odgovorim ‘125’, ker sem prepričan, da se ta odgovor sklada s tem, kar *sem mislil.* Vprašljiva ni niti zanesljivost mojega računanja niti mojega spomina. Zato bi se morali strinjati, da *če* sem mislil plus, potem sem upravičen (celo primoran) odgovoriti ‘125’, ne ‘5’, razen če želim spremeniti svojo rabo. Zavrnitev, ki se želi uspešno postaviti po robu skeptiku, mora izpolniti dva pogoja. Najprej mora pokazati, katero dejstvo (v zvezi z mojim duševnim stanjem) je tisto, ki konstituira to, da sem mislil plus in ne kvus. Za nameček pa mora vsako morebitno dejstvo izpolniti še en pogoj: iz njega mora slediti, zakaj sem upravičen odgovoriti ‘125’ na ‘68 + 57’. Prej omenjene ‘smernice’, ki določajo, kaj naj storim v posameznem primeru, morajo biti nekako ‘zajete’ v kateremkoli morebitnem dejstvu o tem, kaj sem mislil. Če niso, lahko skeptik še zmeraj reče, da je moj trenutni odgovor arbitraren. Kako točno delujejo ti pogoji, se bo razjasnilo v nadaljevanju – potem ko bomo pojasnili Wittgensteinov paradoks na intuitivni ravni —, ko bomo upoštevali različne filozofske teorije o tem, v čem bi lahko bilo vsebovano dejstvo, da sem mislil plus. Proti tem teorijam bo precej ugovorov, vendar tudi znotraj teh ne bomo našli dejstva o tem, kaj sem mislil in ki bi pokazalo, da ‘bi moral’ odgovoriti ‘125’, ne ‘5’.

Na tem mestu je treba pojasniti osnovna pravila naše formulacije problema: če se želi skeptik sploh pogovarjati z menoj, morava imeti skupni jezik. Torej predpostavljam, da skeptik trenutno ne dvomi v mojo **sedanjo** rabo besede ‘plus’; strinja se, da v skladu z mojo sedanjo rabo ‘68 + 57’ označuje 125. Ne le da se s tem strinja, celo debatira z menoj o celotnem problemu v mojem jeziku, kakršnega **zdaj** govorim. Dvomi le, da se moja sedanja raba sklada z mojo preteklo rabo, da zdaj ravnam v soglasju s *poprejšnjimi* jezikovnimi intencami. Problem ni v vprašanju, »Kako vem, da iz 68 plus 57 dobimo 125?« (na kar je mogoče odgovoriti z aritmetičnim računom), temveč »Kako vem, da mora ‘68 plus 57’ – kot *sem mislil* ‘plus’ v *preteklosti* – označevati 125?« Če je beseda ‘plus’, kakor sem jo uporabljal v preteklosti, označevala funkcijo kvus in ne funkcije plus (‘kvadicijo’ namesto adicije), potem je bila moja *pretekla* intenca takšna, da bi moral na ‘68 plus 57’ odgovoriti ‘5’.

Problem zastavljam tako, da bi se izognil zavajajočim vprašanjem, ali poteka razprava v nekem nelegitimnem smislu 'tako znotraj kot zunaj jezika'.[5] Če se prerekamo o pomenu besede 'plus', kako jo lahko (in njene različice kot je 'kvus') potemtakem istočasno uporabljamo? Predpostavljam torej, da se s skeptikom strinjava glede najine *sedanje* rabe besede 'plus': oba jo uporabljava za označitev adicije. Skeptik *ne* zavrača ali zanika – vsaj sprva –, da je adicija res funkcija, ki je definirana za vse pare naravnih števil, kot tudi ne zanika, da lahko o njej govorimo. Sprašuje pa, zakaj zdaj mislim, da sem s 'plus' v *preteklosti* mislil adicijo, ne kvadicije. V kolikor sem mislil adicijo, potem moram na vprašanje, koliko je '68 plus 57' – če želim ostati zvest svoji dosedanji rabi odgovoriti '125'. V kolikor sem mislil kvadicijo, pa moram odgovoriti '5'.

Pričujoči prikaz se od Wittgensteinovih formulacij razlikuje zlasti v natančnejši eksplikaciji razlikovanja med rabo in navedbo ter vprašanj o sedanji in pretekli rabi. V našem primeru bi utegnil Wittgenstein kratko malo vprašati: »Kako vem, da naj odvrnem '125' na vprašanje '68 + 57'?« ali »Kako vem, da iz '68 + 57' dobimo 125?«. Kot sem ugotovil, ob takšni formulaciji problema nekateri slušatelji menijo, da gre za skeptični problem glede *aritmetike*. »Kako vem, da je 68 + 57 enako 125?« (Zakaj ne bi na to vprašanje odgovorili z matematičnim dokazom?) Vsaj na tej stopnji nas skepticizem glede aritmetike ne bi smel zanimati: če želimo, lahko domnevamo, da 68 + 57 *je* 125. Tudi če vprašanje zastavimo 'metajezikovno': »Kako vem, da 'plus', kot ga uporabljam, označuje funkcijo, ki ob aplikaciji na 68 in 57 navrže 125?«, bi se odgovor lahko glasil: »Seveda vem, da 'plus' označuje funkcijo plus in temu primerno '68 plus 57' označuje 68 plus 57. Če znam računati, vem, da je 68 plus 57 enako 125. Torej tudi vem, da '68 plus 57' označuje 125!« In seveda: kakor hitro uporabljam nek jezik, ne morem smiselno dvomiti, da 'plus', kot ga zdaj uporabljam, ne bi označeval plusa! Morda res ne morem (vsaj na tej stopnji) dvomiti o tem za mojo *sedanjo* rabo. Lahko pa dvomim v to, da je v *preteklosti* moja raba termina 'plus' označevala plus. Prejšnje pripombe – o blaznosti in LSD-ju – bi morale to jasno pokazati.

Naj problem ponovim. Skeptik dvomi, da me kakršnakoli navodila, ki sem si jih naložil v preteklosti, zavezujejo (ali upravičujejo), da odgovorim '125' in ne '5'. Izziv postavi v besednjak skeptične hipoteze o spremembi v moji rabi. Ko sem uporabljal termin 'plus' v *preteklosti*, sem morda vedno mislil kvus: po hipotezi si nisem nikdar naložil kakršnihkoli jasnih smernic, ki se ne bi skladale s skeptikovo domnevo.

