ANαliZA

časopis za kritično misel

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

1-2

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 1-2, leto IX., maj 2005, cena: 1.600 SIT

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

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

Glavni & odgovorni urednik: Božidar Kante

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

Lektor: Rudi Cerkovnik

Tehnični urednik: Borut Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: B©

Tisk: Biro m, Šmartinska 130, 1000 Ljubljana

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

ISSN 1408-2969

KAZALO

France Veber
OBČUTKI IN FILOZOFSKI POGLED NA SVET ... 3

Tanja Pihlar
ZNANSTVENA ZAPUŠČINA FRANCETA WEBRA (1890–1975) ... 29

RESNICA

Andrej Ule
OBLIKE SKEPSE O RESNICI ... 35

Danilo Šuster
SKEPTICIZEM IN PRENOS VEDNOSTI ... 52

Matjaž Potrč
VARČNI REALIZEM IN NAVIDEZNO POSAMEZNA POMENSKA NORMATIVNOST ... 64

Boris Vezjak
KRITERIJ RESNICE IN ANTIČNI SKEPTICIZEM ... 74

Franc Mali
DRUŽBENA SISTEMSKA TEORIJA RESNICE KOT EPISTEMSKA TEORIJA RESNICE ... 87

Urban Kordeš
RESNICA JE KONSTRUKT ... 100

Sašo Dolenc
EKSPERIMENTIRANJE ALI ZASLIŠEVANJE NARAVE Z MUČENJEM ... 111

Vojko Strahovnik
ULETOVA KRITIKA HORGANOVE TEORIJE RESNICE KOT POSREDNE KORESPONDENCE ... 122

Tomaž Jereb
DOSEGLJIVOST RESNICE IN REALISTIČNA TEORIJA ... 135

Borut Cerkovnik
SLIKA IN RESNICA ... 144

Na tem mestu prvič objavljamo Webrovo razpravo iz njegove zapuščine z naslovom “Občutki in filozofski pogled na svet. Psihološka razprava”. Izvirni tipkopis, ki obsega 27 strani, je označen s signaturo A.1.11a. in ni datiran (nastal je po letu 1939). Poleg tega je ohranjen tudi njegov prepis, ki ima signaturo A.1.11b. Besedilo je izdano v izvirni obliki, vneseni so le nujni popravki, kot npr. manjkajoča ločila. Poudarjanjanje besedila s podrčtovanjem je nadomeščeno s poševnim zapisom. Nova stran rokopisa je označena z znakom “||”. V omenjeni razpravi prikaže Weber svojo teorijo zadevanja, tj. teorijo neposredne poti do stvarnosti, ki jo je izčrpno obravnaval v svojem zadnjem objavljenem delu *Vprašanje stvarnosti* (Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti, 1939). V nasprotju z zapleteno analizo v tem delu je razprava “Občutki in filozofski pogled na svet” neprimerno lažje umljiva in prinaša prikaz teorije zadevanja v njenih glavnih potezah.

France Veber
pripravila in opombe dodala Tanja Pihlar

OBČUTKI IN FILOZOFSKI POGLED NA SVET

Psihološka razprava

1. Subjekt in doživljanje.

Razlikujemo med življenjem in *doživljanjem. Živi* prav gotovo tudi rastlina, manj gotovo pa je, ali rastlina kaj še posebej tudi doživlja (npr. "čuti"), pri čemer se seveda izogibamo pesniško-metaforičnega prenašanja človeških zadev v svet flore, ki nas obdaja. Pač pa že žival enako gotovo živi *in* doživlja, npr. tudi čuti, sliši in podobno. Tem bolj je življenje samo različno od posebnega doživljanja, ker je uresničeno tudi tam, kjer še ni doživljanja. Sicer pa tudi človeku ne bomo odrekali življenja, kadar npr. globoko spi ali je v polni nezavesti, da tudi prav nič ne sanja in prav nič ne "doživlja". Sem bi spadali tudi primeri "klinične smrti", ki je evidentno še vedno stanje življenja, vendar življenja brez slehernega doživljanja. Tudi klinično smrt pripisujemo samo živemu in ne na primer kamnu na cesti, ki sploh ne živi. Zato že dolgo razlikujemo *življenje samo brez doživljanja* in *življenje z doživljanjem* ter pravimo, da dobiva življenje samo šele od vzporednega doživljanja tudi *psihološko mesto in vrednost*. Zato je tudi le doživljanje in *njemu* ustrezno življenje obenem meritorno področje *psihologije* in posameznih *psiholoških* znanosti, vtem ko veljajo življenju brez doživljanja že od nekdaj predvsem prirodoslovno-biološki vidiki in interesi.

To je tudi zelo umevno, če pomislimo, da so nam pri življenju brez doživljanja (rastlina!) neposredno na razpolago sploh samo *vnanji, prirodoslovni pogoji tega življenja* (npr. telesni sestav in telesno poslovanje organizma), vtem ko so nam pri življenju z doživljanjem (žival – človek) v odločilno pomoč še ravno ta posebna doživljanja, kakor jih tudi sami imamo in s katerimi si to življenje tudi neposredno še posebej dopolnjujemo. Ker pa gre v obeh primerih za *živa* bitja, ne za nežive stvari, se pravi za živa bitja brez doživljanja in za živa bitja z doživljanjem, nazivamo oboja *subjekte* in jih tako s skupnim izrazom ločimo od samih neživih stvari. Torej nam izraza "subjekt" in "živo bitje" pomenita isto. Potemtakem ugotavljamo že zdaj naslednjo trojico *vseh* bitij na svetu: 1. nežive stvari, 2. subjekti brez doživljanja in 3. subjekti z doživljanjem. To je obenem postopica[1] v *sestavni dovršenosti* pristojnega bitja. Tako so subjekti bolj dovršeni nego nežive stvari (ker pač obenem žive) in subjekti z doživljanjem bolj nego subjekti brez doživljanja (ker imajo še doživljanje).

[1] Mišljena je razvojna stopnja.

S to trojico pa se veže, kolikor nam je izkustveno dana, še enako *sestavna pa zakonita zavisnost vsakega naslednjega člena od prejšnjega*: subjekti brez doživljanja obsegajo po lastnem sestavu nujno obenem nežive stvari in subjekti z doživljanjem enako nujno obenem subjekte brez doživljanja. Pojasnilo: rastlina vsebuje nujno tudi nežive stvari (npr. rudnine) in žival nujno tudi svojstva rastline. To se ujema tudi z znano delitvijo med fizikalno, vegetativno in animalno sfero, pri čemer je zopet vegetativna (rastlinska) sfera sestavno deležna fizikalne, animalna (živalska) pa vegetativne. Kajpa je tudi || *človek* po lastnem sestavu enako nujno deležen še fizikalne, vegetativne in animalne sfere, čeprav sam pomeni gotovo še višjo sestavno stopnjo v tej vrsti. Tudi zanj veljajo fizikalni zakoni sveta in vegetativno-animalni principi življenja. S temi postopicami je v najožji zvezi sorodna postopica *znanosti*, za katero nudijo posamezni odseki teh postopic tudi neposredno torišče njih dela in zanimanja. Tako je na točki neživih stvari očividno mesto sploh samo za prirodoslovne vede in temu dejstvu, ki ga je kršila le prvotna mitološka miselnost, ustreza tudi dosedanji zgodovinski razvoj. Šele z animalno točko (živalskih) subjektov z doživljanjem bi se preko vegetativne sfere že lahko javilo tudi teoretično (znanstveno) *psihološko* zanimanje, pa je dejansko zgodovinsko nastopilo šele na točki človeka in torej šele na določenem odseku tretje stopnje vesolja. Šele stara in novejša *psihologija človeka* je odprla in še odpira pot tudi za psihologijo živali in pričenja vprašanje tudi *morebitne* psihologije rastline.

Ta glede na dejansko postopico vseh stvari nekoliko nesorazmerni razvoj psihologije pa je tudi dobro umljiv, če pomislimo, kako je prav pri človeku ob razmerju “subjekt” in “doživljanje” v dominantnem ospredju prav *doživljanje*, in to po kvantiteti in kvaliteti življenja. Saj tudi žival doživlja, tudi žival npr. “sliši” ali “vidi”, tudi žival čuti “slast” ali “bolečino”, tudi žival “stremi” in “zavrača”. Toda vse to je tu, pri živali, tako borno, da bi v tem pogledu tudi najbolj povprečnega odraslega človeka v primeri z najbolj razvito živaljo morali smatrati za pravega genija. K temu je to človeško doživljanje *neposredno dostopno*, se pravi, da se ga tolikokrat tudi “neposredno zavemo”, vtem ko nam živalsko doživljanje je in mora biti dano izključno le preko lastnega doživljanja. Zato postaja umljivo, da je tudi človeško *teoretično* zanimanje veljalo najprej človeškemu in ne živalskemu doživljanju, čeprav sta tudi to doživljanje *praktično že* tedaj dobro poznala npr. lovec in kmet. In zato je tudi vsa dejanska psihologija, čim bolj gremo v zgodovino nazaj, vedno bolj le psihologija človeka. Pa še to z nekim značilnim dajanjem prednosti subjektu doživljanja! Vsi prvi psihologi so bili in hoteli biti res to, kar že izraz “psihologija” pove, namreč, raziskovalci *“duše”*[1] (subjekta) in ne samega doživljanja, čeprav je tudi nje pritegnilo zlasti vprašanje, ali in koliko bi bilo to doživljanje za dušo še posebej značilno. To je bila neka pretežno *subjektološka usmerjenost* prve psihologije, ki je vladala dolga stoletja in jo dobimo še pri vodilnih psihologih srednjega veka. Zdi se, da je ta psihologija mestoma sploh odklanjala posebna “živalska” doživljanja in da je pod takim vtisom celo Kartezij, ta začetnik novodobne miselnosti, živalim sploh odrekal sploh vsako doživljanje in jih smatral za gole

avtomate.

2. Nadaljnji razvoj psihologije.

Vendar se je tudi v psihologiji začela vedno bolj uveljavljati zahteva po psihologiji, ki bi bila izhodno in končno namenjena samemu doživljanju, vtem ko bi bil zanjo vsakokratni subjekt doživljanja (in torej tudi "duša") bolj stranskega pomena. Ta nova usmerjenost je prinesla skozi sledeča stolet- || ja do danes v psihologijo prej nesluteno bogastvo psihološkega znanja in dela. To bogastvo je bilo in je utemeljeno v vsem bogastvu *doživljanja*, ki nas vse spremlja od rojstva do smrti, nas v obliki sanj tudi v spanju ne zapušča in ki pomeni obenem neko vrhunsko dovršenost tudi vsega živalskega doživljanja. Ta "nova" psihologija doživljanja je bila sprva naravno tudi psihologija *človeškega* doživljanja,. toda brez prejšnjega diskriminatorno izjemnega stališča do posebne psihologije živali. Tako je postala odprta pot tudi za preiskavo živalskega doživljanja, ki se je izkazalo v primeri z "enakim" človeškim doživljanjem celo neobičajno ostro in točno (npr. "slišanje", "okušanje", "videnje" idr.). In poleg nove psihologije človeka (bolje: novih psihologij človeka) so se pojavile in se pojavljajo enako nove psihologije živali in razen samega običajnega opazovanja se uporablja na obeh straneh kakor pri naravoslovnih vedah tudi umetni poskus ali eksperiment. In zanimivo je vedeti, da je ta nova smer vsega psihološkega zanimanja in dela že do sedaj prinesla odločilne koristi tudi že prehojeni subjektološki smeri starega in srednjega veka.

Najprej drži, da prejšnja prekomerno subjektološka usmerjenost psihološkega zanimanja tudi zaželenemu pojmu samega subjekta ni mogla prav zadostiti. Saj je za polno spoznanje subjekta gotovo potrebno tudi spoznanje njegovega doživljanja: šele z odločitvijo vprašanja, kaj vse in kako subjekt doživlja, je dana odločitev vprašanja, kaj naj si o subjektu samem mislimo in od njega pričakujemo. Omenjena stara psihologija pa je ravno vprašanje samega doživljanja bolj zanemarjala. Zapičila se je bolj v sam subjekt, v "dušo", in od te točke naprej presojala tudi njegovo doživljanje, namesto da bi ubrala že od začetka *obratno pot* in ugotavljala posebnosti subjekta po že ugotovljenih posebnostih njegovega doživljanja. Zato je pristopila tudi k vprašanju subjekta po večini že z *naprej danimi merili*, ki so izhajali iz stališča, kakšno *naj bi bilo življenje*, ne pa iz dejstva, *kakšno dejansko je*. Takšno stališče je seveda potrebno in pomembno npr. za *moralno prakso* življenja, ne sme pa biti izključno vodilo *znanstvene analize*, ker postane rado "predsodek", ki zatemnjuje resnico. Ta predsodek je imel v tedanji psihologiji za posledico tisto *psihološko idealizacijo* človeka, ki je pripisovala "človeku na sebi" le vse "dobro", "resnično" in "lepo", vse nasprotno, "zlo", "zmotno" in "grdo", pa je izvajala le iz pristopa živalsko-prirodnega dela človeka, češ da ta del sploh ne spada k "človeku", temveč ga samo kvari, slabi. Takšna podtalna miselnost še danes ni izginila in jo dobro zaslutimo npr. v današnjem pogostem izreku:

"Bodimo vendar ljudje in ne živali!" Kakor da bi "biti človek" pomenilo isto

kakor “biti dovršen, popoln”! To je bila pač *pretirano* subjektološka psihologija, ki ravno zaradi te svoje pretiranosti tudi ni mogla dobiti prave podobe subjekta, ne človeškega ne živalskega in kaj še zgolj vegetativnega.

Kaj takega smemo upravičeno pričakovati le od nakazane nove smeri znanstveno-psihološkega zanimanja in torej od novejše in današnje *doživ- || ljajske psihologije*, ki se bavi prvenstveno z doživljanjem in se šele na osnovi preučenega in poznanega doživljanja v danem primeru loteva tudi subjektološke strani življenja. Današnji psiholog postopa na psihološkem področju tako kakor naravoslovec na naravoslovnem. Naravoslovec hoče spoznati neživo prirodo in doseza svoj namen tako, da vedno bolj spoznava posamezne *lastnosti* prirode in njenega *dejanskega javljanja*. Povsem podobno postopa psiholog, ki se opira na svojem področju predvsem na doživljanje. Saj je doživljanje tu, na psihološkem področju, toliko kakor dana lastnost in javljanje subjekta: subjekt in samo subjekt ima *lastnost*, da doživlja (npr. čuti, misli, čustvuje, stremi), in samo subjekt se ravno s tem še posebej *javlja* na svetu. Seveda pa mora tako psihološko delo prevevati duh *stvarne objektivnosti* in *osebne neprizadetosti*. Zlasti mora tu že vnaprej odpasti vsako samohotno in le po osebnih predsodkih narekovano *izbiranje* med danimi lastnostmi pristojnega subjekta, človeka ali živali. Samo taka *znanstveno nevtralna* doživljajska psihologija je poklicana, da popravi staro subjektološko psihologijo in vrne tudi živali njeno psihološko mesto, vse to pa jo še glede na neizmerno bogastvo vsega doživljanja tudi v potankostih silno obogati in spopolni.

Zgodovina je vijugasta. Per aspera ad astra. Največje in najplemenitejše ideale doseza – se jim približuje – človeštvo po *ovinkih*, ki so tem idealom prav malo podobni in tem huje bole. Nekaj te usodne zakonitosti, ki pa je zopet le posebno znamenje človeške pomanjkljivosti, ima svoje mesto tudi v znanstvenem razvoju človeka. Primerov za to je nešteto in spada sem tudi omenjena nova *doživljajska psihologija*, ki nas v trenutku še posebno zanima. Ta psihologija ima, kakor smo povedali, svoje težišče v doživljanju, to pa jo spravlja v nevarnost, da motri *tudi vse drugo le po vzorcu doživljanja* in vidi v vsem in povsod na svetu same *doživljajske procese*. In ravno ta nevarnost se je kmalu uresničila, in sicer v obliki enako novega in najnovejšega *psihologizma*, ki se je prenašal in še prenaša same psihološke misli in ugotovitve na psihološka *in nepsihološka področja*. Torej zopet neka *pretirana* psihologija, ki hoče imeti besedo tudi tam, kjer za psihologijo ni mesta.

Ze med zgodnjimi psihologisti so tudi znanstveno zaslužni in zgodovinsko pomembni, npr. J. Locke (1632-1704), G. Berkeley (1685-1753), D. Hume (1711-1776) in Im. Kant (1724-1804). Glavna in do neke mere, ki jo bomo še dobro spoznali, tudi neoporečna osnova vsemu psihologizmu je v načelni zamisli, da nam pač vse je in mora biti izključno *le preko doživljanja dostopno in dano* in da kakršnegakoli drugačnega dojemanja česarkoli na svetu za nas ni in biti ne more. Tudi sleherna znanost se opira in mora oprijeti na lastno doživljanje (opazovanje!) ali pa je sploh ni

Končno je dobilo enako zgodaj vse tako razmišljanje celo zgoščeno obliko drznega stavka: esse est percipi; da karkoli *je*, ima *samo* ta pomen, da je zaznano, ugotovljeno, in nič več! (Berkeley). Se pravi: dejanski svet stoji in pade s samo zaznavo sveta, stavek, ki je še danes v taki ali drugačni obliki podlaga vsemu "senzualizmu", "fenomenalizmu", "idealizmu" in "transcendentalizmu" preteklega in sedanjega časa. ||

3. Intencionalni značaj doživljanja. A. Meinong.

To so že kar svetovno nazorni izrastki psihologizma, ki očividno znova pogreva neko že v starih časih vsaj deloma poznano posebno stran doživljanja in ravno to stran še sam zaostruje in po svoje tolmači. Gre za tako imenovani *intencionalni značaj* vsega doživljanja. Ta značaj pove, da vselej, kadar npr. "čutimo", "si predstavljamo", "mislimo" ali tudi "čustvujemo" in "stremimo" ("zavračamo"), obenem neobhodno *nekaj čutimo*, si neobhodno *nekaj predstavljamo*, neobhodno *nekaj mislimo* in neobhodno *spričo nečesa* čustvujemo ali neobhodno po *nečem* stremimo (nekaj zavračamo). Ta "nekaj" imenujemo danes že dolgo tudi *predmet* pristojnega doživljanja: vsako doživljanje ima še svoj "predmet", na katerega je tudi samo "naravnano", "naperjeno" ali *"intencionirano"*. S posebnim intencionalnim značajem doživljanja je že dan tudi njegov posebni predmetni značaj. Tako stopa pred nas novo razmerje med "doživljanjem" *in* "predmetom" doživljanja in s tem obenem enako *novo vprašanje*, kako naj si ravno *to razmerje* (med doživljanjem in "predmetom doživljanja") še posebej tolmačimo. In od tu naprej gredo pota nadaljnjih misli o tem vprašanju nekam diametralno narazen!