Seveda, če ima skeptik prav, bosta pojma pomena in intendiranja ene funkcije in ne druge naposled nesmiselna. Skeptik namreč vztraja, da nobeno dejstvo v zvezi z mojo dosedanjo biografijo – nič od tega, kar je bilo nekoč v moji duševnosti ali kar sem v vedenju pokazal navzven – ne dokazuje, da sem mislil plus, ne kvus. (Kot vsekakor tudi ne dokazuje, da sem mislil kvus!) Toda če to drži, kajpada ne more biti dejstva o tem, katero funkcijo sem mislil, in če ne more biti dejstva o tem, katero specifično funkcijo sem mislil v *preteklosti*, potem ga ne more biti niti v *sedanjosti*. A preden si spodnesemo tla pod nogami,

[5] Mislim, da imam frazo 'tako znotraj kot zunaj jezika' iz pogovora z Rogersom Albrittonom.

spregovorimo najprej tako, kakor bi bila misel, da zdaj s ‘plus’ mislimo neko gotovo funkcijo, nedvomna in nedvomljiva. Dvomimo lahko zgolj v pretekle rabe, sicer ne bomo zmožni našega problema niti *formulirati*.

Nadaljnje pomembno pravilo igre je, da ni nikakršnih omejitev, še zlasti ne *behavioristič*nih omejitev glede dejstev, ki bi jih lahko navedli v odgovor skeptiku. Dokazov ne smemo omejiti s tem, kar je dosegljivo nekemu zunanjemu opazovalcu, ki sicer lahko spremlja moje javno vedenje, ne pa tudi mojega notranjega duševnega stanja. Zanimivo bi bilo, če ne bi nič v mojem zunanjem vedenju kazalo na to, da sem mislil plus ali kvus, nekaj v mojem notranjem stanju pa bi. Toda tukajšnji problem je tehtnejši. Wittgensteinovo filozofijo duha so mnogi dojemali behavioristično, toda ne glede na to, kako je bil Wittgenstein ‘notranjemu’ sovražen (ali tudi ne), takšnih tendenc ne smemo imeti za premi se, kvečjemu jih moramo utemeljiti kot sklepe. Karkoli že je »pogled v mojo duševnost«, skeptik domneva, da najsi tako gleda sam Bog, vseeno ne bi ugotovil, da sem mislil s ‘plus’ seštevanje.

Ta Wittgensteinova značilnost nasprotuje npr. Quinovi razpravi o »nedoločenosti prevoda«.[6] Med Quinovo in Wittgensteinovo razpravo je sicer mnogo stičnih točk, vendar se prvi vse prehitro zateče k hipotezi, da so dopustni zgolj behavioristični dokazi. V nasprotju s tem opravi Wittgenstein obširno introspektivno[7] raziskavo, katere rezultati, kot bomo videli, tvorijo eno glavnih značilnosti njegove argumentacije. Poleg tega skeptični dvom ni predstavljen behavioristično, ampak od ‘znotraj’. Medtem ko Quine predstavi problematiko pomena s perspektive lingvista, ki poskuša na osnovi vedenja nekoga *drugega* uganiti, kaj ta meni s svojimi besedami, si lahko Wittgensteinov izziv predstavim kot vprašanje o *meni samem*: je obstajalo v preteklosti kako dejstvo o meni – o tem, kaj sem ‘mislil’ s plus -, ki mi narekuje, kaj naj storim zdaj?

Vrnimo se k skeptiku. Ta argumentira, da je bil moj odgovor, ko sem na ‘68 + 57’ odvrnil ‘125’, neupravičen korak v neznano; moja pretekla duševna biografija je enako združljiva s hipotezo, da sem mislil kvus in naj bi potemtakem odgovoril ‘5’. Problem lahko zastavimo tako: ko sem moral odgovoriti na ‘68 + 57’. sem brez oklevanja in samodejno izrekel ‘125’, toda glede na to, da tega računa nikoli poprej nisem eksplicitno izračunal, bi lahko prav tako odgovoril ‘5’. Nič ne upravičuje tega, da kar tako dajem prednost enemu odgovoru in ne drugemu.

Poglejmo še enkrat primer s ‘plus’ in ‘kvus’. Pravkar smo problem povzeli na podlagi mojega sedanjega specifičnega odziva: kaj mi pove, da naj rečem ‘125’ in ne ‘5’? Problem lahko seveda enakovredno zastavimo tudi s skeptičnim

[6] Glej W. V. Quine, *Beseda in predmet* [*Word and Object*] (MIT, The Technology Press, Cambridge, Massachusetts: 1960), zlasti drugo poglavje: »Prevod in pomen« [*Translation and Meaning*], str. 26-79. Glej tudi *Ontološka relativnost in drugi eseji* [*Ontological Relativity and Other Essays*] (Columbia University Press, New York in London: 1969), zlasti prva tri poglavja, str. 1-90; kot tudi »*O razlogih za nedoločenost prevoda* [*On the Reasons for the Indeterminacy of Translation*], *The Journal of Philosophy*, vol. 67 (1970), str. 178-83.

[7] Zame termin ‘introspektivno’ tukaj ni obremenjen s filozofsko doktrino. Vendar bi prav Wittgensteina zmotil balast, ki ga s seboj nosi ta termin. Želim zgolj povedati, da se Wittgenstein pri svojem razpravljanju sklicuje na naše spomine in na vêdenje o naših ‘notranjih’ izkustvih.

vprašanjem o moji sedanji intenci: nič v moji duševni biografiji ne osnuje dejstva, da sem mislil plus ali kvus. Tako podan se lahko zdi problem epistemološki -kako je sploh mogoče vedeti, katerega od obeh sem mislil? Če pa sprejmemo, da je vse v moji duševni biografiji združljivo tako s sklepom, da sem mislil plus, kot s sklepom, da sem mislil kvus, potem je jasno, da skeptični izziv ni zares epistemološki. Ta skuša namreč pokazati, da nič od mojega preteklega vedenja v moji duševni biografiji – tudi kaj takega, kar bi vedel vsevedni Bog – ne bi moglo utemeljiti, da sem misli plus ali kvus. Toda potemtakem kaže, kot bi iz tega sledilo, da *dejstvo* o meni, ki bi konstituiralo, da sem mislil plus in ne kvus, ni obstajalo. Le kako pa bi lahko obstajalo, če nič v moji notranji duševni biografiji ali mojem zunanjem vedenju ne zavrača skeptika, ki domneva, da sem resnično mislil kvus? Če v preteklosti ni bilo ničesar, kar bi kazalo na to, da sem mislil plus in ne kvus, tega ne more biti niti v sedanjosti. Ko smo uvodoma predstavili paradoks, smo morali uporabiti jezik in s tem sprejeti sedanje pomene kot gotove. Zdaj po pričakovanjih vidimo, da je bila ta trenutna privolitev resnično fiktivna. Dejstvo, po katerem bi mislil nekaj s 'plus' ali s katero drugo besedo ob kateremkoli času, ne more obstajati. Navsezadnje moramo lestev odriniti.

To je torej skeptični paradoks: ko se na problem, kot je '68 + 57', odzovem na nek in ne na drug način, nimam razloga, zakaj bi izbral eno možnost in ne druge. Ker skeptika, ki je trdil, da sem mislil kvus, ne morem zadovoljivo zavrniti, potem dejstva o meni, ki bi razločevalo med tem, ali sem mislil plus ali sem mislil kvus, ni. Pravzaprav sploh ni dejstva o meni, ki bi razločevalo med tem, da mislim določeno funkcijo s 'plus' (ki določa moje odzive v novih primerih) in tem, da sploh ničesar ne mislim. [...]

3. Rešitev in 'argument zasebnega jezika'

Odgovora na skeptični argument torej nismo našli. Nečesa takega, kot misliti nekaj z neko besedo, ni. Vsaka nova uporaba besede je korak v neznano; vsakršno sedanjo intenco bi lahko interpretirali tako, da bi se ujemala s čimerkoli, kar bi se odločili storiti. Tako ne more biti niti ujemanja niti nasprotovanja. Prav to je povedal Wittgenstein v § 201. [...]

Wittgenstein je iznašel novo obliko skepticizma. Osebno se mi zdi, da gre za najbolj radikalen in izviren skeptični problem, s katerim se je filozofija do sedaj srečala – problem, ki se ga je lahko domislil le zelo nenavaden um. Seveda pa Wittgenstein ne želi, da bi ostalo zgolj pri problemu, treba ga je tudi rešiti saj je skeptikov sklep nesmiseln in nevzdržen. Njegova rešitev tega problema kot bom dokazoval, vsebuje dokaz proti 'zasebnemu jeziku'; namreč prav rešitev menda ne bo dopuščala takšnega jezika. Toda pomembno je uvideti, da je že sama zastavitev problema – ne glede na vrednost, ki jo ima Wittgensteinova rešitev in iz nje sledeč dokaz proti zasebnemu jeziku – izjemen dosežek. Kajti če uzremo tehtnost Wittgensteinovega problema, potem je jasno, da smo ga pogosto brali z napačnega zornega kota. Bralci – tudi moj nekdanji jaz ni izjema – smo se nemalokrat čudili: »Kako lahko dokaže, da zasebni jezik ni mogoč? Le kako

lahko imam težave s prepoznavanjem lastnih občutkov? In četudi bi se pojavile, kako bi mi lahko pri tem pomagali 'javni' kriteriji'? Kako sem lahko tako nebogljen, da za identificiranje lastnih občutkov potrebujem *pomoč* od zunaj?!« Če je moje razumevanje pravilno, bi bil ustrezen prav nasprotni vidik. Glavni problem *ni,* »Kako lahko prikažemo, da zasebni jezik – ali kakšna druga posebna oblika jezika – *ni mogoč?*«, ampak »Kako lahko prikažemo, da je sploh *kakšen jezik* (javni, zasebni ali karsižebodi) *mogoč?*«[8] Ne gre za to, da nek občutek zlahka poimenujemo 'bolečina' in šele Wittgenstein naredi iz tega težavo. Nasprotno: Wittgensteinov glavni problem je, da se zdi, kakor da bi dokazal, da sta *vsakršen* jezik in *vsakršno* tvorjenje pojmov nemogoča, celo nepojmljiva.

Primerjava med Wittgensteinovo novo obliko skepticizma in Humovim klasičnim skepticizmom je pomembna in pomenljiva, saj obstaja med nima tehtna analogija. Oba razvijeta skeptični paradoks, ki temelji na vprašljivosti neke zveze med preteklostjo in prihodnostjo. Wittgenstein dvomi v zvezo med preteklo 'intenco' ali preteklimi 'pomeni' in sedanjo prakso: npr. med mojimi preteklimi 'intencami' glede 'plus' in mojim sedanjim računanjem '68 + 57 = 125'. Hume pa dvomi v dve drugi recipročni zvezi: v vzročno zvezo, kjer iz nekega preteklega dogodka nujno sledi prihodnji, in v zvezo induktivnega sklepanja, kjer iz preteklega sklepamo na prihodnost.

Analogija je očitna. V preteklosti je bila zavita v meglo zaradi več dejavnikov. Prvič, Humovi in Wittgensteinovi problemi so seveda različni in med seboj neodvisni, čeprav analogni. Drugič, Wittgenstein je pokazal le malo zanimanja za Huma in mu ni bil pretirano naklonjen: viri pravijo, da Huma ni mogel brati, ker je bilo to zanj enako »mučenju«.[9] Še več, Hume je glavni vir nekaterih idej o duševnih stanjih, ki jih Wittgenstein zelo zavzeto napada.[10] Za nameček (in verjetno najpoglavitneje) pa se Wittgenstein nikoli ni opredelil – in se verjetno tudi nikoli ne bi – za 'skeptika', kakor je to izrecno storil Hume. Wittgenstein je pogosto celo dajal vtis filozofa 'zdravega razuma', ki si prizadeva ubraniti naša običajna pojmovanja in razrešiti tradicionalne filozofske dvome. Ali ni prav Wittgenstein tisti, ki je dejal, da filozofija ugotavlja zgolj to, kar vsi priznavajo?

Kljub temu pa glede razlik med Wittgensteinom in Humom ne smemo pretiravati. Celo Hume izpričuje pomembno držo, ki prevlada v nekaterih njegovih razpoloženjih, da naj filozof nikoli ne dvomi v vsakdanja prepričanja. Na vprašanje, ali je »zares eden tistih skeptikov, ki so prepričani, da je vse negotovo«, Hume odgovori: »To vprašanje je do kraja zgrešeno, ne jaz ne

[8] Tako podan, problem zveni kantovsko.

[9] Karl Britton, »Portret filozofa« [*Portrait of a Philosopher*], *The Listener*, LIII, št. 1372 (16. junij 1955), str. 1072, citirano v G. Pitcher, *Wittgensteinova filozofija* [*The Philosophy of Wittgenstein*] (Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ: 1964), str. 325.

[10] Velik del Wittgensteinove argumentacije lahko razumemo kot napad na karakteristično humovske (ali klasično-empiristične) ideje. Hume za vsako od naših psiholoških stanj postavi introspekcijsko kvalitativno stanje ('vtis'). Nadalje misli, da lahko ustrezen 'vtis' ali 'podoba' konstituira 'idejo', ne da bi se zavedal, da nam 'podoba' nikakor ne pove, kako naj se uporabi. [...] Seveda je Wittgensteinov paradoks med drugim oster protest proti takšnim podmenam. [Pri besedi *idea*, ki jo v svojih prevodih Berkeleyja in Huma Zdenka in Frane Jerman slovenita s »predstava«, se drživa prevoda Božidarja Kanteta, ki besedo sloveni z »ideja«.]

kdorkoli drug nismo bili nikoli iskreno in neomajno tega mnenja.«[11] Še jasneje se izrazi, ko obravnava problem zunanjega sveta: »Lahko se utegnemo upravičeno vprašati, '*Kateri vzroki nas napeljejo k prepričanju o eksistenci telesa?*, vendar se je zaman vprašati '*Ali telo obstaja ali ne?*'. To je točka, ki jo moramo vzeti za dognano v vseh naših sklepanjih.«[12] Vendar ta prisega zvestobe zdravemu razumu stoji na začetku razdelka, kjer sicer dobimo vtis, kot bi Hume želel pokazati, da je običajno pojmovanje materialnih objektov nepopravljivo protislovno!