Psihologizem si tolmači to razmerje smelo in brez nadaljnjega stvarnega raziskovanja kratko malo kot razmerje *zavisnosti predmeta od doživljanja!* Svet, kakor dejansko je in naj bo, je celo v bivanju odvisen od *naše podobe sveta. in ne narobe*. To je bistveno stališče vsega psihologizma in je ob tem kaj stranskega pomena, da zahteva tudi ta psihologizem, naj bo naša podoba sveta seveda "objektivna" in "kritična". Glavno je in ostane, kar bi lahko imenovali *kategorični poudarek vsega psihologizma*, namreč da gre v vsakem primeru le za *našo* podobo sveta in da je *samo v tem* iskati tudi vsak načelni pomen *njene* "resničnosti". Celo Kantov "kritični idealizem" si postavlja tako pojmovanje kot aksiom vsake spoznavne teorije, ki še hoče biti kakorkoli uspešna. Tako se je v zgodovini znanstvene misli zopet pojavila "nepremagljiva" tendenca drznega pretiravanja, v našem primeru pretiravanja *doživljajskega deleža* na samem predmetu doživljanja. *Alexius Meinong* (1853-1920) se je do sedaj najuspešneje uprl takemu pretiravanju in je v vsej svoji miselnosti z nenehnim nadaljnjim delom složno združil oba pola znanstvene usmerjenosti tedanjega časa: biti ves za psihologijo, za doživljajsko psihologijo, obenem pa enako ves za strogo ločitev med *psihološkimi in nepsihološkimi vprašanji* sveta in življenja. Glede avtentičnosti sledečih izvajanj se morem sklicevati tudi na to, da sem že 1. 1911 postal tudi sam Meinongov slušatelj na univerzi v Gradcu in kmalu nato tudi njegov aktivno sodelujoči učenec. Meinong je svoj boj s tedanjim psihologizmom

zase načelno odločil pravzaprav že l.

1904, ko je v posebni publikaciji predložil znanstvenemu svetu program *nove filozofske vede*, ki se mu je med njegovim dotedanjim delom sama po sebi porajala in ki ji je že tedaj dal ime: *predmetna teorija* (Gegenstandstheorie).[2]

Tudi Meinong je s psihologizmom odločno zastopal stališče, da nam vse na svetu samo po našem doživljanju je in more biti dostopno in dano in da izven ali preko našega doživljanja sploh nič ne vemo in vedeti ne moremo. Torej || *doživljaj in predmet doživljanja*, to razmerje je za psihologizem in novo predmetno teorijo načelno izhodišče in osnova nadaljnjega dela. Toda ves psihologizem samo pri tem kratko malo tudi ostaja, predmetna teorija pa si nalaga posebno nalogo, da se najprej tega razmerja samega loti in to razmerje (med "doživljanjem" in njegovim "predmetom") *posebej* preišče. Zato je potrebno, bi rekel Meinong, tudi v vsakem konkretnem primeru predvsem ugotoviti, ali in koliko ima v danem primeru tudi vsakokratni predmet psihološki pomen, kar pa še ni odločeno že s tem, da nam je samo po doživljanju dan in dostopen: saj to velja za *vsak* predmet, pa naj bo tudi *sam* psihološke (doživljajske) narave ali ne. In zato je bila tudi za Meinonga zelo poučna že njegova začetna polemika z angleškim psihologistom D. Humeom (Hume-Studien I-II),[3] ki mu je zlasti na področju *relacij* odkrila njihov povsem nepsihološki pomen (npr. "propter hoc" ni isto kakor "post hoc").

Torej ima *predmetna* stran doživljanja še poseben pomen, ki je izven psihološkega gledanja in tako gledanje celo poljubno presega. Samo zaradi lažjega razumevanja navajam še dva primera na nevtralnem področju, ki dokazujeta, kako nam le uvaževanje predmetne strani doživljanja pomaga, da tudi vprašanja *etike* in *spoznavne teorije* pravilno ločimo od samih psiholoških problemov. Prvi primer. Tudi dandanes večkrat slišimo naziranje, da pravzaprav ni razlike med (moralnim) dobrim in zlim, kar se za *vsako* naše *dejanje*, ko ga izvršimo, v prvi vrsti zahteva, da nam pač tako ali drugače tudi "ugaja". Dobro. *Altruistu* ugaja, da pomaga tovarišu, *egoistu* pa, da tovariša izkorišča in sebi koristi. Obema "ugaja" njuno ravnanje, in vendar bomo rekli, da moralno ravna samo prvi in ne tudi drugi. Odgovarjam: zato pa zopet ne gre za samo "ugodje", ki je uresničeno v dveh slučajih, temveč gre za *predmet* tega ugodja; altruistu ugaja pomoč tovarišu, egoistu pa le lastna korist. Drugi primer: vsi *resnico* odobravamo in *neresnico* odklanjamo. In zopet moramo v obojem primeru, pa naj bomo v posesti resnice ali naj se motimo, v prvi vrsti neobhodno *misliti*.

[2] Mišljeno je njegovo delo *Über Gegenstandstheorie*, ki je bilo prvič objavljeno v zborniku: *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* (ur. Alexius Meinong), Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1904, str. 1-50. Ponatisnjeno v: R.M. Chisholm, R. Kindiger, R. Haller (ur.): *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, II. zv., Graz: Akademische Druckund Verlagsanstalt, 1971, str. 481-530.

[3] Alexius Meinong: *Hume-Studien I. Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus*, prvič objavljeno v: Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften (Wien), 87. zv., 1877, str. 185-260. Ponatisnjeno v: R.M. Chisholm, R. Kindiger, R. Haller (ur.): *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, I. zv., Graz: Akademische Druckund Verlagsanstalt, 1969. str. 1-72. Alexius Meinong: *Hume-Studien II. Zur Relationstheorie*, prvič objavljeno v: Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften (Wien), 101. zv.. 1882, str. 573-752. Ponatisnjeno v. R.M. Chisholm, R. Kindiger, R. Haller (ur.): *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, Graz: Akademische Druckund Verlagsanstalt, II. zv., 1971, str. 1-172.

Človek brez misli bi bil tudi brez resnice in zmote. Zato pa zopet ne odloča sama misel, pač pa *predmetno vprašanje, kaj* mislimo v prvem in *kaj* v drugem slučaju, namreč ali je *dejstvo*, ki ga mislimo, *istinito ali ne*. To pa zopet ni nobeno psihološko vprašanje. Itd.

Odkriva se nam kar paradoksalno pogrešna glavna napaka že v sami metodiki psihologizma, ki sili s samimi psihološkimi vidiki na vsa področja človeške misli, samo psihologijo pušča pa vnemar. Najprej psihologija, potem drugo. Toda psihologija povsod tam, kjer je na mestu, in ne tudi tam, kjer sama psihologija sploh nima besede. V tem in samo v tem je bil ves Meinongov antipsihologizem in meni se je taka miselnost že kot slušatelju zdela umestna in zdrava. Tak antipsihologizem se seveda naslanja na potrebno spopolnitev obstoječe stare psihologije in že Meinong je tako spopolnitev vsaj v načelu tudi dejansko prinesel. Sem spada zlasti njegova načelna delitev vsega našega doživljanja v "predstave", "misli", "čustva" in "stremljenja", pri čemer sodijo med "predstave" tudi naši elementarni *občutki* (tipanje, vohanje, slišanje, gledanje, skratka *čutenje)*, in to kot *načelna spodnja* (začetna) *meja vsega doživljanja*. Ravno ob predstavah (Vorstellungen) je Meinong še najodločnejše razvil tudi svoj nauk o inten- || cionalnosti, predmetni strani vsega doživljanja, in s tem tudi podal osnove za svojo poznejšo "predmetno teorijo" v celoti.

4. Notranja razčlemba predstavljanja.

Vsaka naša "predstava" nam, kakor pove že ime, tudi *"nekaj"* "prezentira", "kaže" ali "predočuje": npr., že elementarni občutek (toplote, trdote, glasu, svetlobe ...) nam predočuje ravno "toploto", "trdoto", "glas", "svetlobo" .... se pravi posamezne *predmetne čutne podatke, ki pa jih v nobenem primeru ne smemo* zamenjati z našim ustreznim čutenjem, tudi tedaj ne, ko nas naše čutenje, kakor pravimo, *vara* in ima le vrednost samega *zdenja*. Torej gre tu za edinstveno in bistveno koordinacijo med našimi občutki in njihovimi posameznimi predmetnimi podatki, ki ostane ohranjena tudi tedaj, ko teh podatkov sploh ni. Tudi pri "fonizmih" ali "fotizmih" (pri dozdevnem "slišanju" ali "videnju") moramo strogo ločiti dvoje: prvič takšno naše čutenje in drugič posamezne glasove ali svetlobe, ki nam jih tudi takšno čutenje neposredno predoči. Torej že *čuteni glas* in že *čutena svetloba* se razlikujeta od samega čutenja in *ne* morda šele glas ali svetloba v tako imenovanem fizikalnem, na neslišno in nevidno *nihanje reduciranem* smislu.

Seveda velja to mutatis mutandis tudi za kompleksno in "višje" predstavljanje, npr. tudi za predstavo melodije ali pokrajine. Tudi tu nam že sama predstava *predočuje* melodijo ali pokrajino in to je tudi tu neodvisno od vprašanja, ali ima naše trenutno "slišanje" melodije ali "videnje" pokrajine morda samo halucinatorni pomen, kakor se tu utegne primeriti v sanjah. Z vsem tem pa so že dani tudi jasni vidiki za točnejše poznavanje doslej neznane *same narave vsega predstavljanja*. Poudarek je na "vsem" predstavljanju in na "sami naravi" predstavljanja! Z izrazom "predstava", "predstavljanje" zajemamo doživljanja, ki

se *med seboj* še zelo razlikujejo. Razvojno spadajo sem najprej že omenjeni *občutki*, glede katerih pa je novejša psihologija že zdavnaj znatno prekoračila staro Aristotelovo petorico čutenja. Na samem čutenju pa se gradijo cele vrste nadaljnjega predstavljanja, ki s svojimi neštetimi poedinimi predstavami "kompleksov", "likov", "relacij", "števil" itd. nenehno polni naš duševni prostor od rojstva do smrti in ki postaja vrh tega v tisočletnem razvoju človeštva vedno globlje in obilnejše. Pa se vse to res neštevilno predstavljanje morda tudi že *samo, po vsakokratni lastni notranji strukturi* loči drugo od drugega? Do sedaj nam je že mogoč vsaj en odgovor na to vprašanje.

Predstavljanju ustreza, smo rekli, tudi *predmetna stran* predstavljanja in ravno *ta stran* je pri različnih predstavah *tudi sama različna!* Vzemimo zopet že preproste občutke! Tipanju ustreza kot *njegova* predmetna stran "trdota", slišanju "glas", videnju "svetloba", pri čemer, kot tudi že vemo, tipanja (občutka) v nobenem primeru ne smemo zamenjati s trdoto ne slišanja z glasom ne videnja s svetlobo. Toda ravno tako je nesporna razlika med trdoto in glasom ter med obema in svetlobo. *Tako in zato* pa je nesporno enaka razlika med ustreznim čutenjem, v našem primeru med tipanjem in slišanjem ter med obema in vi- || denjem. To se pravi, da moramo *na ali v vsakem občutku* razlikovati še *posebno komponento*, katera edino odloča tudi vprašanje *posebne* predmetne strani občutka in torej stori, da je npr. tipanje – čutenje trdote, slišanje – čutenje glasu, in videnje – čutenje svetlobe. To je že po Meinongu *vsebinska komponenta* občutka ali kratko njegova *vsebina*. Ker pa ima tako posebno vsebino seveda vsaka predstava, je postala ta tako izdelana "vsebina predstavljanja" poglavitna psihološka opora tudi za izgradnjo celotne predmetne teorije, in to še zlasti v boju proti psihologizmu tedanjega časa. Za predmetno teorijo zato, ker pač nudi največji del in osnovo vsega, kar je sploh predmet našega dojemanja. Proti psihologizmu pa zato, ker je ta na novo odkrita "vsebina" predstave *sama* tudi psihične narave, pa nam vendar *predočuje* vse, *kar ni psihično in vse zgolj psihološko zanimanje načelno presega*.

Že od Aristotela sem se doživljaji radi nazivajo tudi *akti* ali *deji* subjekta in tudi Meinong je kmalu ugotovil celo posebno *aktno ali dejno stran* našega predstavljanja. Tudi na tej točki sem sprva mojstru zvesto sledil in šele po njegovi smrti se mi je ob lastnih predavanjih na univerzi ravno na tej točki porodil dvom, ki je z novimi psihološkimi spoznanji postajal vedno večji in mi je končno tudi celotno predmetno teorijo pokazal v novi luči, ki bi je prej oba, Meinong in jaz, ne mogla niti slutiti. Toda o tem nekoliko pozneje. Za sedaj pa naj sledi Meinongova rešitev tega vprašanja. Naše predstave, pravi Meinong, se ne razlikujejo druga od druge samo po tem, *kaj* nam predočujejo, temveč tudi po tem, *kako* nam karkoli predočuje zdaj ta zdaj druga predstava. Torej gre za posebno razliko, ki ni več razlika v vsebini, tembolj pa razlika v *načinu predstavljanja*. Mozartov primer! Mozart je nekoč v Rimu poslušal simfonijo, katero je nato tedne pozneje na Dunaju *natančno* napisal. Na Dunaju Mozart seveda ni več "slišal" simfonije, vendar si je tudi tedaj vse v Rimu slišano glasovje moral natančno predstavljati, ker bi sicer tudi ne mogel napisati *iste*

simfonije. Se pravi: med Mozartovo predstavo simfonije v Rimu in njegovo poznejšo predstavo iste simfonije na Dunaju ni bila nobena vsebinska, pa zato večja *načinovna* in torej le *aktna ali dejna razlika* v *predstavljanju*. Pa tudi ni potrebno, da segamo po takih izrednih primerih. Vse to se dogaja neštetokrat tudi v vsakdanjem življenju in v samem območju najbolj primitivnih občutkov. Karkoli smo kdaj "zares" občutili, vse to si utegnemo pozneje s pomočjo spominske *fantazije* sami znova obnoviti in tedaj dobimo zopet predstave najprimitivnejših podatkov, npr. mraza (ki pa zdaj ne "peče"), groma (ki pa zdaj ne "doni"), bliska (ki pa zdaj ne "sije") itd. Take fantazijske obnovitve prejšnjih občutkov lahko z dobrim smislom imenujemo tudi *nepristne predstave*, prejšnje občutke same pa *pristne*, vendar bi morali zopet z Meinongom pomniti, da ravno ta dejanska razlika med pristnimi in nepristnimi predstavami vsaj v načelu ni razlika v vsebini, temveč samo v načinu ali aktu predstavljanja.

5. Kritika Meinongovega stališča.

Za glavni problem pričujoče razprave ni važno, kako si je Meinong naprej prizadeval, da polagoma odkrije enako dvojno sestavno strukturo (vsebina + akt) vsega našega doživljanja in kako ga je v tem prizadevanju še posebej vzrados- || tila moja disertacija,[4] ki je odkrivala lastno vsebinsko stran *stremljenja* (inkl. volje). V Meinongovi šoli je namreč do tedaj veljalo končno stališče, da je aktno in vsebinsko strukturirano pač vse naše predstavljanje, mišljenje in čustvovanje, vsako stremljenje pa je in ostane le *čisti akt* brez *lastne* vsebine. Tem jasnejši in določnejši moram biti ob sedanjem prikazu omenjenega svojega prvega načelnega dvoma v upravičenost tega novega pojmovanja *celotne strukture* doživljanja in s tem tudi v znanstveno uspešnost na takem pojmovanju zgrajenega boja proti psihologizmu katerekoli dobe v razvoju človeške misli. Ta moj dvom se mi je skozi leta razvil celo v posebno doktrino, ki se opira na *dve* korenini celotnega vprašanja predmetne intencionalnosti vsega doživljanja: prvič na to, da ravnokar opisana razlika med *pristnim in nepristnim predstavljanjem*, ki jo lahko imenujemo tudi razliko med *zaznavnim in fantazijskim predstavljanjem*, sploh ni samo aktna ali dejna razlika, temveč da zadeva, strogo vzeto, tudi le vprašanje, *kaj* nam pravzaprav predočuje pristna (zaznavna) in *kaj* nepristna (fantazijska) predstava. Torej je tudi to le posebna *vsebinska razlika* in zato je drugič vprašanje nekega *samega akta ali deja* predstave še vedno odprto.

Najprej drži pač nesporno dejstvo, da *meja* med pristnim in nepristnim predstavljanjem nikakor ni *neprehodna* ali *diskontinuitetna*, temveč je ravno nasprotno povsem *prehodna* in *kontinuitetno* zvezna. Ravno zato ima pristno predstavljanje, kot smo že omenili, *več ali manj zaznavni*, nepristno pa *več ali*

[4] Weber je kot svojo disertacijo predložil delo z naslovom *Die Natur des Gegenstandes Sollen und dessen Beziehung zum Wert ist zu untersuchen und das Ergebnis womöglich den Grundproblemen der Ethik nutzbar zu machen*, za katerega je bil leta 1916 nagrajen z Wartingerjevo nagrado. Na novo je bilo dodano 4. poglavje "Die Moral des empirischen Lebens" [Seminarbeit S.-S.1916]. (Signatura A.1.1.), ki je shranjeno v Webrovi zapuščini. Njegova disertacija, ki jo je ubranil 10. februarja 1917 in je dolgo časa veljala za izgubljeno, je izšla pred kratkim. GL: Franz Weber: *Die Natur des Sollens* - (ideja in raziskava: Michael Reichmayr), Graz: Artikel-VII-Kulturverein für Steiermark, Wissenschaftliche Schriftenreihe des Pavelhauses, zv. 4.

manj fantazijski značaj. *Med zaznavo* in *fantazijo* pa je brez dvoma razvojno razmerje zveznega ali kontinuitetnega prelivanja zaznave v fantazijo in narobe, kar postane še jasnejše, če pri tem upoštevamo tudi značilno posredujočo vlogo našega enako večjega ali manjšega *spomina*. Npr., v bedečem stanju zagledamo ponoči blisk in slišimo grom; trenutke pozneje le še tako imenovano "perseverativno čutenje" bliska in groma; še skoro enako živo nas utegne oboje prestrašiti v sanjah; poljubno pozneje nastopa spomin in naša predstava "bliska in groma" postaja vedno "bledejša"; končno deluje samo še naša fantazija, ki nam daje le še "senco" nekdanjega pojava na nebu, pa utegne v trenutku postati tako močna, da nenadoma sproži halucinatorno videnje bliska in halucinatorno slišanje groma, ki se glede pristnosti zopet nič, prav nič več ne razlikuje od našega nekdanjega močnega doživetja bliska in groma. Bravec sam si lahko vse to spopolni še z boljšimi primeri iz lastnih skušenj doma in v tujini in v kateremkoli položaju življenja. Saj se tiče moj primer le in že elementarnega občutka glasu in svetlobe, to pa, kar hočem s tem primerom povedati, je ravno pri *kompleksnem* predstavljanju še bolj vidno in še češče uresničeno. Zato si res lahko bravec sam iz lastnih skušenj poišče tako *lastno lestvico* predstavljanja, ki bo obenem enaka lestvica *vedno bolj upadajoče zaznave ter rastoče fantazije ali narobe*. Če to stori, mu bo lastno življenje najboljša priča za dejstvo, da ima orisana pristnost ali nepristnost predstavljanja še *stopnjo* (je "večja" ali "manjša") in da že iz tega razloga pomeni tudi pravo *vsebinsko oznako predstavljanja*. Zakaj?