Iz česa pa sestoji Humov 'skepticizem', ko je ta voljan upoštevati svojo izpričano odločenost, da naj nikoli ne *zanika* ali dvomi v naša običajna prepričanja? Tvorijo ga, prvič, skeptične *razlage* vzrokov za ta prepričanja in, drugič, skeptične analize naših običajnih pojmov. V marsičem lahko Berkeley, ki svojih nazorov ni imel za skeptične, postreže s še boljšo analogijo k Wittgensteinu. Na prvi pogled kaže, da Berkeley, ko se odreče materiji in vsem predmetom 'zunaj duha', zanika naša običajna prepričanja; mnogi se tega vtisa ne moremo znebiti niti po daljšem spogledovanju z njim. A Berkeley se s tem ne strinja. Zanj je vtis, da je navadni človek zavezan materiji in predmetom zunaj duha, posledica napačne metafizične interpretacije običajnega govora. Ko navadni človek govori o 'zunanjem materialnem predmetu', v resnici ne misli (lahko bi rekli *sotto voce*) *zunanjih materialnih predmetov*, temveč nekaj takšnega kot 'idejo, ki se je v meni porodila neodvisno od moje volje'.[13]

Berkeleyjevo stališče ni v filozofiji nič nenavadnega. Filozof zagovarja pogled, ki je v očitnem protislovju z zdravim razumom. Namesto da bi zavrnil zdravi razum, trdi, da je protislovje posledica napačne filozofske interpretacije običajnega jezika – včasih še doda, da napačno interpretacijo spodbuja 'površnost' običajnega jezika. Nato ponudi svojo analizo dotičnih zdravorazumskih trditev, takšno, ki pokaže, da ne povedo tistega, kar dozdevno poskušajo povedati. Za Berkeleyja je taka filozofska strategija osrednjega pomena. V kolikor Hume trdi, da zgolj analizira zdravi razum in mu ne nasprotuje, se sklicuje na ena! strategijo. Težko pa bi tudi trdili, da dandanes takšne prakse več ni.[14] }Prepričan sem, da je takšen filozofski postopek skoraj vedno sumljiv. Kar U filozof imenuje 'zavajajoča in napačna filozofska razlaga'

[11] David Hume, *Razprava o človeški naravi* [*A Treatise of Human Nature*] (ur. L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford 1888), 1. knjiga, 4. del, 1. razdelek (str. 183 v omenjeni izdaji).

[12] Hume, *ibid.*, 1. knjiga, 4. del, 2. razdelek (str. 187 v omenjeni izdaji) [slov. prev. v: David Hume, »O ideji nujne povezave«, *Analiza*, let. 12, št. 4 (2008), str. 91, prevedel Božidar Kante]. Humove občasne naklonjenosti filozofiji 'običajnega jezika' ne smemo prezreti. Premislimo tole: »Tisti filozofi, ki so razdelili človeški razum na *spoznanje in verjetnost* in prvo definirali kot *tisto razvidnost, ki nastane iz primerjave idej*, so primorani vse naše dokaze iz vzrokov ali posledic zaobjeti pod splošni termin verjetnosti. Čeprav lahko vsak svobodno uporablja svoje termine kakorkoli hoče, [...] je vendarle gotovo, da v običajnem diskurzu brez oklevanja zatrjujemo, da mnogi dokazi iz vzročnosti presegajo verjetnost in jih lahko sprejmemo kot višjo vrsto razvidnosti. Kdor bi rekel, da je zgolj verjetno, da bo jutri sonce vzšlo ali da mora vsak človek umreti, bi se osmešil [...]« (*ibid*, 1. knjiga, 3. del, 11. razdelek, str. 124 v omenjeni izdaji).

[13] George Berkeley, *Razprava o načelih človeškega razuma* [*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*], § 29-34 [slov.: George Berkeley, *Filozofski spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1976, str. 61-63]. Označba je morda preveč poenostavljena, a zadostuje našim trenutnim namenom.

običajne izjave, je vsej verjetnosti naravno in pravilno razumevanje. Napačna razlaga sledi šele, ko nadaljuje: »Vse, kar navadni človek v resnici misli, je ...« in ponudi premeteno analizo, ki se sklada z njegovo filozofijo. Kakorkoli že, na tem mestu je ključno, da Wittgenstein naredi tovrstno berkleyjevsko gesto. Njegova rešitev skeptičnega problema se začne, kot bomo videli, s tem ko se strinja s skeptiki, da ni 'prekomernega dejstva' (§ 192) o moji duševnosti, ki konstituira to, da s 'plus' mislim adicijo in ki bi vnaprej določalo, kaj naj storim, da bom deloval v skladu s tem pomenom. Trdi pa (v paragrafih 183-193), da videz, po katerem naše običajno pojmovanje pomena zahteva takšno dejstvo, temelji na napačni – čeprav očitni – filozofski razlagi običajnih formulacij kot 'mislil je to in to', 'prehodi so določeni s formulo' ipd. Kako Wittgenstein analizira take formulacije, si bomo ogledali kmalu. Naj za zdaj zgolj pripomnimo, da je po Wittgensteinovem mnenju vsakršna razlaga, ki išče nekaj v mojem sedanjem duševnem stanju, kar bi pokazalo na razliko med tem, da mislim adicijo in ne kvadicije, in kar bi posledično pokazalo, da naj v prihodnosti rečem '125', ko me bo kdo vprašal po '68 + 57', napačna in pripiše navadnem človeku pojmovanje pomena, ki ga zavrača skeptični argument. »Smo,« pravi Wittgenstein v § 194 – pomnimo, da bi se lahko Berkeley izrazil enako! – »kot divjaki, primitivni ljudje, ki slišijo, kako se izražajo civilizirani ljudje, jih napačno tolmačijo in potem iz svojega tolmačenja potegnejo čudne sklepe«. Že mogoče, toda zase lahko rečem le, da se mi navkljub Wittgensteinovim zagotovilom 'primitivne' interpretacije sploh ne zdijo slabe ...

Potem ko Hume v *Raziskovanjih* razvije »Skeptične dvome o delovanju razuma«, ponudi »Skeptično rešitev teh dvomov«.[*] Kaj sploh je 'skeptična' rešitev'? Recimo predlogu rešitve na skeptični filozofski problem *neposredna* rešitev, v kolikor pokaže, da je skepticizem, ko ga vzamemo pod drobnogled, neupravičen; izmuzljiva ali zapletena argumentacija dokaže tezo, v katero je skeptik dvomil. Descartes je na tak način ponudil 'neposredno' rešitev za svoje filozofske dvome. Neposredni rešitvi Humovega problema indukcije na eni strani in kavzalnosti na drugi bi bili: apriorna utemeljitev induktivnega sklepanja in analiza vzročne relacije, s katero bi se prav ta izkazala kot pristna nujna povezava oz. zveza med pari dogodkov. *Skeptična* rešitev skeptičnega filozofskega problema pa se začne s priznanjem, da na skeptikove negativne trditve ne moremo odgovoriti. Kljub temu je naše običajno ravnanje ali prepričanje utemeljeno, ker – navkljub nasprotnemu videzu – ne potrebuje utemeljitve, za katero je skeptik pokazal, da ne vzdrži. Levji delež skeptikovega argumenta je prav v tem, da pokaže, da običajnega ravnanja ne moremo – če naj ga sploh branimo – braniti na določen način. Skeptična rešitev lahko vključuje

[14] Je že skoraj 'analitično', da ne morem navesti znanega sodobnega primera, pri katerem ne bi naletel na odločno nasprotovanje. Tisti, ki zastopajo navedeno stališče, bodo rekli, da so v tem primeru njihove analize običajne rabe resnično pravilne. Na tem mestu se ne želim spuščati v nesmiselno polemiko, vendarle menim, da je mnogo 'tematsko nevtralnih' analiz diskurza o duševnosti današnjih materialistov zgolj druga plat berkeleyjevske medalje.

[*] Naslova 4. in 5. poglavja Humovega dela *Raziskovanje človeškega razuma* – Slovenska matica, Ljubljana 1974 – op. prev.

tudi – v smislu, ki smo ga omenili zgoraj – skeptično analizo ali razlago običajnih prepričanj, da bi s tem ovrgli njihovo *prima facie* nanašanje na absurdno metafizično tezo.

Kako Hume skeptično reši svoj problem, je v grobih obrisih dovolj znano.[15] Vir naših induktivnih sklepanj ni *apriorni* argument, temveč navada. Če sta A in B dva tipa dogodkov, ki smo ju vseskozi videli združena, potem smo pogojeni – Hume je eden od dedov te moderne psihološke ideje – pričakovati, da bo dogodek tipa B uveden z dogodkom tipa A. Če bi za določen dogodek *a* rekli, da povzroči dogodek *b*, pomeni, da ta dva dogodka postavimo v dva tipa dogodkov, A in B, za katera pričakujemo, da bosta v prihodnosti stalno povezana med seboj, kot sta bila v preteklosti. Pojem nujne zveze izvira iz 'občutka z navado utrjenega prehoda' med našimi idejami o teh tipiv dogodkov.

Filozofske odlike Humove rešitve nas trenutno ne zanimajo, na analogijo s Humom pa bi radi opozorili zato, da bi s tem pojasnili, kako Wittgenstein reši svoj problem. Pri primerjavi moramo zato navesti še dodatno posledico Humove skeptične rešitve: nekdo bi lahko naivno predpostavil, da je v primeru, če nek posamezni dogodek *a* povzroči nek drug posamezni dogodek *b*, to izključno vprašanje, ki se tiče le dogodkov *a* in *b* (in njunih povezav) ter ne vključuje nobenega drugega dogodka. Če ima Hume prav, to ne drži. Tudi če bi si Bog ogledal ta dogodka, bi ne opazil ničesar drugega, kar bi ju povezovalo, razen da en sledi drugemu. Šele ko določena dogodka *a* in *b* mislimo kot zaobsežena v dveh različnih tipih dogodkov, A in B, ki sta povezana z nekim posplošenjem, po katerem *vsem* dogodkom tipa A sledi dogodek tipa B, lahko rečemo, da *a* 'povzroči' *b*. Če dogodka *a* in *b* obravnavamo sama zase, o vzročnosti sploh ne moremo govoriti. Temu humovskemu sklepu bi lahko rekli: nemožnost zasebne vzročnosti.

Toda ali ni zdaj na mestu naslednji ugovor: zagotovo ni ničesar, kar bi dogodek *a* zmogel opraviti s *pomočjo* drugih dogodkov istega tipa, česar ne bi mogel opraviti tudi sam! Reči, da je *a* sam zase zadosten vzrok za *b*, ne pomeni nič drugega kot to, da bi, če bi umanjkalo vse ostalo vesolje, *a* še zmeraj povzročil *b*! Naj to intuitivno morda drži, toda tak ugovor pozablja na Humov skeptični argument. Vsa poanta skeptičnega argumenta je ravno v tem, da zamaje običajno pojmovanje, po katerem en dogodek 'ustvarja' drugega in na katerem sloni ta ugovor. Kaže, da sploh ni povezave, ki bi ji lahko rekli 'ustvarjanje', da je vzročna zveza fiktivna. Ko je enkrat jasno, da na skeptični argument, če ga sprejmemo kot takega, ne moremo odgovoriti, je na dlani skeptična rešitev, ki vsebuje vse to, kar lahko rešimo v korist vzročnosti. Značilnost te analize je prav dejstvo, da kavzalnost nima smisla, če jo apliciramo na dva posamezna dogodka, pri čemer ostalega vesolja ni. Le v kolikor ta dogodka mislimo kot primerka tipov dogodkov, ki ju povezuje neka regularnost, lahko za njiju rečemo, da sta vzročno povezana. Če bi bila posamezna dogodka tako zelo svojevrstna – bila bi

[15] S tem ko sem napisal ta stavek, se ne neupravičeno bojim, da se (nekateri) strokovnjaki za Huma in Berkeleyja ne bodo strinjali glede nekaterih reči, ki jih tukaj navajam o omenjenih filozofih. Za namene tega spisa filozofov nisem natančno predelal in uporabljam za primerjavo z Wittgensteinom precej preprosto ponazoritev – v 'grobih obrisih' – njunih pogledov.

sui generis –, da bi bilo logično izključeno, da bi ju lahko uvrstili v (prepričljivo naravne) tipe dogodkov, potem nanju pojmov vzročnosti ne bi mogli aplicirati.