Predvsem imam za zmotno Meinongovo mnenje, da si vsaj v načelu *isti* predmet lahko predstavljamo na oba načina, zdaj tako, da ga "zaznamo", zdaj tako, da je samo v fantaziji pred nami. *To pa je samo na videz resnica!* Npr., na pokrajino, ki smo jo nekoč sami "videli", se utegnemo pozneje zopet spomniti in mora- || mo tedaj seveda znova doživeti neko predstavo tiste pokrajine. Toda ta spominsko in torej nepristno ali fantazijsko dana pokrajina je in ostane le boljši ali slabši *zastopnik* (surogat!) pokrajine, ki smo jo nekoč res "sami videli" in na katero zdaj le še mislimo. In sicer je to tak "zastopnik" svojega "originala" (pokrajine, ki smo jo nekoč res videli), ki bi tudi ob popolni natančnosti ne bil in ne mogel biti s svojim originalom *identičen*. Zanimivo je, da spoznamo to najjasneje ravno v najelementarnejših primerih takega zastopstva ali take surogativnosti. Saj sem mogel že ob prikazu Meinongovega stališča v tej stvari prilično omeniti, da npr. spominsko-fantazijsko dani blisk ne "sije" in da enako dani grom ne "doni". Seveda v fantaziji tudi ogenj ne "peče", bolečina ne "boli" itd. Torej ravno v takih primerih, ko bi bila omenjena "zastopniška natančnost" najlažja in najbolj umevna, je in ostaja *predmetna* razlika med pristnim in nepristnim predstavljanjem do nespornosti jasna. Tudi prej omenjeni "Mozartov primer" izgubi zdaj vso dokazilno vrednost.

Ta primer pove le to, da se za predstavo "simfonije", kakor sploh vsake "melodije", zahtevajo tudi predstave poedinih "glasov", na katerih je simfonija zgrajena, *da pa je pri tem stranskega pomena*, ali so tudi *te predstave poedinih* glasov pristne ali ne, čutno dane ali fantazijsko dobljene. Iz istega razloga je npr.

tudi Beethoven še potem, ko je oglušil, lahko "komponiral" in pisal glasovne skladbe, čeprav mu niso bile več dane pristne, čutne predstave poedinih glasov. In zato je mogel tudi Mozart na Dunaju napisati natančno partituro nekdanje celotne simfonije v Rimu, čeprav je imel tedaj (na Dunaju) na razpolago samo nepristne predstave poedinih glasov. Seveda pa je vse to možno samo ob pristopu posebnega *daru* za "glasbeno fantazijo" ali vsaj za "glasbeni spomin". Navadni človek "brez posluha" doživlja sploh samo pristne, čutne predstave poedinih glasov, ostaja pa za "melodije" nedostopen in "gluh". Prva nadaljnja stopnja posluha je v tem, da je človek vsaj na osnovi *pristnega, čutnega glasovnega predstavljanja* dovzeten tudi za "melodiozno stran" tega, kar sliši. Tretja stopnja posluha ("muzikalnosti") pa je v tem, da zadošča človeku za dojem preproste melodije ali sestavljene simfonije *že samo nepristno, fantazijsko glasovno predstavljanje*. Vse te razlike pa so le razlike v večji ali manjši usposobljenosti človeka za eno in drugo in tretje glasovno doživljanje, pa prav nič ne zadevajo vprašanja, ali ima razlika med pristnim (čutno-zaznavnim) in nepristnim (spominsko-fantazijskim) predstavljanjem tudi sama vsebinski pomen ali ne. Odločili smo se že za prvo alternativo in torej za dejstvo, da je tudi razlika med pristnim (čutnim) in nepristnim (fantazijskim) predstavljanjem načelno vsebinska razlika v predstavljanju: čutno dani "glas" sam je in ostane drugačen nego "isti" glas, ki ga le s fantazijo dobivamo; ta, fantazijski glas nam prvega, čutnega, le zastopa (reprezentira), ni pa z njim istoveten. Seveda drži to tudi za vse druge primere čutenja (predstavljanja).

. Ker pa imata pristnost in nepristnost (predstave) še stopnjo (vsaka je še . večja ali manjša), moramo tudi na vzporedni predmetni strani predstavljanja ločiti še posebno stopnjo in torej govoriti tudi *o več ali manj pristnih predmetih predstavljanja*, pri čemer seveda tudi te predmetne || pristnosti in nepristnosti ne smemo zamenjati z obravnavano psihološko pristnostjo in nepristnostjo, ki se lomi neposredno ob psihološki razliki med zaznavo, spominom in fantazijo, predmetna pristnost – nepristnost pa tem psihološkim diferencam samo "predmetno" ustreza. Npr., slišanju, tj. pristni predstavi glasu, ustreza na predmetni strani enako "pristen glas", ki ga tudi glede njegove pristnosti s samim slišanjem ne smemo zamenjati. Isto velja tudi za "nepristne predmete" v odnosu do ustreznega nepristnega, tj. spominsko-fantazijskega predstavljanja.

Šele tako je vsaj v načelu obdelana res *vsa vsebina* naših predstav in se zato tembolj vsiljuje vprašanje, kaj je torej z morebitnim posebnim *aktom ali dejem predstave*, ki bi tudi pomenil neposredno psihološko oznako predstave, topa ne glede na njene predmetne posebnosti. Kmalu se bomo uverili, da smo ravno s tem vprašanjem dospeli do centralne točke celotne pričujoče razprave in že na poprišču samih predstav, da, že na poprišču najelementarnejših občutkov odkrili problematiko, ki je kakor temeljno žarišče dosedanjega tisočletnega filozofskega prizadevanja in ki mu prikaže tudi Meinongovo *posebno* problematiko in vso njegovo predmetno teorijo v luči *relativnega* pomena za nadaljnji razvoj filozofske misli.

6. Substanca in akcidenca.

Kdo, ki se je vsaj malo pečal z zgodovino filozofije, še ni prav nič slišal o "substanci" in "akcidenci" ter o takem ali drugačnem razmerju med njima? Ves srednji vek je poln takih vprašanj, pa tudi srednji vek je na filozofski ravni vse to pravzaprav povzel po mislecih starega veka. Tudi v sledečem novem veku je to razmerje še vedno nemalo aktualno in je npr. že novodobni B. Spinoza kar v svoj filozofski sistem zgradil na enem samem svojem pojmu "substance" (Substancia, sive Deus sive Natura!). Šele v novejši dobi je pričelo vse tako posebno razmišljanje o "akcidencah" in njih "skrivnostnih substancah" vedno bolj upadati, v najnovejšem času pa je zlasti iz tako imenovanih pozitivnih znanosti docela izginilo in je v naših dneh ostalo skoro izključno samo še domena najbolj abstraktne "filozofske spekulacije". V nasprotju s takim zgodovinskim razvojem človeške misli pa bi rad opozoril na nekatera nič manj zgodovinska dejstva, ki pričajo, kako je to prastaro vprašanje trdno zasidrano že v najprvotnejših in najglobljih osnovah človeške misli in kako je zato temu staremu vprašanju tudi naš čas *samo na videz nasproten, v* stvari ga pa le *znova pogreva*.

Človeka ne zadovoljuje podoba ožje in vesoljne prirode, kakor mu je npr. že po samih čutilih dostopna in dana, temveč je človek že od nekdaj skušal, da si to podobo *še posebej* podpre in dopolni. V tem pogledu je silno poučna ravno davna *bajeslovna ali mitična doba, v* kateri se človek ni več zadovoljeval s tem, kar npr. res vidi, temveč je *ob* vsem tem in *za* vsem tem še iskal in "našel", česar *ne vidi* in kar šele mu je nato "objasnilo" tudi vse vidne stvari. Davne bajke in mitologije imajo v tem dejstvu svoj izvor in njihov skupni imenovalec je v osnovnem človeškem stremljenju, da bi postalo vse neposredno || *vidno, čutno* po nevidnem, nečutnem utemeljeno ali obrazloženo. *Beg pred skrivnostjo vidnega, čutnega je rodil skrivnost nevidnih, nečutnih sil sveta in življenja!* V taki zvezi tudi ne smemo prezreti osnovne funkcije *religije* in *umetnosti*. Oboji sta stari kakor človeštvo in se z njim vred razvijata in rasteta. Da, religija in umetnost sta verjetno sploh osnovna *specifična* znaka človeškega dela in prizadevanja. No, obe, religija in znanost, pa imata zopet skupno to, da "dvigata" človeka preko vidnega, čutnega k nevidni, nečutni skrivnosti sveta in življenja. To velja tudi za umetnost, če noče pasti npr. na raven gole (pa čeprav še tako dobre) *fotografije* stvari. Seveda se nam zdaj proži tudi nov pogled na *znanost* in na njen delež pri tem posebnem razvoju človeka. Prvi videz je sicer res ta, da znanost že po lastni naravi vsaki skrivnosti je in mora biti samo nasprotna: saj je njena osnovna naloga ravno ta, da "skrivnosti" odpravlja in ne da bi jih še sama gojila in podpirala. To drži. Toda treba je tudi razlikovati med skrivnostjo in skrivnostjo, npr. med "skrivnostjo" pravljičnega junaka in med *skrivnostjo* rasti preproste rastline. Misliti nam je tudi na Einsteina, priznanega očeta novodobne fizike, čigar znanstveno delo je bilo vse prežeto samega *stremljenja* ob skrivnosti vesolja in ki je ravno v tem stremljenju doživljal osnovni smisel takega dela.

Tako pa mitologija, religija, umetnost, znanost, vsi ti vrhunski podvigi, pričajo za neko izrazito človeško *prestopanje* mej vsega neposredno čutnega v skrivnostni

svet nadčutne in čutno neznane *"resničnosti"*. Prevažno pa se mi zdi nadaljnje dejstvo, da je s takim značilnim prestopanjem označeno *že najelementarnejše naše čutenje*, npr. že samo "slišanje" ali "videnje", in da to nikakor ne velja morda samo na nekih "vrhovih" človeške misli. Navajam preprost primer, vendar prosim bravca, da mi brez predsodkov zaupno sledi in tembolj samo to upošteva, kar v takih okoliščinah res tudi sam *doživi*. Moj primer, ki si ga lahko bravec sam v poljubnih inačicah primerno spopolni, bi se glasil:

Ponoči se znajdem na poti skozi gozd in nenadoma zagledam v neki oddaljenosti od sebe močan sijaj in na uho mi udari ropot, se pravi, nenadoma doživim *občutek svetlobe* in *občutek glasu*. Toda vsega me zajame le eno vprašanje: *kaj* se tam sveti in *kaj* tam ropoče? Prav nič me ne zanima ne sama svetloba in ne glas in torej nič, kar mi je v trenutku *po samem občutku* res neposredno dostopno in dano. Tem bolj pa velja vsa moja pozornost *nečemu*, kar naj bi bilo *za* to svetlobo in *za* tem glasom, česar pa mi sam občutek svetlobe in glasu ne da in dati ne more. No, to ni nič čudnega in še manj težkega utegne bravec pripomniti: stopim pač bliže in takoj "ugotovim", da vidim svetilko in da slišim drdranje voza. Toda to je le navidezna rešitev našega vprašanja, zato navidezna, ker se *načelne* težave, za katero tu gre, sploh ne dotika. S tem, da sem stopil bliže, sem dosegel samo to, da se je prvotni občutek same svetlobe še spopolnil s čutno predstavo svetilke in prvotni občutek prvotnega glasu še s čutno predstavo voza, *pa nič več!* Tudi ob teh novih čutnih predstavah bi se namreč moralo povrniti *enako* vprašanje, *kaj* je *za* tem, kar nam *te* predstave res neposredno dajejo in prikazujejo, *kaj* je *za* to novo "vidnostjo" in *kaj* je *za* tem novim "drdra- || njem"? In tako vprašanje bi si brez dvoma znova postavili, če bi svetilke ali voza ali kaj podobnega še sploh ne poznali. Tako si pa takega ponovnega vprašanja več ne stavimo, ker ga tudi trenutna potreba življenja več od nas ne zahteva: ni nevarnosti in konec nadaljnjemu *kaj!*

Drugače pa je s tistim osnovnim *načelnim* poslovanjem čutenja, ki izvira v celoti iz nam že znane notranje strukture naših občutkov (vsebina + dej) in ga ne hromijo le trenutne potrebe življenja. Vsak občutek ima, kakor že vemo, svojo *vsebino*, po kateri nam *predočuje*, kar mu predmetno ustreza, npr. slišanje – "glas", videnje – "svetlobo" itd. Toda najvažnejše je nadaljnje dejstvo, da glavna in najprvotnejša funkcija čutenja ni v tem neposrednem predočevanju npr. glasu, svetlobe itd., temveč v *tem*, da nas z elementarno silo naperja na neko skrivnostno *ozadje* glasu in svetlobe in nas tako na edinstven način seznanja npr. še z *glasnim* in *svetlim*. Torej glas *in* glasno, svetloba *in* svetlo, pa tudi toplota *in* toplo, teža *in* težko itd., to so tiste *nove dvojice*, ki silijo v ospredje v našem gornjem primeru in ki nas obenem premočno spominjajo na "akcidenco" in "substanco" preteklih stoletij! Vse to je bilo nekoč le nekak sad visoke filozofske spekulacije, zdaj pa spoznamo, da je to novo razmerje (npr. svetloba in svetlo) odločilna vzmet že najprimitivnejšega čutenja, kakor je dano človeku in tudi živemu krtu pod zemljo. Zdaj smo pa tudi na tem, da končno podamo notranjo strukturo čutenja v *celoti* in ne le po vsebini, ker smo namreč tudi Meinongovo "aktno" razlikovanje med "pristnim" in "nepristnim" predstavljanjem že

ugotovili kot. dopolnilno *vsebinsko razliko v* predstavljanju. Torej, kaj naj smatramo za še vedno iskani čisti *akt* ali *dej* predstavljanja in seveda tudi vsega čutenja? Po vsem rečenem to ne more biti nič drugega nego tista stran (komponenta) predstavljanja (čutenja), ki nas npr. preko prikazanega, predočevanega glasu ali svetlobe z neko silo popelje k temu, kar se nam nato pač zazdi *glasno* ali *svetlo*, kar pa samo ni in ne more biti *še posebej pokazano ali predočeno*.

Iskani akt ali dej čutenja (predstavljanja) je naša edina neposredna in izvirna pot do substance preteklih stoletij. Ta pot je brez vsakega "vsebinskega" značaja in bi jo opisno morda mogli nazvati le kot nekakšno nenadno *ustavitev* čutenja ali tudi *zadostitev* čutenju: občutek glasu se ob "glasnem" ustavi ali šele "glasno" zadosti samemu predočevanju glasu! *Torej pa je nam že dobro znana vsebina čutenja (predstavljanja) naša enako neposredna in izvirna pot do akcidence preteklih stoletij*. To je obenem edina prava *kazalna* ali *predočevalna* pot čutenja: občutek glasu nam predoči lastno svojstvo "glasu", ki ga pripisujemo glasnemu. Tako vidimo, da je ves stari problem "substance" in "akcidence" globoko zasidran v odkriti dvojni, aktni in vsebinski strukturi čutenja, pri čemer ustreza aktna stran čutenja stari substanci, vsebinska pa njeni akcidenci. Vendar se mi zde potrebna še nekatera nadaljnja pojasnila.

7. Predočevanje in zadevanje.

Vsekakor gre za načelno novost našega sedanjega pojmovanja substance in akcidence v primeri s prejšnjo in še današnjo obravnavo tega vprašanja. Prvič je po naše ves ta problem dan že z našim elementarnim čutenjem in je zato tudi v tem pogledu že naše čutenje kakor *"embrionalni" vzor* vsemu našemu doživljanju || sploh. Drugič pa gre seveda za našo dosedanjo *posebno* analizo čutenja, s katero bi radi tudi staro vprašanje substance in akcidence dokončno odločili. Vendar se mi ravno na tej točki zdi, da bravcu zlasti naša nova obravnava *akta* ali *deja* čutenja (predstave) upravičeno še vedno ni dovolj jasna. Rekli smo, da nam čutenje po vsebini, npr. "glas" ali "svetlobo" *kaže, predočuje*. Kaj pa "dela" isto čutenje *po aktu ali deju?* Povedali smo že, da nas po aktu "popelje" npr. od "glasu" do "glasnega" in torej od akcidence do substance. In bravec bo zdaj upravičeno vprašal, ali ni tudi ta "popelje" zopet neko "kazanje", predočevanje, in ali ne spada torej tudi naš "novi" akt pravzaprav zopet k vsebini čutenja? Ponovno vztrajam pri svojem odločnem: Ne! Seveda pa mora nam vsem biti že vnaprej jasno, da se večina tega, kar notranje res doživimo, ne da tudi z besedo adekvatno povedati. Zato sem ravno ta *aktni položaj* čutenja že opisal kot nekakšno notranjo *ustavitev čutenja* ali zadostitev čutenju.