Hočem seveda reči, da ima Wittgensteinov argument proti zasebnemu jeziku podobno strukturo kot Humov argument proti zasebni vzročnosti. Tudi Wittgenstein poda skeptični paradoks. Kot Hume tudi on sprejme svoj skeptični argument in ponudi 'skeptično rešitev', da bi premagal videz paradoksa. Njegova rešitev vključuje skeptično interpretacijo tega, kar spada v običajne trditve kot npr. »Novak s '-r' misli adicijo«. Kakor pri Humu nemožnost 'zasebne vzročnosti' izhaja nemožnost zasebnega jezika iz skeptične rešitve njegovega paradoksa. Izkaže se, da nam skeptična rešitev ne dovoljuje govoriti o posamezniku – izoliranem in samem zase —, kakor da bi sploh kaj menil. Ugovor, ki bi temeljil na intuiciji, da nihče ne more vplivati na to, kar mislim z danim simbolom, bi znova ignoriral skeptični argument, ki spodkopava vsako tako naivno intuicijo glede pomena.

Wittgensteinova rešitev problema je, kot rečeno, skeptična. Ne poda 'neposredne' rešitve, ki bi nespametnega skeptika opozorila na skrito dejstvo, ki ga je prezrl – stanje sveta, ki določa, da sem s 'plus'mislil adicijo. S hipotetičnim skeptikom se celo strinja, da takšno dejstvo ne obstaja, da takega stanja ni ne v 'notranjem' ne v 'zunanjem' svetu. Priznam, da Wittgensteinov pogled izražam neposredneje, kot bi si to običajno dovolil storiti on sam. Mar s tem, ko zanikamo takšno dejstvo, morda ne postavimo filozofske teze, ki dvomi v nekaj oz. zanika nekaj, kar vsi priznavajo? Ne želimo vendar dvomiti oz. zanikati, da ljudje, ko govorijo o sebi in o drugih, da s svojimi besedami nekaj mislijo in da sledijo pravilom, to počno popolnoma upravičeno. Niti ne želimo zanikati ustreznosti običajne rabe formulacije »dejstvo, da je Novak s tem in tem simbolom mislil adicijo«, in takšni izrazi se gotovo uporabljajo popolnoma običajno. Zanikati želimo le obstoj 'prekomernega dejstva', ki ga filozofi neustrezno pripisujejo tem običajnim formulacijam, ne pa ustreznosti formulacij samih.

Prav zaradi tega sem zgoraj domneval (str. 5), da Wittgensteinova izpričana nezmožnost, da bi napisal običajno delo z od glave do pet organiziranimi argumenti in sklepi, ne izvira iz osebnih in stilističnih nagnjenj, temveč vsaj deloma iz narave njegovega dela. Če bi Wittgenstein – v nasprotju s slavno in skrivnostno maksimo iz 128. paragrafa[*] – rezultate svojih sklepanj podal v obliki jasnih tez, bi njegov nauk zelo težko formulirali brez očitnih zanikanj naših običajnih trditev. Berkeley se zaplete v podobne težave. Delno se jim izogne, ko s svojo tezo zanika obstoj 'materije' in s tem ko trdi, da je termin 'materija' zgolj del filozofskega žargona, ki ne izraža našega zdravorazumskega pogleda. Kljub temu pa mora na nekem mestu priznati – očitno v nasprotju s svojim običajnim uradnim stališčem -, da zanika prepričanje, ki »med ljudmi za čuda prevladuje«.[16] Če pa po drugi strani naših sklepov ne podamo v obliki

[*] *Filozofske raziskave*, § 128: »Če bi hotel kdo v filozofiji postaviti *teze*, do diskusije o njih ne bi moglo priti, ker bi se vsi strinjali z njimi.« – op. prev.

[16] Berkeley, *Razprava o načelih človeškega razuma*, § 4 [slov.: Berkeley, *Filozofski spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1976, str. 50]. Seveda lahko Berkeley tudi misli, da razširjenost

širokih filozofskih tez, se lažje ognemo nevarnosti, da bi zanikali katerokoli običajno prepričanje, četudi nas naš imaginarni sogovornik obtožuje prav tega 189; glej tudi § 195).[17] Kadarkoli naš nasprotnik vztraja, da je običajna formulacija v celoti ustrezna (npr. da »so prehodi določeni s formulo«, »je prihodna uporaba že zdaj navzoča«), se lahko tudi mi z njim strinjamo, če te formulacije razumemo pravilno. V težavah se znajdemo, ko poskušamo natančno izraziti, kaj točno *je* zanikano – *katero* 'napačno interpretacijo' naš nasprotnik pripisuje običajnim izraznim sredstvom. To zna biti precej težavno, če ne želimo ustvariti spet nove trditve, ki bi bila, kot moramo priznati, *ponovno* 'popolnoma ustrezna, pravilno razumljena'.

Na tem mestu bi bil Wittgenstein morda nekoliko previdnejši in se s tako neposredno formulacijo ne bi strinjal. Kljub temu bom brez oklevanja dejal: Wittgenstein skupaj s skeptikom trdi, da ni dejstva o tem, ali mislim plus ali kvus. Toda če skeptiku pritrdimo, ali ni s tem zadeva zaključena? Kaj še sploh *lahko* rečemo v prid lastnim formulacijam in formulacijam drugih govorcev, kar bi utegnilo jeziku pripisati smisel? Ali ni neverjeten in samouničevalen sklep, da je jezik nesmiseln, že jasen? [...] Naj torej strnem 'argument zasebnega jezika', kakor je predstavljen v tem spisu. (1) Vsi predpostavljamo, da naš jezik izraža pojme – 'bolečina', 'plus', 'rdeče' – tako, da so, brž ko enkrat 'dojamem' pojem, vse njegove bodoče uporabe določene (v tem smislu so edinstveno *upravičene* z dojetim pojmom). Dejansko se zdi, da ga lahko, ne glede na to, kaj je v določenem trenutku v moji duševnosti, v prihodnosti interpretiram, kakor mi je ljubo – npr. lahko sledim skeptiku in interpretiram 'plus' kot 'kvus'. To velja še zlasti, ko usmerim svojo pozornost na nek občutek in ga poimenujem; nič, kar sem storil doslej, ne določa prihodnje uporabe (v zgornjem, upravičujočem smislu). Wittgensteinov skepticizem glede določanja prihodnje rabe na podlagi pretekle vsebine v moji duševnosti je analogen Humovemu skepticizmu glede določanja prihodnosti na podlagi preteklosti (vzročno in sklepalno). (2) Paradoks lahko v humovskem, klasičnem smislu razrešimo le s 'skeptično rešitvijo teh dvomov'. To pomeni, da se moramo odreči poskusu iskanja vsakršnega dejstva o meni, zaradi katerega mislim 'plus' in ne 'kvus', potem pa moram nadaljevati na določen način. Na mesto tega moramo premisliti, kako zares uporabljamo: (i) kategorično trditev, da posameznik sledi danemu pravilu (da s 'plus' misli adicijo); (ii) pogojno trditev, »če posameznik sledi temu in temu pravilu, mora ob dani priložnosti ravnati tako in tako« (npr. »če s '+' misli adicijo, potem mora na '68 + 57' odgovoriti '125'«). To pomeni, da moramo preučiti okoliščine, v katerih se takšne trditve vključijo v diskurz, njihovo vlogo

nauka ne izvira iz zdravega razuma, ampak iz vpliva filozofske teorije, kar nam sicer pove v naslednjem razdelku.