Spomnim zopet na omenjeni primer našega čutnega stanja v temnem gozdu, ko nenadoma zagledamo sij in slišimo ropot, ko torej nenadoma doživimo svetlobni in glasovni občutek. Rekli smo, da nam v takem primeru sploh ni ne za svetlobo ne glas, temveč da obenem le "skozi" svetlobo in glas *prodiramo* dalje – v *neznano* – in se istočasno čutno ustavljamo: ravno to vzporedno čutno prodiranje

in sočasno ustavljanje je isto kakor prehajanje od svetlobe do “svetlega” in od glasu do “glasnega”, pri čemer pa nam torej to “svetlo” in “glasno” *samo* sploh ni *še posebej* dano in tudi še posebej dano biti ne more. V tem pogledu pa tudi tedaj nismo nič na boljšem, če stopimo, kakor smo rekli, bliže in da gledamo svetilko in slišimo drdranje voza. Zdaj se namreč v samem čutnem pogledu enaki čutni proces *znova le ponovi* in zopet ne vemo in ne moremo vedeti, kaj *za to* “svetilko” ali *za tem* “vozom” tiči in se skriva. In tako naprej brez konca in kraja!

Še bolje bo vse to umljivo tudi ob tako imenovanem *razdiralnem gonu*, ki bi ga pravzaprav morali imenovati *spoznavni gon* (Erkenntnistrieb) in ki ga opazujemo zlasti tudi ob znani navadi otrok, da npr. kako posebno igračo tako dolgo razdirajo, dokler je popolnoma ne uničijo. Dobivajo o igrači vedno več novih “vsebinskih podatkov”, toda *igrača sama* jim ostaja vedno neznana in končno celo docela izgine. Če zamenjamo gole igrače z resnejšimi stvarmi in otroško razdiranje z zrelejšim “razstavljanjem”, je takemu otroku na las podobno vse stoletno in tisočletno znanstveno prizadevanje človeka, da bi prodrl do “bistva” stvari in s tem “do dna” sveta in življenja. Tudi vse znanstveno prizadevanje je le v nenehnem vsebinskem kopičenju vsemogočega znanja, to, kar bi pomenilo skupni ali vsakokratni temelj in dokončni pomen vsega tega znanja, pa je in ostane slej ko prej vsebinska neznanka in prometejska želja. To je dejstvo, o katerem v resnici nihče ne dvomi, pa naj bi bil o neki “nadmoči našega uma” še tako močno uvirjen. Toda naše že podane raziskave tudi *povedo, zakaj* je to tako in *zakaj* drugače tudi biti ne more.

Razlog za vse to je že v našem čutenju (Empfindungen) in torej v doživljanju, brez katerega bi bilo ter ostalo tudi vse poznejše ter razvojno višje naše doživljanje že vnaprej nemogoče. Za to naše čutenje pa je značilno *dvojno || osnovno poslovanje*, ki ga drugega z drugim nikakor ne smemo zamenjati. Z ene strani nam čutenje predočuje take in drugačne *vsebinske podatke*, z druge strani pa nas obenem naperja na *vzporedne stvari*, ki pa za nas so in ostanejo načelne vsebinske neznanke. Zato sem dal *temu* posebnemu čutnemu naperjanju (intencioniranju) tudi *posebno ime* in ga, upam, z dobrim smislom imenujem čutno *zadevanje* (Treffen). Z vsakim občutkom si (kaj) *predočujemo* in z vsakim občutkom (ob kaj) *zadevamo*: predočevanje je dano z *vsebino* občutka, zadevanje pa z njegovim *aktom ali dejem*.

Zdaj pa je tudi na dlani še ena in nemalo važna razlika med čutnim predočevanjem in tem novim čutnim zadevanjem. Predočevalno poslovanje občutka je namreč v vsakem primeru “popolno” in ne more biti predočevanje, ki bi bilo *samo* kakorkoli nepopolno, zgrešeno. Ko si npr. kako pokrajino le v spominu ali celo samo fantazijsko predstavljamo, nam seveda ni tako “verno” dana kot tedaj, ko jo res “vidimo” in se po njej sami sprehajamo. Toda to je le razlika v *pokrajini, v* tem, *kaj* si predočujemo, ne *pa v predočevanju samem*. Povsem drugačen pa je ta položaj ob samem zadevanju in so znane *halucinacije* za to dejstvo najboljši dokaz. Npr., tudi halucinatorno “videnje” kače je v samem predočevalnem pogledu brez defekta, vendar nas zadevalno *vara*, ker postavlja v

luči istinitosti – neistinite stvari. Zato pa je le zadevanje v nasprotju s predočevanjem *še polarno*, je namreč ali res *zadetje* (Treffen) ali *zgrešitev* (Fehlen). *Ta* razlika med predočevanjem in zadevanjem pa nam znova že na poprišču elementarnega čutenja osvetljuje tudi staro in še danes nemalo aktualno filozofsko vprašanje *imanence ali transcendence* sveta in življenja. In taka ali drugačna končna odločitev tega vprašanja spada tudi med svetovnonazorne potrebe našega časa.

8. Imanenca in transcendenca.

Seveda nam ne gre za sam besedni pomen tega nasprotja, npr., ali je kaj "lastno" ali "tuje", "notranje" ali "vnanje", že "vključeno" v nekem območju ali ne itd. V filozofiji in njeni zgodovini pa je to nasprotje brez dvoma vezano na (resnično ali samo mišljeno) dejstvo *subjekta in njegovega doživljanja*, kakor smo o obojem razpravljali že v začetku razpravice. Če si odmislimo "subjekt" in "doživljanje", tedaj izgubi tudi razlika med imanentnim in transcendentnim vsak *filozofski* pomen. *Imanentno v* tem smislu je namreč vse to, kar je zadeva subjekta in doživljanja in bi bilo brez obojega tudi samo po sebi nemožno in nesmiselno, *transcendentno* pa vse to, kar gre preko subjekta in doživljanja, oboje "prekorači" in je tudi po lastni naravi brez sleherne misli na "subjekt" in "doživljanje" dostopno in dano. Nekaj imanentnega je npr. moje trenutno občutje, razpoloženje, stremljenje itd., transcendentna pa je npr. gora v daljavi, ki tudi na moje trenutno osebno stanje gotovo ni prav nič navezana ali kakorkoli od njega odvisna.

Sicer pa uči izkušnja, da je človek tudi po svojem vsakokratnem značaju, ko to ali ono motri, zdaj bolj "imanentno" in zdaj bolj "transcendentno" usmer- || jen: npr. "lirični" pesniki nagibajo bolj k imanentnemu, "epske" nature pa bolj k transcendentnemu gledanju na svet in vesolje. Komur je tudi sicer vse v pretežni meri na notranjih, psiholoških vprašanjih in dejstvih sveta in življenja, ta bo tudi npr. pri vnanjih, prirodoslovnih problemih iskal enako pretežno samo notranje, psihološko-imanentne rešitve in narobe. Tako pa tudi karakterno dobro razumevam, zakaj je ves že obravnavani stari in novi *psihologizem* bolj naklonjen imanentnemu in ne transcendentnemu pojmovanju vesolja. Ravno tako karakterna pa se mi zdi temeljitost, s katero se je moj nekdanji akademski učitelj in znanstveni vzornik postavil proti vsakemu takemu psihologizmu in zgradil lastno "predmetno teorijo", ki naj bi kot "nova filozofska veda" izpodnesla psihologizmu tla in mu vzela vsako nadaljnjo oporo. V tej novi vedi so končno celo "nemožni predmeti" dobili transcendentno veljavo in tudi "okrogli trikotnik" *lastno bit* (Außersein). Tudi sem že povedal, da sem skozi leta tudi sam bil zvest ob strani svojega učitelja in še sam aktivno pomagal pri dokončni utrditvi transcendentnega predmetnega značaja vsega našega doživljanja.

Toda z leti so prišla tudi nova spoznanja, ki so se tudi sukala okrog psihologizma in njegovih mej: res da je zgrešena vsaka pretirana psihologija, namreč vsaka raba psihologije tam, kjer psihologija ni več na mestu, *toda ravno tako ali še huje*

zgrešeno je vsako spregledanje ali celo zanemarjanje *psihologije tam, kjer bi samo psihologija mogla imeti odločilno besedo*. Ta druga pogreška pa zadene – za čudo! – ravno Meinongovo predmetno teorijo v njeni načelni zasnovi, ki nam da kmalu spoznati, da obsega ravno predmetna teorija same *imanentne fenomene*, ki jim manjka vsaka sled in možnost resnične transcendentne predmetnosti. Za to spoznanje nam znova zadošča že pogled na naše *čutenje* v kakršnikoli primitivni obliki. Kako to?

Predmetna teorija je zgrajena, kar sem že povedal, na *vsebini*, se pravi, na tistem delu doživljanja (čutenja), po katerem nam vsako doživljanje še nekaj "kaže ali predočuje". To je "predmet" doživljanja in ni doživljanja, ki bi bilo brez take lastne predmetne strani, to pa ne glede na vprašanje, ali ta posebna "predmetna stran" tudi zase res obstaja ali ne. To je kardinalna teza Meinongove predmetne teorije in so se v znanstvenem svetu že rano pojavili ugovori, da predmetna teorija po nepotrebnem uvaja še poseben svet "predmetov", zato po nepotrebnem, ker je ta svet le gola ponovitev sveta, kakor ga tvorijo že sama doživljanja: zakaj npr. razen *slišanja* še *poseben* "glas", zlasti ko vemo, da naravoslovje (fizika) *tega* glasu (čutnega) podatka sploh ne pozna?! Pa smo tedaj z našim mojstrom vred takole odgovarjali: "glasu", kakor ga čutimo ("slišimo"), res ni, *toda čutimo ga in se tega tudi neposredno zavedamo*. Torej pa tudi *"glas"* ni in ne more biti *isto* kot "slišanje", ker je vendar nemogoče, da bi *ista stvar* obenem bila in ne bila. Zopet so morala preteči leta, da sem spoznal samo navidezno moč take obrambe. Bila je pač potrebna še večja psihološka poglobitev tega zares čudovitega razmerja, ki je v našem primeru tolikokrat uresničeno že z razmerjem med "glasom" in "slišanjem". ||

Najprej brez dvoma drži, da je že naš pojem "glasu" vezan na naš pojem "slišanje" in da torej tisti, ki bi ne poznal slišanje, tudi samega "glasu" ne more poznati. Se pravi: slišati in čutiti glas je *isto*. Proti temu tudi nič ne govorijo znane "sinestezije", ki ne pomenijo npr. nobenega "slišanja" "barv" in nobenega "gledanja" "glasov", temveč izpovedujejo le posebno dejstvo, da se utegne že s samim slišanjem glasu asociativno povezati še gledanje barve ali obratno. Sinestezije torej govore samo za dejstvo zanimivega *vzporednega* čutenja, ne pa za to, da bi čutenje ene vrste prevzemalo ali sploh moglo prevzeti predočevalno funkcijo čutenja druge vrste in narobe. Torej "slišati" in čutiti "glas" je in ostane res isto. Toda kaj je narobe?! Ali je tudi "glas" toliko kakor "slišanje", čutenje "glasu"? Na tej točki bi se Meinong seveda uprl in bi ponovno izjavil: glas sam je in ostane nekaj drugega nego moje slišanje. *Glas* pripisujem piščalki in *ne svojega slišanja!*

Vendar gre zopet za prevaro z besedami. Piščalka "poje", se pravi, da jo "slišim" peti, da se mi "prikazuje" pojoča, *pa nič več*. Iz tega pa nujno sledi, da je tudi tisto posebno vprašanje, kaj je torej "glas" sam, pravzaprav istovetno z vprašanjem, kaj je "slišanje glasu", in da je torej vsa težava zopet v nezadostni jezikovni adekvatnosti izražanja tudi najbolj vsakdanjih stvarnih odnosov. Tako moti zlasti izraz "slišanje glasu", kakor da bi šlo za *dvoje*, za *slišanje* (občutek) in

glas, dejansko pa je to “oboje” v polni meri že obseženo le v enem, pa imenujemo to eno, kakor hočemo, namreč ali “slišanje” ali pa “glas”: slišanje in glas je dejansko *isto*, vsa razlika pa je samo navidezna in pomeni le razliko *v naši vzporedni pozornosti*, ali smo z njo namreč pri *sebi* (ki poslušamo) ali pri piščalki (ki jo poslušamo); v prvem primeru govorimo o “slišanju” in v drugem o “glasu”. Slej ko prej pa drži, da je vsak naš neposredni pojem “glasu” prav tako vezan na naš neposredni pojem “slišanje”, kakor je tudi vsak naš neposredni pojem “slišanje” vezan na naš neposredni pojem “glasu”. Kdor si odmisli “glas”, si mora odmisliti tudi “slišanje”, in kdor si odmisli “slišanje”, si mora odmisliti tudi “glas”. Seveda velja to tudi npr. za “svetlobo” (“barvo”) v odnosu do “videnja”, za “trdoto” (“mehkobo”) v odnosu do “tipanja” itd., skratka za vse neposredne čutne podatke na kateremkoli območju čutenja.

S tem pa je obenem pokazan in dokazan strogi *imanentni značaj* vseh čutnih podatkov, sploh *vsega sveta*, kolikor nam je “svet” pač neposredno čutno dan in dostopen. In ta imanenca je in hoče biti načelna, taka, da ne dopušča nobenih izjem. Tudi že omenjeni J. Locke je razlikoval npr. med “sekundarnimi in primarnimi kvalitetami” in je samo prvim odrekal vsako “objektivnost” in ne tudi drugim. “Sekundarne kvalitete” (“barva”, “temperatura”, “okus” itd.) bi bile res le neki naši notranji vtisi in samo “primarne kvalitete” (“gibanje, “prostorna oblika”, “obseg” itd.) bi imele “objektivno” veljavo. Tako pripisuje tudi *Meinong* samo Lockovim “sekundarnim kvalitetam” subjektivni, ali po naše rečeno *imanentni* značaj in še izrecno dostavlja, da bi “po lastni naravi” tudi *te* kvalitete (čutno dani “mraz”, “glas”, “barva” itd.) *lahko imele* objektivni, transcendentni značaj, pa ga *le dejansko pač nimajo*. ||

Naše stališče pa je ravno vsemu takemu “napol imanentnemu” in “napol transcendentnemu” gledanju na to vprašanje kar diametralno nasprotno: če si odmislimo vse čutenje, tedaj si moramo že vnaprej odmisliti tudi vse čutne podatke sveta. V tem pogledu ni razlike med čutenjem in čutenjem in vse to gre na račun nam že dobro znanega *predočevalnega poslovanja* občutkov. Kakor daleč sega *predočevanje*, tako daleč sega *stroga imanenca in narobe. Če* bi imeli naši občutki *samo to* funkcijo, bi nam bila vsaka notranja pot do posebne *transcendence* že načelno zaprta. In vendar vsi vemo in se prejasno zavedamo, da nismo ne sami ne svet, v katerem živimo, nobena imanentna izmišljotina, temveč stvarna, transcendentna resničnost. Pa so znova že naši elementarni občutki tisti, kateri edini nam tudi to nezlomljivo “realno zavest” že ob rojstvu (ali morda še pred njim) ostvarjajo in tudi pozneje odločilno podpirajo. Tudi to “realistično” funkcijo čutenja že dobro poznamo. Dana je z lastnim *zadevalnim poslovanjem* občutkov, o katerem smo že tudi posebej razpravljali. Nekoliko podrobnejša analiza *tega* poslovanja utegne imeti pomen tudi za boljše poznanje same transcendence sveta in življenja.

9. Transcendenca in zadevanje.

Spominjam zopet na naš že posebej omenjeni primer, ko zagledamo v temnem

gozdu nenaden sij in slišimo v daljavi ropot, se pravi, da doživljamo sredi teme in v popolni tišini dva *občutka*, prvi nam predočuje svetlobo, drugi pa glas. Vendar vsa naša pozornost ni ne pri svetlobi ne pri glasu, temveč vsi smo z vso težo skrbi pri *svetlem* in *glasnem*, ki pa *nam ni že preko same svetlobe in samega glasu tudi še posebej predočevano in to niti biti ne more*. Tako smo si že pojasnili ta naš *zadevalni prehod* od gledanja (čutenja svetlobe) do svetlega in od slišanja (čutenja glasu) do glasnega. V sedanji zvezi pa je treba samo še dodati, da je v tedanjem primeru pokazani zadevalni prehod od "svetlobe" do *svetlega* in od "glasu" do *glasnega* seveda popolnoma *isto* kakor sedaj mišljeni neposredni prehod od *imanence do transcendence* čutenja: "svetloba" in "glas" sta čutenju (gledanju in slišanju) imanentna, svetlo in glasno pa naše čutenje transcendentno presegata. In ta transcendenca ostaja tudi vnaprej vsebinska neznanka, pa naj jo pozneje še z novimi imanentnimi podatki kakorkoli izpopolnimo. Tudi ko se v omenjenem temnem gozdu pomaknemo bliže, nam ostane tudi s "svetilko in drdranjem voza" obogatena transcendenca vsebinsko enako zakrita kot prej.

Neštete najtrdnejše skušnje pa pričajo, da se tolikrat uresničuje enak notranji zadevalni premik v *obratni smeri*, namreč – ostanem pri "gledanju" in "slišanju" – *ne* od "svetlobe" in "glasu" do *svetlega* in *glasnega*, tembolj pa k *lastnemu gledanju in slišanju*. "Vidim!", "slišim!", s takimi in podobnimi vzkliki spremljamo tako naše čutno stanje v posebno izrazitih primerih, ki jih je v življenju nešteto. Mislimo samo na očesnega bolnika, ki znova spregleda, ali na glušca, ki znova sliši, itd. Odločilne važnosti pa je, da gre zdaj zopet le za čutno *zadevanje* in za nobeno predočevanje, *glede katerega se tudi zdaj ni prav nič spremenilo*: ostalo pa je pri "videnju" ("svetlobi") in pri "slišanju" ("glasu"), spre- || menil se je samo naš že znani zadevalni premik preko svetlobe (glasu) k svetlemu (glasnemu) in postal *enako zadevalni premik* preko lastnega videnja in slišanja *k meni, ki vidim in slišim*. Tako je v resnici posebno čutno *zadevanje*, ki znova ni nobeno predočevanje, tembolj pa naša neposredna in elementarna pot od čutenja k čutnemu ali, splošno povedano, *od življenja k subjektu doživljanja*.