[17] § 189: »Toda, ali torej ti prehodi *niso* določeni z algebrajsko formulo?« Navkljub Wittgensteinovi interpretaciji običajne formulacije »koraki so določeni s formulo«, ostaja vtis, da je sogovornikova opredelitev zares pravilna. Primerjaj § 195: »Toda jaz ne menim, da to, kar zdaj naredim (pri dojetju), *vzročno* in izkustveno določa prihodnjo uporabo, temveč da je – na nek *čuden* način – ta uporaba sama v nekakšnem smislu navzoča,« pravi sogovornik, mili glas pa odvrne: »Saj 'v *nekakšnem* smislu' vendar je tako! Pravzaprav je pri tem, kar praviš, napačna samo formulacija 'na čuden način'. Ostalo je pravilno; in čuden se ta stavek zdi samo v primeru, če si zanj predstavljamo neko drugo jezikovno igro kot to, v kateri ga dejansko uporabimo«.

in korist v našem življenju. (3) Dokler gledamo na posameznika v izolaciji, lahko rečemo zgolj: posameznik lahko pogosto izkusi gotovost, da 'je zapopadel' določeno pravilo (včasih, da ga je doumel 'na mah'). Empirično dejstvo je, da so posamezniki po taki izkušnji pogosto sposobni, da se v konkretnih primerih odzovejo popolnoma gotovi, da so ravnali tako, kakor 'so nameravali'. V slepi ulici pa se znajdemo, če želimo na ta način razložiti rabo pogojnika, navedenega pod (ii). Če govorimo o subjektovi dispoziciji, je ta res določen, da se bo, denimo na dan računski problem, odzval na nek način. Takšna dispozicija, združena z značilnim 'občutkom gotovosti', bi lahko bila prisotna, četudi ne bi sledil sploh nobenemu pravilu ali bi ravnal 'napak'. Dejavnik, ki upravičuje našo rabo pogojnikov, kot je primer (ii), ostaja nepojasnjen. (4) Če upoštevamo dejstvo, da je posameznik del skupnosti, se slika spremeni in vloga primerov (i) in (ii) se razjasni. Ko skupnost sprejme določen pogojnik (ii), sprejme njegovo *kontrapozicijo*: če posameznik ne prikaže takšnih specifičnih odzivov, ki jih ima skupnost za pravilne, potem skupnost domneva, da ne sledi pravilu. Če pa po drugi strani posameznik opravi zadostno število preizkusov, ga skupnost (s tem ko potrdi trditev (i)) sprejme za sledilca pravilom, s čimer mu je omogočeno, da sodeluje z njenimi člani v določenih vrstah interakcij, ki so odvisne od njihovega zaupanja v njegove odzive. Bodimo pozorni na to, da ta rešitev pojasnjuje, kako sta trditvi (i) in (ii) uvedeni v jezik; *ne* podaja pa resničnostnih pogojev zanju. (5) Uspeh dejavnosti v skladu s (3) je odvisen od golega empiričnega dejstva, da se med seboj strinjamo glede naših odzivov. Če drži skeptični argument iz (1), tega uspeha ne moremo razložiti z 'dejstvom, da vsi dojemamo iste pojme'. (6) Ravno tako kot je Hume mislil, da je pokazal, kako vzročna zveza med dvema dogodkoma ni umljiva, razen če sta dogodka zajeta v neki stalnosti, je tudi Wittgenstein mislil, da so razmišljanja pod (2) in (3) pokazala, kako se vsakršno razpravljanje o posamezniku, ki sledi pravilom, nanaša nanj kot na člana skupnosti (kot v (3)). Zlasti če naj imajo pogojniki iz primera (ii) smisel, mora skupnost uspešno presoditi, ali posameznik v resnici sledi danemu pravilu pri specifičnih primerih uporabe oz. ali so njegovi odzivi v skladu z njihovimi. V primeru, ko se posameznik izraža o svojih občutkih, skupnost presoja tako, da opazuje posameznikovo vedenje in zunanje okoliščine.

Omeniti velja še nekaj zaključnih točk o argumentu. Prvič, sledeč § 243, je 'zasebni jezik' običajno opredeljen kot jezik, za katerega je logično nemogoče, da bi ga razumel kdorkoli drug. Argument zasebnega jezika se pojmuje kot dokaz o nemožnosti obstoja zasebnega jezika v takšnem smislu. Čeprav to pojmovanje ni napačno, se mi zdi, da je poudarek na napačnem kraju. Kar je v resnici zanikano, je nekaj, čemur bi lahko rekli 'zasebni model' sledenja pravilom, po katerem je treba pojem 'posameznika, ki sledi danemu pravilu' analizirati le v okviru dejstev o tistem, ki pravilu sledi, in zgolj o njem, ne da bi se sklicevali na njegovo članstvo v širši skupnosti. (Hume na enak način zanika zasebni model vzročnosti, kjer je to, da en dogodek povzroči drugega, odvisno zgolj in samo od zveze med tema dogodkoma, ne da bi ju zajeli v širše tipe dogodkov.) Nemožnost zasebnega jezika v pravkar opredeljenem smislu pravzaprav sledi iz napačnosti zasebnega modela za jezik in pravila, saj lahko

sledenje pravilom v 'zasebnem jeziku' analiziramo le z zasebnim modelom, toda napačnost zasebnega modela je bolj osnovna, saj se nanaša na vsa pravila. Vse to je po mojem mnenju poanta § 202.

Ali to pomeni, da za na otoku osamljenega Robinsona Crusoeja ne moremo reči, da bi ne glede na to, kaj počne, sledil kakršnimkoli pravilom?[18] Ne razumem, zakaj bi to moralo iz tega slediti. Sledi pa: *če* mislimo o Crusoeju, kot da sledi pravilom, ga s tem sprejemamo v našo skupnost in nanj apliciramo naše kriterije za sledenje pravilom.[19] Napačnost zasebnega modela še ne nujno pomeni, da za *fizično izoliranega* posameznika ne moremo reči, da sledi pravilom; prej bi veljalo, da za posameznika, *ki ga obravnavamo v izolaciji* (najsibo fizično izoliran ali ne), ne moremo reči, da sledi pravilom. Ne pozabimo, da Wittgenstein ponuja teorijo pogojev zatrjevanja.[*]' Naša skupnost lahko o kateremkoli posamezniku zatrdi, da sledi nekemu pravilu, če opravi preizkuse za sledenje pravilom, ki veljajo za vse člane skupnosti.