O "subjektu in subjektih" smo še nekako neobvezno govorili že v začetku razprave. Zdaj pa spoznamo, da ima v sestavu celotne človeške empirije tudi subjekt povsem določeno zakonito mesto in da nam tudi k spoznavanju tega mesta ne pomagajo šele neke izjemno visoke filozofske spekulacije. Tudi vsak legitimni pojem subjekta je zasidran v *čutnem zadevanju refleksivnega tipa*, kateri edini daje tudi izrazu *"jaz"* njegov primarno stvarni pojem. Nadalje ravno tako že zdaj še posebej spoznamo, da je tudi ta posebna dvojica subjekt in doživljanje, pač le *refleksivni primer* bolj splošne dvojice, ki smo ji že dali naziv "substance" in "akcidence" preteklih stoletij. In še to že vemo, da je tudi ta splošnejša dvojica "substanca in akcidenca", zajeta že z obojnim osnovnim poslovanjem *čutenja*, npr. videnja ali slišanja, in da ustreza pri tem akcidenca čutnemu predočevanju (npr. "svetlobe" ali "glasu"), substanca pa čutnemu zadevanju (npr. ob svetlo ali glasno). Torej je – zdaj *refleksivno* gledano – tudi *subjekt* isto kakor "substanca" in doživljanje isto kakor njegova "akcidenca" (jaz gledam, gledanje je moje).

Seveda pa je velikanska razlika v tem, da odpira že to refleksivno čutno zadevanje tudi vrata za znano *neposredno zavest samega sebe*. Zavedam se, da npr. *vidim, slišim, sem!* Brez refleksije o takšni neposredni zavesti seveda ni govora. Torej so subjekti edine "substance", katerih zadetje je v ugodnem primeru toliko kakor *neposredna zavest samega sebe!* Že to samo dejstvo take čutno dane neposredne zavesti samega sebe pa obenem jasno dokazuje, da je tudi vse refleksivno zadevanje v resnici *le* zadevanje *brez slehernega posebnega predočevanja* "samega sebe": ravno ko se neposredno zavem, se npr. zavem, da "vidim" ali "slišim", tudi "da sem", *pa nič* več! To pa se pravi, da *sam sebi* sem in ostanem tudi v takem primeru popolna *vsebinska neznanka* in tako prava *skrivnost*, ki me utegne celo napolniti s strahom. In če velja to v takem idealnem primeru, ko je torej tisti, ki čutno zadeva, kratkomalo identičen s tistim, ob katerega zadene, tedaj bo brez dvoma za vse zadevanje sploh držalo, da utegne biti pač naša edina neposredna pot do *subjekta*, da nam pa na subjektu samem še posebej prav nič ne predoči in ne more predočiti. In tako je znova pokazano, da ima že obravnavana prastara dvojica "substanca" in "akcidenca" v moderni dvojici "subjekt" in "doživljanje" le svojo *refleksivno inačico!*

Imamo pa, kakor tudi že dobro vemo, še tretjo sorodno dvojico, ki utegne biti res zlasti v naših časih filozofskega razmišljanja nemalo pomembna. To je dvojica "imanenca" in "transcendenca" vesolja. Kaj je torej s *to dvojico* glede na pravkar obravnavano dvojico "subjekt" in "doživljanje" in glede na enako obravnavano "zadevalno poslovanje" čutenja? Pravzaprav smo dober del tega vprašanja že odločili, ko smo namreč ves *predočevalni del* vesolja, in torej vse, kar || nam je in kolikor nam je tudi "vsebinsko" dostopno in dano, prišteli in morali prišteti k imanenci vesolja. Iz tega razloga smo tedaj tudi Meinongovo "predmetno teorijo" morali tolmačiti kot vedo o samih imanentnih fenomenih, ki so nam že na osnovi *samega predočevanja* dostopni. In tudi Meinong sam je svojo vedo imenoval "daseinsfrei" in torej vedo, ki je "osvobojena" vprašanja, ali njeno predmetno poprišče tudi "eksistira" ali ne. Kaj pa splošno priznane in že davno akreditirane znanosti? Seveda pa je treba takoj priznati, da sploh ni in ne more biti znanosti, ki bi mogla shajati *brez predočevanja* in ki bi zato ne bila kakorkoli tudi "fenomensko" osnovana, in to od najbolj nazornega prirodopisa in tja do najbolj abstraktne matematike in fizike. Npr., ni ne ene matematične ali fizikalne "formule", ki bi ne vsebovala tudi ene ali druge čutne podobe (vektor, sinus, valj itd.); če si pa to *podobo* res odmislimo, nam formula tudi stvarno nič ne pove. Kaj važno pa je vedeti, da nam tudi ta "fenomenska obremenjenost" *vsake* znanosti postane zopet na osnovi nam že predobro znane obojne, *predočevalne in zadevalne narave čutenja* še globlje pojasnjena in dokončno obrazložena.

Ponovno spomnim na naš nekdanji primer, ko na poti sredi temnega gozda nenadoma zagledamo v daljavi sij in slišimo enako oddaljen ropot, ko torej v temi in tišini nenadoma doživimo občutek svetlobe in občutek glasu. Ni pa nam ravno v takem trenutku prav nič ne na sami svetlobi ne na samem glasu, temveč nas vse prevzema le vprašanje, kaj se "za" tem glasom in ropotom *dejansko* dogaja in kar seveda ni le fenomen "svetlobe" ali "glasu". Tudi že vemo, da gre

tako notranje stanje na račun zadevalnega poslovanja občutka in da je v bistvu isto kakor naše čutno prehajanje od "predočevanja" k *zadevanju*, npr. od predočevanja "svetlobe" in "glasu" k svetlemu in glasnemu. No, ravno to pa je do pičice enako tudi meritornemu notranjemu ozadju sleherne *znanosti: tudi vsaka znanstvena storitev je prehod od predočevane "predloge" do zadete "rešitve"*. Torej "predočevanje" *in* "zadevanje", ti neogibni sestavini elementarno-primitivnih občutkov, sta enako neogibni sestavini tudi vsakega znanstvenega dela in prizadevanja. Ravno zadevalna sestavina naših občutkov pa še posebej pospešuje, da znanosti svoje izhodiščne fenomenske osnove premagujejo ter neposredno prikazani in zato imanentni svet vedno bolj *prekoračujejo*: njihovi rezultati veljajo *transcendenci in ne sami imanenci* ali, kar isto pove, veljajo *zadetemu in ne le predočevanemu* delu sveta in življenja.

Iz tega razloga dobiva vedno večji pomen izkustvo (Erfahrung, experientia), katero šele da znanosti tudi zagon in vsebinski napredek; saj lahko postavimo enačbo: kjer izkustvo, tam tudi zadevanje in narobe. To velja seveda za vse znanosti, tudi za psihologijo, ki pa je kot teoretična veda v prejšnjih stoletjih, kakor smo o tem že poročali, ravno v tem pogledu nemalo grešila. Vsekakor pa je meritorno delovno področje vsake psihologije, ki naj ima v sestavu znanosti lastno mesto, dano z dvojico "subjekt" in "doživljanje", ki nam je postala tudi že podrobneje znana. Da, *to* dvojico smo mogli že celo istovetiti z *refleksivnim primerom* dvojice "substanca" in "akcidenca" (seveda v || sedanjem novem pomenu besede) prejšnjih stoletij. Kakor pa je dvojica "subjekt" in "doživljanje" refleksivni primer dvojice "substance" in "akcidence", tako je *ista dvojica* (subjekt in doživljanje) po vsem rečenem enak refleksivni primer sedaj mišljene dvojice *transcendenca in imanenca* sveta in življenja: subjekti tvorijo psihološki del vse *transcendence*, doživljanja pa enako psihološki del vse *imanence* vesolja. In s tem je znova vzpostavljeno metodično in stvarno ravnotežje med *psihologijo in fiziko*. Fizika se bavi z vso "fizikalno" imanenco, pa svoje izsledke vedno bolj namenja "fizikalni" transcendenci, ki jo že od nekdaj nazivamo *snov* (φύσις), psihologija pa se bavi z vso "psihološko" imanenco in svoje izsledke vedno bolj posveča "psihološki" transcendenci, ki jo tudi že od nekdaj nazivamo *duša* (ψυχή). Razvoj obeh ved bi bil že načelno v trenutku končan, ko bi nam *obojna transcendenca* postala še *predočevana* in nehala biti le torišče samega zadevanja. To pa je že po našem lastnem psihološkem ustroju (občutki!) sploh nemogoče. Tudi s psihologijo in fiziko je *načelo progresa* sestavno povezano: tudi njun razvoj je po lastni naravi nenehno odprt.

10. Potrebe življenja in izjemno čutenje.

Morda mi bo tudi bravec priznal, da posebna dejstva, nabrana v tej razpravi, ne prispevajo samo k določeni razširitvi našega psihološkega znanja, temveč da nas nekatera med njimi usmerjajo celo v svetovno-nazornem pogledu in nam s tem pomagajo ali vsaj hočejo pomagati tudi h kulturno-idejni razbistritvi dobe, v kateri živimo. Predvsem pa ugotavljam, da smo vsa ta posebna dejstva mogli

ugotoviti že z neprisiljenim pretresom našega najbolj preprostega in vsakdanjega doživljanja, kakor je dano z vsem elementarnim čutenjem, ne da bi nam bila v ta namen potrebna kakršnakoli višja "filozofska" razmišljanja. Nasprotno, vse to je v polni meri obseženo že v samem *čutenju* ali, da rabimo tujko, v tako imenovani *senzualni naravi* človeka, ki ji razvojno gre gotovo prvotno mesto. Menim, da govori tudi to močno v prid mojim izvajanjem; saj se opirajo neposredno na same vrelce življenja in ne šele na poljubno poznejše javljanje, ki pa utegne biti enako poljubno "degenerirano". Tako razvojno neskvarjenost pa nedvomno izpričuje odkrito in odločilno dvojno, *predočevalno* in *zadevalno poslovanje* našega čutenja, naše senzualnosti. Tembolj pa bi še rad opozoril na neko značilno *labilnost v* tem obojnem poslovanju, ki pa nikakor ne ruši odkrite zakonitosti, temveč meri le na značilne *praktične* nuje in potrebe življenja. Nekaj primerov!

Zelo poučno je že vizuelno in taktilno čutenje, torej npr. "gledanje" in "tipanje". V običajnem položaju bomo pač vsi pritrdili, da posluje vizuelno čutenje *bolj* predočevalno nego zadevalno in taktilno čutenje *bolj* zadevalno nego predočevalno. Zato je tudi moj izraz "predočevanje" povzet iz vizuelnega področja in "zadevanje" iz taktilnega. Že sama taktilnost nas neprimerno odločilneje prepričuje, ali kaj tudi *dejansko je*, nego sama vizuelnost in je biblični "Neverni Tomaž" za to najlepši primer. Tak je pač normalni položaj in bomo zato rekli, da posluje vizuelni občutek *normalno* bolj predočevalno, taktilni pa normalno bolj zadevalno. Neštete skušnje namreč pričajo, da *utegne* tudi pri vizuelnem čutenju || biti v ospredju zadevanje, pri taktilnem pa predočevanje. Npr., ko "z očmi" merimo dejanske razdalje ali ko smo tudi navezani na oči in se kretamo v nevarnem okolju (v džungli, na fronti, v planinah itd.), "gledamo ostro" in gledaje zadevamo ter si prav malo predočujemo. Ali ko otroka po licu "božamo", laske ljube osebe z roko "gladimo" ali pa dragoceno tkanino "tipno preizkušamo", posluje naše vzporedno taktilno čutenje pretežno predočevalno in skoro nič zadevalno (skoro ne čutimo "dotika"). Primer vizuelnega in taktilnega čutenja ("gledanja" in "tipanja") zadovoljuje z obeh vidikov: prikazuje dobro obojno, predočevalno in zadevalno poslovanje občutka v *obojem*, običajnem (normalnem) in izrednem (izjemnem) položaju življenja. Vse to si zdaj utegne bravec sam iz lastnih skušenj spopolniti še z boljšimi primeri in pri tem razen gledanja in tipanja še upoštevati tudi različno ostalo čutenje človeka.

Da tako namero olajšam, omenjam izrecno še že dolgo tako imenovane "organske občutke" ("žeja me", "ščiplje me", "duši me" itd.), ki nas neposredno seznanjajo z "našim" telesnim stanjem in brez katerih bi tudi o nekem "lastnem" telesu ne imeli in ne mogli imeti pravega pojma. Imeli bi le intelektualno znanje, da je to pač neko telo, ki nas stalno spremlja pa nič več. Tudi mačica se podi za lastnim repom, dokler je ne pouči drugače organski občutek takega ugriza. Zato sem take občutke pri predavanjih imenoval "svojilne" ali "meativne" občutke in jih tako tudi imensko ločil od ostalega ter tudi *razvojno poznejšega* "perifernega" (npr. vizuelnega!) čutenja človeka. Vsekakor je zanimivo, da dobimo tudi v območju že na sebi elementarnega doživljanja, kakor je "čutenje", še *razvoj* od prvotnega ter razvojno "nižjega" k poznejšemu ter razvojno "višjemu" in da je

torej vizuelno čutenje (“gledanje”) naše “najvišje” čutenje v tej vrsti. Seveda imamo tudi čutenje, ki nas neposredno seznanja z našo lastno telesnostjo *in z okoljem*, ki nas kakorkoli neposredno obdaja. To so npr. občutki “dotika”, “temperature”, “okusa” itd. Najvažnejše pa je nadaljnje dejstvo, da je ves ta posebni razvoj od našega “organskega” čutenja k “perifernemu” obenem določen razvoj v nam že znanem obojnem, namreč “predočevalnem” in “zadevalnem” poslovanju naših občutkov.

Saj že vemo, da ima tudi to obojno poslovanje še svojo dinamiko in da je v soglasju s to dinamiko bolj “v ospredju” zdaj predočevalna in zdaj zadevalna stran naših občutkov. Tako posluje običajno zlasti vizuelno čutenje neprimerno bolj predočevalno nego zadevalno, taktilno čutenje pa ima običajno skoro izključno samo zadevalni pomen. In sicer posluje tudi taktilno čutenje (“dotikanje”) še tem bolj zadevalno, čim bolj prehaja v območje gori omenjenega “organskega” čutenja človeka. Torej bomo tem raje verjeli našim izkušnjam, ki govore vse za to, da se sploh vse *organsko čutenje* v primeri s perifernim odlikuje zlasti po svoji *zadevalni funkciji*. *Zato* je ravno in samo naše organsko čutenje obenem najbolj verodostojno in naravnost neizpodbitna priča za *dejanski obstoj* naše *lastne telesnosti*. Naj nas obide še tolikšen dvom, *ali* svet sploh *je*, glede lastne telesnosti se že ob doživetju organskih občutkov (npr. zobobola!) vsak tak dvom kratkomalo razbije. *Kakšno* je naše telo, glede tega je tudi organski občutek poljubno varljiv, *ne pa glede vprašanja*, ali gre našemu telesu in z njim vred tudi nam samim *dejanski obstoj*. Odločitev tega vprašanja pa je delo zadevanja in ne predočevanja.

Problem ima tudi filozofsko ozadje. Zgodovina filozofije nam poroča o “skeptikih”, ki so zastopali vesoljni dvom o vsem in končno učili: *svet in nič je isto*. V starem, srednjem in novem veku dobimo zastopnike takega “filozofskega nihilizma”, proti kateremu pa je vedno nastopil nasprotni “filozofski realizem”, ki je učil, da *“nič”* ni in ne more biti osnova in razlaga za “vse”. Najvažnejše pa je to, da je šlo in da gre pri vseh teh stoletnih kontroverzah le za “nauk” proti “nauku”, namreč za “dokazovanje” in “protidokazovanje” v stvareh, ki pa se vsakemu samemu dokazovanju že po sebi načelno upirajo. Saj je vsako “dokazovanje” le *posredno* izvajanje istinitosti iz *istinitosti*. Torej se z vsakim dokazovanjem (neka) istinitost *že vnaprej suponira*, vsak lov za nekim dokazom ali ovržbo *istinitosti sploh* pa je in ostane brezplodno prizadevanje. Ta načelna težava bremeni v enaki meri na prelomu starega in srednjega veka stoječega velikega Avrelija Avguština kakor tudi že novomeškega filozofa in matematika Kartezija, prvega v njegovem dokazovanju proti tedanjim “akademskim skeptikom” (“ne morem dvomiti, *da* dvomim”) in drugega v njegovem dokazovanju lastne istinitosti (“cogito, ergo sum”).

Povsem drugačen pa je ves ta položaj ob našem opisu naših *organskih občutkov* kot edine neposredne priče za dejanski značaj, tj. za *istinitost naše lastne telesnosti*. Mi namreč te istinitosti z organskimi občutki nikakor ne “dokazujemo”, tembolj pa jo z njimi in samo z njimi neposredno *doživljamo*. Gre

za *doživeto* in ne samo "dokazano" istinitost in gotovo mi bo tudi bravec rad priznal, da bi nam brez takih *doživetih istinitosti* tudi vse le "dokazane" istinitosti prav malo ali nič ne pomenile. Da, brez takih *doživetih istinitosti* bi se nam tudi vse drugo neogibno zrušilo v nič. Zlasti pa bi to postalo nujno tedaj, če bi celo *lastne* telesnosti ne mogli *doživeti* kot istinito, dejansko stvar sredi drugih stvari. Naj bi nam kdo še stokrat "dokazoval", da smo vendar dejanske, istinite stvari in ne same izmišljije, bi za vse to ostali "gluhi in slepi". Da to ni tako, gre zasluga našim organskim občutkom, ki se ravno iz tega razloga odlikujejo po tako izrazitem *zadevalnem* poslovanju. Tudi to izredno mero zadevalnosti je rodila osnovna *potreba življenja*, da vsaj o lastni biti ne dvomimo.

Tako prihajamo po vsem rečenem do končne in zakonite splošne podobe čutenja, kakor se uresničuje v poedinih občutkih. Vsak naših občutkov ima dvojno lastno poslovanje, *predočevalno in zadevalno*. Predočevalno poslovanje občutka je dano z *vsebino občutka*, zadevalno pa z *njegovim dejem ali aktom*. Za oboje poslovanje občutkov je obenem značilna posebna *dinamika*, ki pove, da je še "več ali manj v ospredju" zdaj eno, npr. predočevalno, zdaj drugo, npr. zadevalno poslovanje občutka. Torej imata vsebina in akt še svoji dinamični stopnji, ki sta med seboj seveda v obratnem razmerju: predočevanje občutka je tem šibkejše, čim jačje je vzporedno zadevanje (istega občutka) in obratno. *V tem splošnem okviru* pa je po pričevanju najbolj vsakdanjih izkušenj vsa dinamika našega ču- || tenja še več ali manj trajna, "normalna" ali pa samo občasna, "izjemna". Prvo in drugo pa odločajo *le enako trajne, normalne, ali pa le občasne, izjemne potrebe in nuje življenja*. Tako smo se npr. prepričali, da gre glede na celotno "periferno" in "organsko" čutenje normalno perifernemu čutenju jačje predočevalno poslovanje, organskemu pa zadevalno. Pa tudi že vemo, kako silno važna je za nas enako stalna zavest dejanskega značaja lastne telesnosti. Tako zavest pa nam daje samo naše zadevalno čutenje "organskega" tipa. Seveda so nam zdaj enako umljive tudi marsikatere "izjeme", torej ko posluje, kot smo omenili, npr. "vizuelno" čutenje, kakor da bi bilo "taktilno", in obratno. Omenili smo pa tudi, da so take izjeme v čutenju zopet osnovane v trenutnih ter enako izjemnih potrebah in smotrih življenja. Primere za take trajne ali občasne potrebe življenja smo navedli in si jih lahko bravec sam poljubno spopolni. Saj velja vse to na sploh in za vsak občutek posebej.

11. Sklepne misli.

Ob zaključku razprave utegne tudi pazljivi bravec pogrešati zlasti pravo "razmerje" med naslovom razprave in njeno dejansko vsebino. Kako naj razpravica o *občutkih* nudi podobo *sveta*, in to "filozofsko" podobo!? Z občutki se bavi meritorno psihologija, ki pa posveča ravno občutkom sorazmerno malo prostora in jih k temu še dandanes večinoma obravnava samo z vida tako imenovane fiziološke narave človeka (živali). In prav rade volje sam priznavam, da bi nam *tako* dobljeni in pojmovani občutki in torej občutki kot sami fiziološki procesi pri našem iskanju nekega zadovoljivega filozofskega pogleda na svet in

življenje res ne mogli biti v neposredno pomoč. Zato smo ubrali drugačno pot.

Resda smo razpravljali pretežno o naših občutkih, ki pa smo jih takoj v pričetku vzeli le tako, *kakor jih res imamo in v resnici doživljamo*. Občutkov smo se lotili kot lastnih *doživljanj* in smo nato le na takih že psiholoških tleh mogli tudi sami ugotoviti, da sodijo ravno občutki med naša najprvotnejša in najprimitivnejša doživljanja. Če bi pa jemali občutke samo kot neke "fiziološke procese", bi prav gotovo niti tega "primitivnega in prvotnega" značaja občutkov ne mogli ugotavljati: saj "fiziološki proces" prav gotovo ni nobena "razvojno-primitivna" zadeva. Samo o občutkih *kot naših doživljanjih* pa smo mogli ugotoviti še neprimerno več, namreč da so obenem *edina* naša doživljanja, ki nam po lastni naravi s prvobitno neposrednostjo odkrivajo *svet*, to pa še v pomenu "nas samih" in vsega, kar nas obdaja: dvojica organskih in perifernih občutkov ustreza tej veliki nalogi.

Nič manj važna za iskani načelni pogled na svet pa tudi ni bila naša nadaljnja preiskava same interne strukture naših občutkov in torej same interne strukture našega edinega osnovnega instrumenta za opazovanje in spoznanje sveta. Ta preiskava zavzema največji del razprave, kar pa ustreza obilici stvarnih vprašanj, ki so v sestavni zvezi z odkritim posebnim "poslovanjem" čutenja. Ravno ta preiskava nam je še posebej pokazala, kako so bili že v preteklosti veliki *filozofski problemi* pač prav postavljeni, toda napak izvede- || ni. In sicer so bili napak izvedeni zato, ker tisti, ki so jih postavili, zaradi pomanjkljivega psihološkega znanja ali -tudi hote niso uvaževali našega *čutenja in njegovega* pomena tudi za reševanje najtežjih filozofskih vprašanj. Tudi je bil to v mnogih primerih še čas, ko so smatrali preprosto čutenje za tisto "najnižje doživljanje", ki tudi v znanstvu ne zasluži posebne pozornosti. In vendar nam je ravno naša preiskava *samih občutkov* in *njihovega* osnovnega funkcionalnega mesta v življenju prikazala tudi stare in skoro že zatohle "filozofske" probleme ("subjekt" in "doživljanje", "substanca" in "akcidenca", "transcendenca" in "imanenca" itd.) v novi luči in svežini, ki obeta tudi danes nadaljnji razvoj.

Bravcu, ki mu je še bolj do same *vsebinske* problematike, kakor jo razprava podaja, utegne delati morda še večjo težavo moja posebna obravnava *istinitosti* in torej obravnava *dejanskega značaja* ene ali druge stvari. Ravno na tej točki utegne ostroumni bravec zaslediti primer nedopustne nedoslednosti v samem dokazovanju, ko se namreč ob obravnavi organskega čutenja očividno ves potegujem za nedvomno *istinitost* lastne telesnosti, na drugi strani pa ob obravnavi "filozofskega nihilizma" sam nekam slovesno izjavljam, da sleherni dokaz istinitosti (neko) istinitost že suponira in da je zato sleherno dokazovanje istinitosti izhodno in končno že vnaprej nemogoče. In vendar odločno vztrajam pri tem, da vse navedeno ne pomeni nikakega nasprotja in še manj kakršnokoli nedoslednost s samim seboj!

Zato še nekaj dopolnilnih misli. Resda se za svoje pričevanje istinitosti sveta in še zlasti lastne telesnosti sklicujem na občutke in še zlasti na organske občutke, toda nobeno tako "sklicevanje" še ni nobeno "dokazovanje". Pač pa samo tako

sklicevanje na neposredno čutno dane stvari, če je seveda upravičeno, tudi dokončno zadostuje, golo "dokazovanje" in torej le posredno izvajanje istinitosti neke stvari pa je in ostane tako dolgo le "problematično", dokler ne postane tudi neposredno verificirano. Za primer vzemimo astronoma, ko novo zvezdo na nebu (z daljnogledom) sam *zagleda* ali ko ostaja doma in bivanje neke nove zvezde v vesolju samo *"računsko"* dokaže. Vsi bomo sledili astronomu brez težave v prvem primeru, v drugem pa le pod pogojem, da tista za sedaj le "izračunana" zvezda vsaj sama na sebi ne izključuje možnosti, da jo kdaj tudi brez dokaza neposredno zaznamo. In tudi astronom se v prvem primeru sklicuje le na svoj daljnogled, češ da je *videl* zvezdo in da jo (z daljnogledom) vsak lahko vidi. In že to popolnoma zadošča, da astronomu tudi brez zadržka verjamemo. Še v mnogo boljšem položaju pa smo mi npr. glede zatrjevanja lastne telesnosti, ko se sklicujemo na organske občutke in torej na lastno čutenje svoje telesnosti. Seveda tudi *to ni nobeno "dokazovanje" istinitosti*.

Torej med našo osnovno tezo glede istinitosti lastne (in tudi vse ostale) telesnosti in med našo poznejšo izjavo, da se nobena "istinitost" izhodno in končno sploh ne da "dokazati", v resnici *ni* nobenega nasprotja: saj se omenjena naša osnovna teza opira neposredno samo na naše občutke in torej || sploh ni nobeno "dokazovanje" in to tudi biti ne mara. Morebitnim zastopnikom "filozofskega nihilizma" pa zdaj lahko odvrnemo nekako takole: proti vam resda nimamo nobenega dokaza, to pa le zato ne, ker vi pač že vnaprej zanikate vse, tudi to, kar sami vidite in čutite. Sodite med tiste, ki bi se za lastne lase radi dvignili s tal. Ker tega ne morejo, zavržejo tudi vse drugo.[5]

[5] Pripravo pričujočega besedila za objavo je podprla Univerza v Gradcu.

Tanja Pihlar
Gradec-Kranj

ZNANSTVENA ZAPUŠČINA FRANCETA WEBRA (1890–1975)

Zapuščino najpomembnejšega slovenskega filozofa Franceta Webra, ki obsega 149 različnih dokumentov – vključno z gradivom, ki je bilo dodano pozneje –, od leta 1987 hrani *Inštitut Alexiusa Meinonga Univerze v Gradcu* (nekdanji *Raziskovalni in dokumentacijski center za avstrijsko filozofijo)*. Po filozofovi smrti 3. maja 1975 je njegova zapuščina prešla v last njegove druge žene Marije Weber (roj. Šlibar).[1] Julija 1984 sta si del gradiva prvič ogledala Wolfgang Gombocz z Univerze v Gradcu in Seppo Sajama z Univerze v Joensuuju. Po vdovini smrti decembra leta 1985 sta postala upravitelja zapuščine Webrova otroka iz prvega zakona z Emilijo Weber (roj. Innfeld, † 1943), sin Tomaž Weber in hči Frančiška Benič – Veber. Na njuno željo, da se očetova zapuščina vrne "tja [...], kamor sodi, namreč v Gradec 'k Meinongu'"[2], je bila spomladi leta 1987 zapuščina izročena tamkajšnjemu Raziskovalnemu in dokumentacijskemu centru.

Že pred izročitvijo zapuščine jeseni leta 1986 je Wolfgang Gombocz zapuščino uredil in katalogiziral. Sestavil je prvo kazalo zapuščine z uvodom, primopredajno pogodbo in formalnim opisom posameznega gradiva. Na podlagi tega kataloga je nastal novi katalog, po katerem je gradivo povsem na novo urejeno v skladu s smernicami RNA (*Regeln zur Erschließung von Nachlässen und Autographen)*. Nov RNA-katalog je že na voljo (gl. *Zapuščina Franceta Webra (1890-1975)*, Inštitut Alexiusa Meinonga – Raziskovalni in dokumentacijski center za avstrijsko filozofijo, Univerza Karla Franza, sestavila Tanja Pihlar v sodelovanju s Thomasom Binderjem in Ulfom Höferjem, Gradec 2004).[3]

V zapuščini, ki obsega približno 3000 strani, je zbrano različno gradivo: rokopisi (66 kataloških enot), korespondenca (18), osebni dokumenti (40), zbirke (10) in pozneje dodano gradivo (15). Večina besedil je v rokopisni obliki in še ni bila objavljena.[4] Besedila so napisana v slovenskem in nemškem jeziku, posamezni dokumenti pa so tudi v srbohrvaščini in angleščini. S filozofskega vidika so vsekakor najbolj zanimiva Webrova dela, ki so nastala v različnih obdobjih: nekaj jih je iz časa njegovega študija na graški univerzi (1912-1917), nekaj pa jih je nastalo v času njegove dejavnosti na univerzi v Ljubljani (1920-1945) in po

[1] Gl. Wolfgang Gombocz: "Webernachlass: Verzeichnis" , str. 1 in sl.; Wolfgang Gombocz: "Franz Weber alias France Veber (20. 9. 1890 – 3. 5.1975)", *Anthropos*, št. 5-6, 1987, 307-310.

[2] Navedeno po: Wolfgang Gombocz: "Webernachlass: Verzeichnis", str. 1.

[3] Leta 2004 je bil v okviru projekta FWF-M776, ki ga je finančno podprla Republika Avstrija, digitaliziran glavni del zapuščine Franceta Webra, ki je na CD-romih na voljo tudi v Knjižnici Oddelka za filozofijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani in v Knjižnici Slovenske akademije znanosti in umetnosti.

[4] V reviji *Conceptus* sta bili objavljeni Webrovi predavanji "Empfindungsgrundlagen der Gegenstandstheorie" *in* "Gefühl und Wert" (ur. Wolfgang Gombocz), ki ju je imel na povabilo graškega filozofskega društva *leta 1954*. Gl. *Conceptus. Zeitschrift für Philosophie*, XXI, št 53/54, 1987, str. 75-101.

njegovi upokojitvi (po letu 1945). Nekaj besedil ni datiranih in ni mogoče povsem natančno določiti časa njihovega nastanka. Zahvaljujoč srečnim okoliščinam je ohranjenih več seminarskih nalog, ki jih je Weber kot študent na spodbudo svojega učitelja Alexiusa Meinonga redno pisal vsak semester: "Einiges über die Objektivität der sog. 'relativen' Werte [Nekaj o objektivnosti tako imenovanih 'relativnih' vrednot]" (rokopis, 132 str., 1917, signatura A.1.2.), "Altruistische Emotionen als besondere Analoga formal-richtiger Urteile betrachtet Ein Beitrag zur Gegenstandstheorie des Altruismus [Altruistična čustva kot poseben analogon formalno-pravilnih sodb. Prispevek k predmetnostni teoriji altruizma]" (tipkopis, 78 str., datiran 14. julija 1917, signatura A.1.3.), "Uber Sollen und Möglichkeit. Ein Beitrag zur Gegenstandstheorie des Sollens [O najstvu in možnosti. Prispevek k predmetnostni teoriji najstva]" (tipkopis, 35 str., datiran 16. julija 1918, fragment, signatura A.1.5.); dalje seminarska naloga z naslovom, ki ji ga je dal izdajatelj kataloga "Uber Sinneswahrnehmung als Erkenntnis [O čutni zaznavi kot spoznanju]" (rokopis, 63 str., ni datiran, signatura A.1.6.). V zapuščini je ohranjeno tudi 4. poglavje Webrove disertacije "Die Moral des empirischen Lebens. [Seminarbeit S.-S. 1916] [Morala empiričnega življenja. Seminarsko delo, PS 1916]" (rokopis, 44 str., 1916, signatura A.1.1.). Weber je kot svojo doktorsko nalogo predložil delo *Die Natur des Gegendstandes Sollen und dessen Beziehung zum Wert ist zu untersuchen und das Ergebnis womöglich den Grundproblemen der Ethik nutzbar zu machen [Treba je raziskati naravo predmeta najstva in njegov odnos do vrednote in rezultat nemara uporabiti pri temeljnih problemih etike*], za katerega je bil leta 1916 nagrajen z Wartingerjevo nagrado in kateremu je dodal omenjeno 4. poglavje.[5] V zapuščini je nadalje ohranjenih več besedil v nemškem jeziku, ki obravnavajo povsem različno tematiko: "Acht Vorlesungen *Zur Philosophie der Persönlichkeit* [Osem predavanj *K filozofiji osebnosti]"* (rokopis in tipkopis, 26 in 83 strani, nista datirana, signatura A.1.7. in A.1.8.) – gre za nemško različico predavanj, ki jih je imel Weber konec dvajsetih let na ljubljanskem radiu v slovenskem jeziku in so bila leta 1930 objavljena v knjižni obliki z naslovom *Filozofija*.[6] Nadalje je treba omeniti njegovo predavanje o Kantu, ki je ostalo fragmentarno (rokopis, *11*. str., ni datiran, signatura A.1.12.), in povzetek dela *Idejni temelji slovanskega agrarizma* (1927)[7] v nemščini – "Die philosophischen Grundlagen der Agrarbewegung [Filozofski temelji agrarnega gibanja]" (rokopis, 19 + 1 str., ni datiran, signatura A.1.9.).

Webrovo najbolj plodno obdobje je bilo v času njegovega delovanja na ljubljanski univerzi, ko je objavil vseh svojih 14 knjižnih del in veliko število razprav in člankov[8] (njegovo zadnje obsežno delo *Vprašanje stvarnosti* je izšlo leta 1939). Po "odpovedi" članstvu Slovenske akademije znanosti in umetnosti,

[5] Njegova disertacija, ki *je* dolgo časa veljala za izgubljeno, je izšla lansko leto. Gl.: Franz Weber: *Die Natur des Sollens*... (ideja in raziskava: Michael Reichmayer), Graz: Artikel-VII-Kulturverein Steiermark. Wissenschaftliche Schriftenreihe des Pavelhauses, Bd. 4, 2004.

[6] *Filozofija*, Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna, 1930.

[7] *Idejni temelji slovanskega agrarizma*, Ljubljana: Kmetijska tiskovna zadruga, 1927.

[8] Za Webrovo bibliografijo gl. Drago Samec: "France Veber, človek in znanstvenik, plodoviti mislec tudi za današnjo rabo", v: *Kamniški sociološki zbornik* (ur. B. Čas), Kamnik: Šolski center Rudolf Maister, 1999, str. 75-92.

katere dopisni član je bil od leta 1940, in predčasni upokojitvi leta 1945 je bila končana njegova akademska kariera in za njegovo filozofijo na univerzi ni bilo več prostora. Kakega obsežnejšega dela po letu 1945 ni več napisal (z izjemo avtobiografskega dela "Moja filozofska pot"), čeprav v zapuščini najdemo dokumente, ki pričajo o tem, da je nameraval izdati knjigo z naslovom *Priroda v dveh obrazih*.[9] V zapuščini so iz tega časa ohranjena tri predavanja, ki jih je imel Weber leta 1954 na povabilo avstrijskega Filozofskega društva v Gradcu: "Empfindungsgrundlagen der Gegenstandstheorie [Čutni temelji predmetnostne teorije]" (rokopis in prepis izvirnika, 9 in 12 str., nista datirana, signatura A.1.13a. in A.1.13b.), "Gefühl und Wert [Čustvo in vrednota]" (rokopis in prepis izvirnika, 9 in 13 str., nista datirana, signatura A.1.14a. in A.1.14.b.), "Mensch und Geschichte [Človek in zgodovina]" (rokopis in tipkopis, 14. str., nista datirana, signatura A.1.15.). Še zlasti zanimivo je že omenjeno avtobiografsko delo s samopredstavitvijo, ki ima naslov "Moja filozofska pot" in je nastajalo v letih 1966-67[10]; po pričevanjih ga je Weber narekoval na pisalni stroj svojemu učencu Milanu Rakočeviču. V zapuščini sta ohranjeni dve različici besedila: izvirnik, ki obsega 112 strani in je večkrat datiran med 3.8. 1966 in 23.3. 1967 (signatura A.1.48.), ter različica z dopolnitvami (104 str., signatura A.1.49.), ki jo je za objavo pripravil njegov učenec Ludvik Bartelj.[11] Med besedili v slovenščini, ki niso datirana, naj omenimo zlasti razpravo "Občutki in filozofski pogled na svet. Psihološka razprava" (tipkopis in prepis izvirnika, 27 in 34 str., signatura A.1.11a. in A.1.11b.) ter sestavek "1. Gospodarstvo in človek" (tipkopis, 35 str., signatura A.1.10.). Poleg tega je ohranjenih nekaj fragmentov predavanj in več sestavkov, ki praviloma obravnavajo aktualno tematiko in jih je Weber v šestdesetih letih anonimno objavljal v katoliškem časopisu *Družina*.