Za konec si zasluži pravkar omenjeno mesto – da Wittgenstein ponuja teorijo pogojev zatrjevanja – dodatno pozornost. Wittgensteinova teorija ni teorija, po kateri *je* za poljuben *m* in *n* vrednost funkcije (po definiciji), ki jo mislimo s 'plus', vrednost, ki bi jo (skoraj) vsa jezikovna skupnost navedla kot odgovor. Takšna teorija bi bila teorija *resničnostnih* pogojev za trditve kot: »S 'plus' mislimo to in to funkcijo,« ali »S 'plus' mislimo funkcijo, ki ob aplikaciji seštevancev 68 in 57 da funkcijsko vrednost 125«. (Neskončna, temeljita totaliteta specifičnih pogojev druge oblike bi določala, katero funkcijo smo mislili, in bi s tem določila pogoj za prvo obliko.) Taka teorija bi trdila, da je 125 za dana seštevanca vrednost funkcije, ki jo mislimo, če in samo če je '125' odgovor, ki bi ga za ta seštevanca podali skoraj vsi. Potemtakem bi bila takšna teorija družbena (oz. celotno skupnost obsegajoča) različica dispozicijske teorije in bi bila enako izpostavljena vsaj nekaterim kritikam, ki jim je izpostavljena izvirna oblika. Menim, da Wittgenstein zanika takšen pogled v, denimo, *Pripombah k temeljem matematike* (VII, 40): »In pomeni to torej, da bi bila definicija istega tale: isto je, kar imajo vsi ali ima večina ljudi za isto? – Nikakor«.[20] (Glej tudi *Filozofske raziskave* str. 226: »Vsekakor trditvi 'Ljudje

[18] Bralec naj si ogleda dobro znano polemiko, v kateri sta sodelovala A. J. Ayer in Rush Rhees, ki je bila objavljena pod naslovom »Can There Be a Private Language?« (*Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* 28 (1954)). Oba domnevata, da 'argument zasebnega jezika' Crusoeja izključuje iz jezika. Ayer dojema to domnevno dejstvo kot usodno za Wittgensteinov argument, medtem ko je po Rheesovem mnenju to dejstvo usodno za Crusoejev jezik. Ostali, ki poudarjajo, da je 'zasebni jezik' jezik, ki ga drugi *ne morejo* razumeti (glej predhodni odstavek v besedilu), ne vidijo nobenega razloga, zakaj naj bi imel 'argument zasebnega jezika' karkoli opraviti s Crusoejem (dokler mi razumemo njegov jezik). Moje mnenje, ki je na kratko razloženo v besedilu, se z nobenim od teh stališč ne sklada v celoti.

[19] Če bi imel Wittgenstein kakršenkoli problem s Crusoejem, bi se morda vprašal, ali sploh imamo 'pravico' Crusoeja na tak način sprejeti v našo skupnost in nanj aplicirati naša pravila. Glej Wittgensteinovo podobno razmišljanje v § 199-200 in sklep: »Bi se zdaj še vedno nagibali k temu, da rečemo, da igrata neko igro; in s kakšno pravico bi lahko kdo to rekel?«

[*] *Assertability conditions* – op. prev.

[20] Čeprav Wittgenstein v citiranem delu govori o jezikovni igri, pri kateri gre za prinašanje nečesa drugega in prinašanje istega, je v kontekstu jasno, da želi ilustrirati splošni problem glede pravil. Za našo razpravo je priporočljivo prebrati ves odlomek.

verjamejo, da je dvakrat dva štiri' in 'Dvakrat dva je štiri' ne pomenita isto«; glej še 240-241). Jasno se moramo zavedati, da pri Wittgensteinu ne najdemo teorije resničnostnih pogojev – nujnih in zadostnih pogojev -, ki bi pri novem računskem problemu upravičevala en odgovor namesto drugega. Nasprotno: Wittgenstein zgolj pokaže, da vsak izmed nas *samodejno* nanovo sešteva (ne da bi čutil nujo posvetovati se s skupnostjo, ali je postopek ustrezen); da se skupnost čuti upravičena popravljati deviantne izračune; da je v praksi takšno odstopanje redko itn. Wittgenstein meni, da so opažanja o zadostnih pogojih za upravičeno zatrjevanje dovolj, če želimo prikazati, kakšno vlogo in korist imajo v našem življenju trditve o pomenu in določanje novih odgovorov. Pogoji zatrjevanja nam *ne* povedo, da je odgovor, ki ga vsakdo poda na računski problem, po definiciji pravilen, temveč iz njih sledi prejkone trivialna resnica – če se vsi strinjajo glede nekega odgovora, potem se ne bo nihče čutil upravičenega, da bo odgovor presodil kot napačen.

Prav gotovo nisem obravnaval mnogih pomembnih vidikov Wittgensteinove filozofije duha. Nekaterim nisem prišel do dna, drugi so ostali nedotaknjeni zaradi omejitev tega spisa.[21] Zlasti se nisem lotil številnih vprašanj, ki izhajajo iz paragrafov, ki *sledijo* S 243 in ki jih imamo običajno za 'argument zasebnega jezika', kot se tudi nisem posvetil s tem povezanemu Wittgensteinovemu pozitivnemu prikazu narave jezika občutkov in pripisovanja duševnih stanj. Vseeno mislim, da osnovni 'argument zasebnega jezika' predhaja tem odlomkom in le z razumevanjem tega argumenta lahko doumemo in se lotimo vsega, kar sledi. Prav to pa je hotel pokazati pričujoči spis.

[21] Morda lahko omenim le, da me je poleg humovske analogije presenetila tudi analogija med Wittgensteinovim argumentom zasebnega jezika in slavnim argumentom Ludwiga von Misesa o ekonomskem izračunavanju v socializmu. (Glej npr. njegovo delo *Human action*, 2. izdaja, Yale University Press, New Haven: 1963, 26. poglavje, str. 698-715.) Po Misesu mora tisti (denimo direktor tovarne), ki želi gospodarno izbrati najučinkovitejša sredstva za dosego zadanih ciljev, primerjati druge morebitne scenarije, da bi zmanjšal stroške. Za to potrebuje seznam cen (npr. surovin ali strojev), ki jih določajo *drugi*. Če bi *ena* instanca določala *vse* cene, racionalne osnove pri izboru med drugimi morebitnimi scenariji ne bi bilo. (Vse, kar se bi tej instanci zdelo pravilno, bi bilo pravilno, torej ne bi bilo mogoče govoriti o pravilnosti.) Ne vem, če je Misesov argument slabo znamenje za argument zasebnega jezika, toda menim, da je argument, čeprav je običajno pripoznan kot pokazatelj resničnih težav za centralno planirano ekonomijo, dandanašnji skoraj obče zavrnjen kot teoretsko načelo.