V zapuščini je nadalje ohranjenih več zapiskov Webrovih predavanj, ki so jih pripravili njegovi slušatelji na univerzi v Ljubljani; med njimi so med drugim predavanja o psihologiji, spoznavni teoriji, psiholoških temeljih jezika, o hagiologiji, etiki in sociologiji evangelijev ipd. Zapiski so večinoma anonimni; izjema so predavanja, ki so jih beležili Franc Lasbaher, Boris Rupnik in Alma Sodnik.

Korespondenca je po obsegu skromnejša in obsega 18 kataloških enot (pisma, razglednice, telegram, zalepka idr.). Razdeljena je v tri dele:

a) pisma Francetu Webru, katerih avtorji so Vittorio Benussi, Roderick M. Chisholm, Rudolf Čuješ, Alois Eder, Anna Hansa, Klement Jug, Johann Mokre, George M. Trunk in Seraphim Zečevič;

b) pisma Franceta Webra, katerih naslovniki so Rudolf Kindiger, Milan Rakočevič, Karl Wolf idr.;

c) tuja pisma.

[9] V zapuščini je ohranjena pogodba za knjigo s seznamom prednaročnikov. Dokumenti so v katalogu označeni s signaturo L.4.3.

[10] Odlomek iz tega dela z naslovom "Človeška doživljanja" je bil objavljen v časopisu *Delo*, št. 79 (5.4.), 1989, str. 4.

[11] Besedilo ima podnaslov *Gradivo za Webrovo monografijo. Prof. dr. France Weber sam o sebi in svojem delu* in ima na koncu dodane dopolnitve 1-3, ki jih v izvirniku ni.

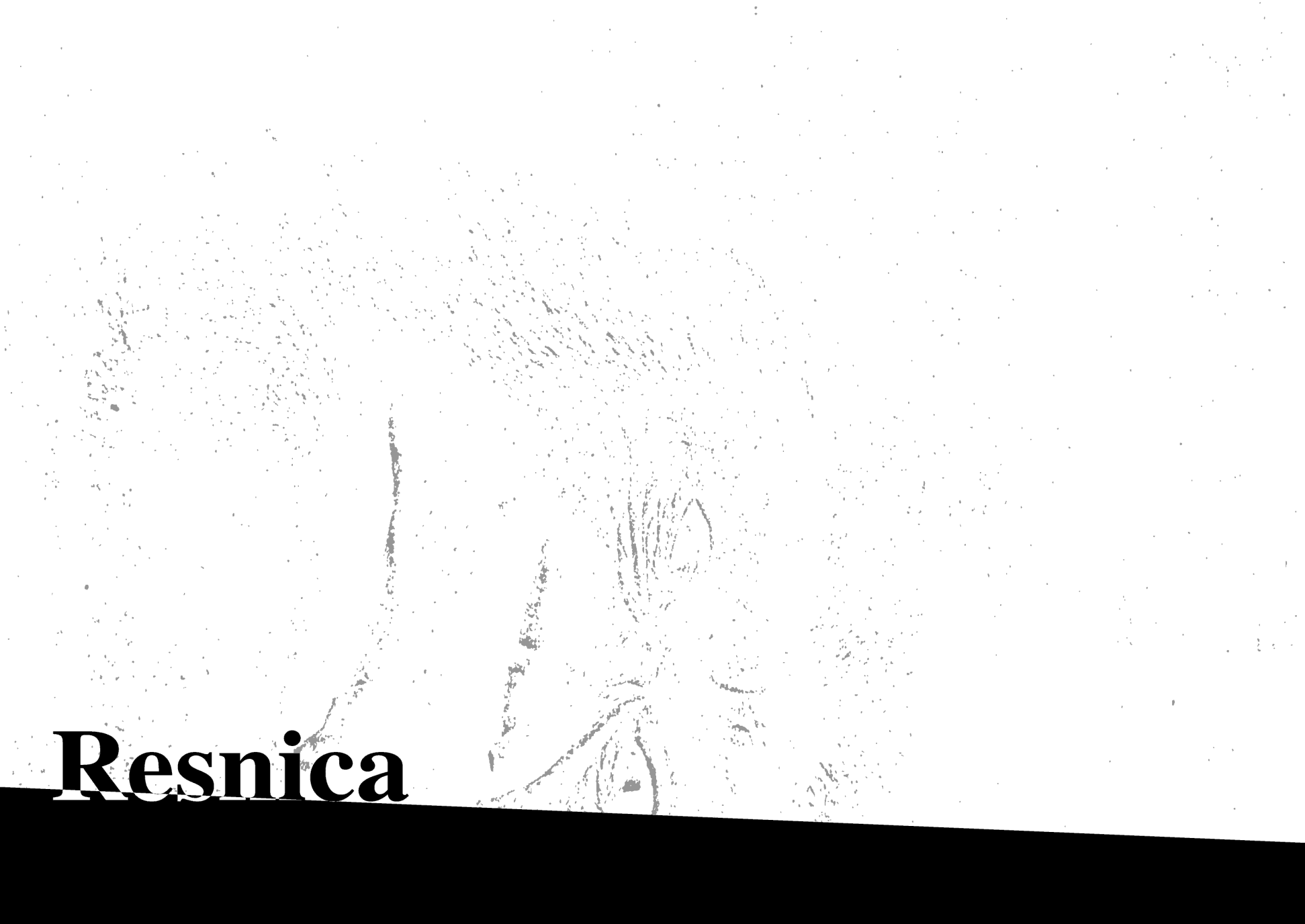
Med osebnimi dokumenti so ohranjena Webrova visokošolska spričevala (signature L.1.1. – L.1.23.), različni dokumenti iz časa študija v Gradcu, kot so pisma, indeks rednih slušateljev c.kr. Univerze v Gradcu idr.; dalje različni uradni dokumenti, kot so domovinski list, potrdilo o preselitvi, osebna izkaznica idr.; ter različno gradivo -knjižno naznanilo, izrezki iz časopisov, pogodba za načrtovano knjigo *Priroda* v *dveh obrazih*, dokumenti k aferi "Slovenski kontraband v Trstu" idr.

Med zbirke so uvrščena dela drugih avtorjev: anonimni zapiski predavanj Webrovega učitelja in sonarodnjaka Ernsta Mallyja[12], Doklerjev prevod Aristotelovega dela *O duši* v slovenščino, ki ga je prevajalec podaril Webru ob novem letu; krajša sestavka avtorjev H. Frhr. Groteja in Janeza Janžekoviča. V zapuščini so ohranjene tudi kopije Meinongovega dela *Ethische Bausteine [Elementi etike}* v rokopisu in drugi del Trstenjakove disertacije *Die Begründung der Ethik nach Franz Veber [Utemeljitev etike po Francetu Vebru}*, ki jo je leta 1929 obranil v Innsbrucku.

Zadnji del Webrove zapuščine sestavlja gradivo, ki je bilo dodano pozneje. Gre za dva prevoda Webrove razprave z naslovom "Problem predstavne produkcije"[13] v nemščino, od katerih je eden ostal v fragmentarni obliki. Poleg tega so tu zbrani krajši prevodi odlomkov iz Webrovih del in iz del drugih avtorjev, ki jih je prevedla Andrea Zemljič – Haberl, neobjavljeni rokopis Ludvika Bartlja z naslovom *Vebrova utemeljitev predmetne filozofije*, Webrova bibliografija, ki jo je sestavil Wolfgang Stock idr.

[12] Ernst Mally (1879-1944) *je* bil rojen v Kranju. Filozofijo in pedagogiko je študiral v Gradcu, kjer je leta 1903 promoviral pri Meinongu z disertacijo *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie des Messens [Raziskave k predmetnostni teoriji merjenja*]. Leta 1920 je prevzel vodstvo psihološkega eksperimentalnega laboratorija, ki ga je ustanovil Meinong. Leta 1925 je bil imenovan za rednega profesorja na graški univerzi, kjer je deloval do svoje upokojitve. Predmetnostno teorijo je obravnaval predvsem z vidika logike, ukvarjal se je tudi z deontično logiko.

[13] Izvirna razprava je bila objavljena v: *Znanstveno društvo za humanistične vede* v *Ljubljani*, št. 4, 1928. str. 139-253



Resnica

Andrej Ule
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

OBLIKE SKEPSE O RESNICI

Poudarim nekaj ključnih misli iz svoje knjige *Dosegljivost resnice* (2004) in dodajam nekaj novih. Navedem nekaj razlogov za skepso v resnico oz. v dosegljivost resnice in jih zavrnem. Dokazujem, da lahko dosežemo resnico (o empirični stvarnosti), vendar o tem nimamo gotovega spoznanja, temveč le razumne stave na resnico. Na koncu dodam hipotezo o resnici kot reduciranem *modalnem operatorju* nad *propositions*. Nevarnosti paradoksa lažnivca se izognem z razlikovanjem med resničnostnim operatorjem v jeziku objektu in semantičnim predikatom resnice v metajeziku ter z odpovedjo operatorju samovstavitve stavkov (vendar rezultate samovstavitve dopuščamo kot izraze propozicij).

Ključne besede: resnica, T-shema, merilo resnice, dosegljivost resnice, resničnostni operator.

Ko želimo doseči znanje, se nam naravno vsiljuje težnja k resnici, oz. točneje, ko govorimo, da je to in to resnično, običajno mislimo, da imamo o nečem določeno znanje. In obratno, ko govorimo o tem, da nekaj vemo, menimo, da je to in da je resnično. Zdi se samorazumljivo, da ko želimo kaj spoznati, težimo k resnici in se izogibljemo zmoti. Želimo maksimizirati resnico in minimizirati napačnost. Resnica je zato ena od treh nujnih sestavin klasične definicije znanja: znanje je resnično upravičeno prepričanje. Zato je razumljivo, da se nam kaže kot najvišji spoznavni cilj. Doseganje resnice je torej zaželeni, čeprav težko dosegljiv rezultat spoznavnih naporov. Tu bi morali še natančneje reči, da je resnica notranji spoznavni cilj, ne le nek zunanji, npr. zelo koristen rezultat spoznanja. “Notranje” tu pomeni še, da so že sama spoznavno pomenljiva prepričanja takšna, ki merijo na resnico. Nekaj smo prepričani verjeti prav zato, ker smo prepričani, da je resnično. Skeptični dvom pa postavlja pod vprašaj sleherno doseganje resnice.

Skeptični dvom v dosegljivost resnice nas postavi pred na videz nevzdržno dilemo: bodisi znanje morda ne vsebuje resnice, torej od nas ne terja, da dosežemo resnico, temveč le nekaj njej podobnega, približnega, bodisi znanje sicer vsebuje resnico, vendar ga nikoli ne dosežemo, ker je pač resnica nedosegljiva.

Precej zapletena razprava, zlasti ob pomoči analiz Arneja Nessa (Ness, 1980) me je privedla k neke vrste vmesni rešitvi, namreč k razumni domnevi (ne znanju!),

da lahko dosežemo resnico, vendar nimamo gotovega znanja o tem (razen morda v primeru apriornih spoznanj, ki sem jih tu začasno izločil, ker me zanima predvsem resnica o empirični stvarnosti). Ta razprava je odvisna tudi od tega, kakšen pojem resnice tu prepostavljamo. Razprava o znanju je prazna, če predpostavljamo npr. kak "nerealen" pojem, ki npr. že kar logično implicira svojo nedosegljivost, npr. identiteto med resničnimi stavki in dejstvi ali takšnega, ki implicira popoln subjektivizem in relativizem resnice.

Trditev, da lahko dosežemo resnico, nujno vsebuje predpostavko, da imamo zanesljiva merila resnice, tj. poznamo "znake", ki nam povedo ali pokažejo, da je določena propozicija resnična oz. ni resnična. Takšno merilo mora biti intersubjektivno veljavno. Vsako intersubjektivno veljavno merilo resnice uvaja določeno sistematsko semantično interpretacijo stavkov, ki nas zanimajo. Ta interpretacija je pogosto le nakazana, implicitna, vendar pa dovolj sistematična, da lahko razumno domnevamo, da so visoko preverjeni stavki tudi v veliki meri resnični. Čeprav gre v spoznanju pogosto za neke vrste stavo na resnico, pa to ne preprečuje domneve, da je podana semantična interpretacija stavkov realistična (saj gre za empirične stavke, kot smo se dogovorili) in ne zgolj ena od formalnih možnosti interpretacije stavkov.

Če bi bili npr. vsi visoko preverjeni stavki, ki jih proizvedemo ljudje, neresnični, potem bi bila poljubna njihova interpretacija zgolj interpretacija v okviru določenega konvencionalnega modela interpretacije, ne pa interpretacija v okviru t. i. prednostnega ali intendiranega modela, tj. modela, pridobljenega na podlagi poznavanja realnih objektov, njihovih realnih lastnosti in odnosov. Med drugim bi bili varljivi tudi vsi stavki običajnega jezika, ko govorimo o običajnih stvareh. Četudi te možnosti ne moremo logično izključiti, saj ni protislovna, pa je trditev, da je to tudi realna domneva, nerazumna, že zato, ker je težko predpostaviti, da bi bili vsi naši dobro preverjeni' stavki o svetu objektivno neresnični, torej bi to veljalo tudi za vso prihodnost. Upravičena je namreč nasprotna domneva, da bomo zaradi stalnega ostrenja meril resnice slej ko prej razkrili neresničnost nekaterih do sedaj dobro preverjenih stavkov, s tem pa bi razkrili vsaj resničnost njihovih negacij. Tako lahko sprejmemo domnevo, da so visoko preverjeni stavki naših najboljših teorij vendarle nekako sledijo resnici, in to tako dobro, da nekateri stavki preživijo tudi najbolj drastične spremembe teorij, npr. v času t. i. znanstvenih revolucij, ko se soočimo z novimi izkustvi.

Obstaja več glavnih vrst skeptičnih argumentov o resnici. Tu bom navedel pet takšnih vrst argumentov, ki si sledijo glede na svojo radikalnost. Nekatere sem podrobneje analiziral tudi v svoji knjigi (Ule, 2005), druge ne in jih navajam sedaj kot dopolnilne argumente. Pri tem prikazu se opiram na sistematizacijo Scotta Soamesa v njegovi knjigi *Understanding Truth* (Soames, 1999):

1. Resnice ni mogoče definirati.
2. Resnica ni spoznavna in je epistemološko odvečna.
3. Resnica je nerešljivo metafizična in torej ni znanstveni pojem.
4. Ni takšne lastnosti, kot "je resnično", resničnostni predikati so trivialni in brez

posebne vsebine.

5. Pojem resnice, kot ga običajno razumemo, je paradoksen in ga moramo torej zavreči ali radikalno spremeniti.

1. Resnice ni mogoče definirati

Argumentov o tem, da resnice ne moremo definirati, je kar nekaj. Morda najbolj klasičen je Fregejev argument. Gottlob Frege od tod ni sklepal, da resnica morda ni pomembna za spoznanje, pač pa, da je naš nadvse temeljni pojem. Prav zato, ker je tako temeljni, ga ni mogoče definirati. Vsak govor namreč še predpostavlja pojem resnice, prav tako vsaka misel in vsako verjetje, mnenje.

Filozofska tradicija navaja nekaj takšnih pojmov, npr. bit, eno, odnos, dobro. V sholastiki so jim dejali "transcendentalije" ali "transcendentalni" pojmi. Tudi sam ohranjam ta izraz, ki je seveda povsem nekaj drugega kot kantovska transcendentalnost (pogoji možnosti izkustva). Frege je svoj argument podal v znamenitem sestavku "Misel" (Frege, 1966). Frege ugotavlja, da ne moremo prepoznati nobene lastnosti, ne da bi obenem ugotovili, da je misel: "ta stvar ima to lastnost" resnična. Tako je z vsako lastnostjo povezana tudi resnica kot lastnost misli. Torej ne moremo opredeliti resnice, ne da bi obenem predpostavili, da je podana definicija resnična.

Ko govorimo o resnici kot lastnosti stavkov ali misli, pridemo do naslednje težave: Vzemimo stavek "Voham vonj vijolic". Ta stavek ima natančno isto vsebino kot stavek "Res je, da voham vonj vijolic". Zdi se torej, da ničesar ne dodamo kaki misli, če rečemo, da je resnična. In zdi se, da temu nasprotuje znano izkustvo, da so mnogi znanstveniki z velikim naporom "prišli do resnice" oz. do ugotovitve, da je njihova misel resnična. Ali ni tedaj pojem resnice še kako pomemben? Frege na podlagi teh ugotovitev sklepa, da je pojem resnice svojski pojem (*sui generis)*. Skratka, za Fregeja sta trditvi "res je, da *p"* in trditev "*p" nujno ekvivalentni*. Zdi se, da pridemo do definicijskih "resničnostnih ekvivalenc" za misli (propozicije): "Misel, da *p*, je resnična, čče *p"*.

Te ekvivalence se zdijo povsem "prazne" oz. tavtološke in ne omogočajo nobene vsebinske definicije resnice. Vsaj Frege je menil tako. Frege zlasti zavrača klasično opredelitev resnice s pomočjo korespondence (ujemanja misli z dejanskostjo oz. z dejstvi). Najprej ugotavlja, da je ujemanje dvomestna relacija (npr. med stavkom, mislijo, sliko itd. in dejstvi), resnica pa je enomestni predikat. To dvoje, ne gre skupaj. Tu se Frege moti, kajti v korespondenčni teoriji resnice je resnica *relacijska lastnost*, kot je npr. "biti oče", "biti naslednik", ki nastanejo na podlagi binarnih relacij, vendar niso relacije. Nato Frege zavrača sam pojem ujemanja z dejstvi, češ da je večznačen, nejasen, krožen in vodi v neskončni regres. Če se vprašamo, zaradi česa se nek stavek ujema z dejstvi, in podamo kak odgovor, se moramo zopet vprašati, ali je ta odgovor resničen. Če bi hoteli to resnico zopet utemeljiti na ujemanju z dejstvi, bi zašli v neskončni regres korespondenc. Podobno bi dobili, če bi namesto korespondence privzeli katerokoli določujočo lastnost resnice *T* (tj. "*x* je resnično ≡ *x* je *T*"). Vedno,

kadar bi hoteli uporabiti to lastnost na določen stavek, bi se lahko vprašali, ali je stavek, ki je tako nastal, resničen. Tako bi se zgod- 1 a. nadaljevala v neskončnost ali pa pridemo v krožnost, kajti vsaka odločitev o tem, ali je misel *p* resnična, vključuje odločitev o tem, ali je resnična misel, da *p* je *T*. Torej je definicija "Za vsako misel *p* velja, da *p* je resnična, čče *p* je *T*' krožna.

Soames ugotavlja, da regres lahko blokiramo, če rečemo: ugotovitev, da je res, *da p*, je *eo ipso* že tudi ugotovitev, da je resnična misel, da *p je T*. Če zadnja misel ni neka nova misel, ki bi jo vsebovala prva misel, temveč je ena in ista misel, le drugače izražena, potem ne dobimo regresa (Soames, 1999: 26). Podobno velja za argument krožnosti. Tudi tu dobimo krožnost le tedaj, če bi misel *res je, da p* predpostavljala *p je T* in *p je T* bi predpostavljala *res je, da p*. Dejansko velja le za eno stran, namreč ugotovitev, da ugotovitev, da *p je T*, logično predpostavlja ugotovitev, da *je res, da p*. Ne velja pa obratno, namreč da ugotovitev, da *res je, da p* predpostavlja ugotovitev *p je T*. Res je sicer, da ugotovitev resničnosti propozicije *res je, da p* terja ugotovitev resničnosti *p je T*, vendar to še ne pomeni, da propozicija *p je T* predpostavlja propozicijo *p je resnično* kot neko novo propozicijo. (Soames, 1999: 27)

Še manj bi dobili regres ali krožnost, če bi namesto o resnici misli (propozicij) govorili o resnici stavkov, npr. ob pomoči T-sheme (ali kot pravim v svoji knjigi "ekvivalenčne sheme") za stavke: '*S*' je resničen, čče *S*, pri čemer bi bil izraz '*S*' ime stavka, *S* pa vsebina tega stavka.[1] Vsekakor ni res, da če kdo misli, da je rak nevarna bolezen, s tem misli, da je slovenski stavek "Rak je nevarna bolezen" resničen. Saj morda sploh ne zna slovensko. Res pa je, da nam še vedno ostaja ugotovitev, da če je pojem resnice uporaben za vse smiselne stavke poljubnega jezika in za vse propozicije in če je razumevanje stavkov utemeljeno na poznavanju pogojev za resničnost stavkov, potem ne glede na to, kako bi definirali resnico, mora biti pojem resnice takšen, *da ga razume vsakdo, ne glede na definicijo*. To je pravo jedro teze o trenscendentalnosti resnice. Seveda pa ni nujno res, da razumevanje stavkov terja poznavanje njihovih resničnostnih pogojev. To je sicer menil Davidson v sestavku "Resnica in pomen" (Davidson, 1987), vendar obstaja nekaj močnih ugovorov tej tezi, npr., da Davidson nikoli ni uspel izpeljati svojega "programa" prevedbe pomena vseh stavkov kakšnega naravnega jezika na resničnostne pogoje stavkov izven obsega zelo elementarnih vrst povednih stavkov. Zaplete se že pri stavkih, kot je npr. "Trava je zelena" ali "Sneg je bel", ki uporabljajo snovna imena (Ule, 2005).

Pri bolj zapletenih stavkih se zdi, da jih dobro razumemo, čeprav ne poznamo natančnih resničnostnih pogojev. Otroci npr. dosežejo razumevanje pojma resnice šele potem, ko so dodobra osvojili svoj materni jezik.

Ugovor zoper ta ugovor je, da otroci morda pozno začno smiselno uporabljati besedo "resnica", toda *pojem* resnice jim je položen "v zibko" – tako rekoč s

[1] Tu in še ponekod v tekstu bom zaradi večje enostavnosti in preglednosti uporabil t. i. samonavajanje. Kadar pišem o jezikovnih izrazih (imenih, formulah, stavkih) in jih pišem ležeče, potem jih menim tako, kot je rečeno. Ko v zgornjem primeru pišem o *"S"*, mislim na stavčni znak, ki je naveden med narekovajema, in ko pišem o *S*, mislim na stavek skupaj s svojo vsebino. Tako o postopal, kadar ne bo veliko možnosti za nesporazum.

prvim smiselnim (povednim) stavkom, ki ga izrečejo ali mislijo. Lahko uporabljamo kak pojem, ne da bi ga definirali in celo ne da bi imeli ime zanj.

2. Resnica spoznavno ni dosegljiva

Vprašanje o dosegljivosti resnice je eno centralnih vprašanj v moji knjigi. Najprej moramo ugotoviti, da nam resnica misli ali stavkov na splošno ni neposredno dostopna, zato rabimo nek posreden "dostop" do nje. Potrebujemo skratka določena *merila resnice*, ki premoščajo prepad med našim razumevanjem stavkov in ugotavljanjem njihove resničnosti. Toda, ali imamo na voljo kakršnakoli merila resnice, ki bi zanesljivo dokazovala, da smo dosegli resnico? Za sedaj se omejimo le na izkustvene trditve, tj. stavke o realnem svetu, pustimo ob strani "apriorne" oz. strogo nujne stavke, čeprav se vprašanje o dosegljivosti resnice pojavi tudi pri njih.

Recimo, da bi imeli kako merilo resnice *M*, npr. potrjenost z izkustvom v maksimalni meri ali popolno evidenco. Za resnico stavkov velja T-shema:

"*S*" je resničen, čče *S*.

Če bi bilo merilo *M* povsem zanesljivo in adekvatno, potem bi se moralo povsem ujemati s T-shemo, torej bi morala veljati naslednja M-shema:

"*S*" je resničen, čče *M(S)*.

Toda od tod bi izhajalo:

M(S) čče *S*.

Če predpostavimo veljavnost običajne dvovrednostne logike in zakona izključitve tretjega, potem iz slednje ekvivalence izhaja tudi:

Če ni *M(S)*, potem ni *S*, in obratno: če ni *S*, potem ni *M(S)*.

Oboje se zdi težko sprejemljivo za katerokoli *ljudem dostopno* merilo resnice. Vzemimo npr. evidenco. Imeli bi: če *S* ni evidentno, potem ni *S* ter: če ni *S*, potem *S* ni evidentno. Zanesljivo nam vedno pretijo zmote glede evidence, tj., nekaj imamo za neevidentno, pa kljub temu velja, ali obratno, nekaj ni resnično, nam pa se zdi evidentno. Le v idealizaciji od vseh mankov človeške spoznavne moči ali ob predpostavki nekakšne božanske vsevednosti in popolnosti bi prišli do popolnega ujemanja med kakšnim merilom resnice in resnico.

Ali od tod lahko sklepamo, da nam (empirična) resnica na splošno ni dostopna, temveč smo obsojeni le na bolj ali manj posrečeno stavo na resnico, tj. domnevo, da naša merila resnice dovolj dobro (a nikoli v popolnosti) sledijo resnici? Mnogi filozofi menijo prav to, nekateri gredo še dlje in sklepajo skeptično, da le redko, če sploh kdaj dosežemo resnico. Zato naj bi se morali zadovoljiti le s kakšnim približkom resnice, npr. z visoko empirično potrjenostjo trditev. Tako naj bi delovala tudi vsa izkustvena znanost (to svetujejo npr. verifikacionisti).

Vendar bi bilo od tod napačno sklepati, da nikoli ne moremo govoriti o (empirični) resnici. Če bi bilo tako, potem tudi ne bi mogli misliti oz. razumeti

nobenih empiričnih propozicij, kajti iz T-sheme vendar izhaja, da če mislimo, da *p*, potem mislimo, da je *p* resnično. Če ne bi bilo mogoče misliti resničnosti *p*, potem ne bi bilo mogoče misliti tudi same *p*. To pa je absurdno. Dalje: tudi če sprejmemo trditev, da ne moremo zanesljivo spoznati nobene empirične propozicije, še vedno *lahko* velja, da *p* in je *M (S)*. Zato da bi kdo napadel to domnevo, bi moral imeti posebno močne argumente in argument o neujemanju T-sheme in M-sheme za to ne zadošča. Morda bi lahko sklepali, da nobene empirične propozicije ne moremo spoznati z absolutno gotovostjo, kajti ne vemo *a priori*, kdaj se S ujema z *M(S)*. *V* svoji knjigi dokazujem, da skeptični argumenti ne zadoščajo za sklep, da nikoli nimamo resnice, morda pa za sklep, da tega, kdaj imamo (dosežemo) resnico, ne moremo zanesljivo vedeti. Teh dokazov tu zaradi omejitve s prostorom in časom ne bom ponavljal.

3. Resnica je metafizična

Gre za tezo, da realistična koncepcija resnice vodi v metafizično enostransko resnico, ki presega vse naše spoznavne zmožnosti. Za realiste je npr. nujno, da je stavek "V nekaterih črnih luknjah obstaja inteligenca" resničen ali neresničen, pa čeprav nikoli ne bomo mogli pogledati, kaj je v črnih luknjah, kaj šele, kaj je v vseh črnih luknjah. Takšnih stavkov bi si lahko zamislili še nešteto. Pri vseh bi morali predpostaviti, da so resnični ali neresnični, a obenem bi bilo izključeno, da bi lahko spoznali, kaj od obojega drži, ker naše spoznavne možnosti niso zadostne, da bi odločile o resničnostni vrednosti stavkov. Antirealisti kot npr. Dummett (Dummett, 1993) napadajo takšno pojmovanje resnice in menijo, da je to iluzorni pojem, ki ga moramo ovreči in nadomestiti s čim oprimemljivejšim, npr. z dobro verificiranostjo trditev.

Očitno, da zadeve niso tako preproste. Zdi se, da se lahko pričkamo o tem, ali je stavek "V nekaterih črnih luknjah obstaja inteligenca" resničen ali ni resničen (oz. o tem, ali je ali ni resnična propozicija, da v nekaterih črnih luknjah obstaja inteligenca), najbrž pa ne o resničnosti naslednje disjunkcije: V nekaterih črnih luknjah obstaja inteligenca ali v nekaterih črnih luknjah ne obstaja inteligenca. Toda zaradi veljave T-shem za stavke oz. propozicije je disjunkcija "'*S*' *je resničen ali 'S' ni resničen* logično ekvivalentna disjunkciji *S ali ne-S*.

Če je temu tako, potem bi se morali pričkati tudi o disjunkciji "V nekaterih črnih luknjah obstaja inteligenca ali v nekaterih črnih luknjah ne obstaja inteligenca", kar pa vsaj za večino filozofov ni upravičeno, ker bi to pomenilo zavračanje logičnega zakona o izključitvi tretjega. Očitno do zagate pride zato, ker našim mislim o resničnosti stavkov ali propozicij pripisujemo še kaj več, kot zahteva T-shema. Verjetno jim pripisujemo *spoznanost resnice*. Vendar pa ni res, da bodisi *vemo*, da *je* res, da *Je* V nekaterih črnih luknjah inteligenca, bodisi *vemo*, da *ni* res, da v je nekaterih črnih luknjah inteligenca. Toda od tod ne moremo sklepati na neveljavnost disjunkcije "Res je, da v nekaterih črnih luknjah obstaja inteligenca, ali res je, da v nekaterih črnih luknjah ne obstaja inteligenca".

Michael Dummett in drugi antirealisti zato konsekventno napadajo tudi veljavnost zakona izključitve tretjega *p ali ne-p* v primerih, kjer nikakor ne

moremo ugotoviti, ali drži *p* ali *ne-p*. Vendar spor o resnici potem ni več spor o njeni domnevni metafizičnosti, temveč spor o zakonu izključitve tretjega, kar je drug problem, ki ga tu puščam ob strani. Dummett tudi trdi, da realist mora braniti metafizični pojem resnice, če brani zakon izključitve tretjega in ima nek neverifikacionistični koncept pomena stavkov (tj., dopušča, da imajo empirični stavki smisel tudi tedaj, če jih ne moremo preveriti (verificirati) ali ovreči (falzificirati) (Dummett, 1993, 1999). Dummett predpostavlja, da realist brani tezo, da smisel stavka sestoji v njegovih resničnostnih pogojih, toda to ni nujno za realiste. Realisti sprejemajo izključitev tretjega tudi v primerih nepreverljivih in/ali neovrgljivih stavkov. Pri tem se lahko oprejo na sprejemanje klasične negacije (zakon: *p = non-non p)* in klasične disjunkcije in na opažanje, da lahko verjamemo ali zavračamo, dvomimo ali trdimo propozicije, ki niso preverljive ali ovrgljive. Vendar ne moremo reči, da od tod izhaja "realistično" pojmovanje resnice ali pojmovanje, da je smisel stavka zajet v njegovih resničnostnih pogojih. Realizem ne gradi nujno na metafizičnem pojmovanju resnice, lahko pa ga vsebuje. Pojem resnice torej ni metafizičen.

4. Zavračanje resnice (nihilizem o resnici)

Gre za trditev, ki gre dlje od Fregeja, namreč da ni nobene lastnosti resnice, oz. na kratko, ni ničesar takšnega kot resnica. To zagovarjajo avtorji t. i. redundančne teorije resnice. Izhajajo pa seveda iz T-sheme propozicijske vrste: propozicija, da *p*, je resnična, čče *p*. Iz ugotovitve o nujni, celo apriorni ekvivalenci te vrste sklepajo, da sta stavka "propozicija, da *p* je resnična" in "*p*" istosmiselna, oz. predikat "je resnično" ne doda nobene nove informacije ali vsebine k propoziciji *p*. Govor o resnici ima lahko kvečjemu kakšno pragmatično vrednost, npr. signalizira naše strinjanje s kakšno propozicijo. Že na oko se to ne izide, saj obstajajo konteksti govora o resnici, kjer ni mogoče odpraviti "resnice", npr. v stavkih "To, kar Andrej trdi, je resnično", "Vse, kar Andrej trdi, je resnično", "Andrej ne verjame, da je vse res, kar bere v časopisih", "Churchova teza je resnična". V drugem primeru tega stavka ne moremo zamenjati s konjunkcijo stavkov "Andrej trdi *'p'* in *p* in Andrej trdi *'q'* in *q* in kjer bi na mestih *p, q,* ... nastopali stavki, ki navajajo vsa Andrejeva prepričanja. To ne moremo poenostaviti z uporabo kvantifikatorjev npr. "Za vsak *p*, če Andrej trdi *'p'*, potem *p"*, kajti propozicije ne morejo biti individui, nad katerimi kvantificiramo, poleg tega nastopa enkrat *p* tudi pod narekovaji, kamor pa "vezava" zanesljivo ne seže. Lahko bi uvedli novo vrsto kvantifikatorjev propozicijsko/stavčne vrste, toda to bi bila posebna vrsta kvantifikacije *višjega reda*, ne pa običajna kvantifikacija. Pri tem se moramo še odločiti, ali gre za običajno objektno razumevanje kvantifikacije ali za t. i. substitucijsko razumevanje, kjer se spremenljivke nanašajo le na imena objektov, ne pa na objekte same (Soames, 1999: 42).

Vsekakor lahko definiramo "netrivialno" lastnost resničnosti takole: *x* je resničen := (obstaja *p*)(*x* = propozicija, da *p*, in *p*). To je lastnost drugega reda, uvedena skozi kvantifikacijo čez propozicije.

Ali pa postopamo takole (kot sem tudi storil v svoji knjigi): *p* je resnično = (obstaja *F*)(*p je F, čče p* in *p*). Ne prva ne druga formulacija ne trivializirata resnice, je ne naredita za odvečno, res pa je, da resnica tedaj "postane" lastnost drugega reda, tj. lastnost lastnosti oz. lastnost pojma, nekako tako kot eksistenca pri Fregeju. Kot lastnost prvega reda je resnica redundantna. Vse, kar "pove", pokaže T-shema, toda na tej podlagi lahko zgradimo lastnost drugega reda, ki ni redundantna. Temu pravim tudi "ramsifikacija" pojma resnice. Menim, da to lastnost uporabljamo v tistih stavkih, kjer ne moremo uporabiti običajne T-sheme in ne moremo eliminirati pojma resnice. Zdi se pametno sklepati, da vendarle obstaja neka lastnost misli, propozicij, tega, kar verjamemo, zavračamo, dvomimo, trdimo itd., namreč lastnost, ki jo imajo te "entitete" tedaj, ko je tako, kot mislimo, menimo, verjamemo itd.

4. Pojem resnice je paradoksen in ga moramo zato zavreči ali radikalno spremeniti

Ta trditev je zvezana z znanimi paradoksi, t. i. semantičnimi paradoksi o resnici, ki domnevno neizogibno grozijo slehernemu univerzalnemu pojmu resnice, tj. pojmu, ki bi bil uporaben za vse smiselne stavke, ki jih lahko naredimo ali mislimo. Najznačilnejši primer je *lažnivec*. Na kratko rečeno, to je stavek *L*, ki pravi "*L* ni resničen". Stavek torej govori o svoji lastni neresničnosti. In je očitno paradoksen, vsaj če upoštevamo T-shemo.

Saj dobimo: *L čče ne-L*, od koder sledi protislovje *p in ne-L*. Podoben paradoks bi dobili tudi v primeru propozicij.

Ker se zdi, da ne moremo zavreči nobenega logičnega načela, ki ga potrebujemo, da izpeljemo nerešljivo protislovnost tega stavka (T-shema substitucijo enakega, odnos med ekvivalenco, konjunkcijo, negacijo)[2], nam preostane le še, da podvomimo v smiselnost predikata "resnično" in ga zavržemo. Podobno je menil Tarski, da običajna raba tega predikata v vsakdanjih, naravnih jezikih nujno vodi v paradoks in je zato ta predikat notranje nekoherenten. Logično koherentno ga lahko uporabimo le v natančno določenih razmerah, npr. za t i. formalne jezike, pri čemer pa "resnično" nastopa le v neformalnem jeziku, s katerim opišemo formalni jezik, ne pa v samem formalnem jeziku. Tako je predlagal strogo delitev na jezike, ki jih opisujemo (jezike objekte) in jezike opisa (metajezike). To delitev lahko nadaljujemo še dalje in dobimo hierarhijo metajezikov, v vsakem je svoj predikat resničnosti, ni pa nobenega, ki bi uniformno in splošno veljal za vsak jezik. Toda to ni edini izhod, kot so pokazale rekonstrukcije predikata "resnično" pri Kripkeju, Herzberegu, Gupti, Blauu itd. Toda v to se ne bom spuščal. Ugotovimo lahko le to, da paradoksi resnice ne terjajo nujno zavračanja pojma resnice, pač pa bolj skrbno rabo tega pojma, predvsem skrbno glede ravni jezika in glede ravni refleksije. Nekateri avtorji zavračajo določene zakone

[2] Tu ne navajam tega sklepa, bralec si ga lahko ogleda v moji knjigi (Ule, 2004: 136-7). Naj opozorim bralce, da se mi je prav tam zgodila nenavadna napaka v formulaciji stavka *lažnivca*, ki je zapisan v okvirčku na str. 136, ker sem napačno navajal naslov svoje knjige. Prvotni naslov knjige je bil namreč *Dostopnost resnice*, ki sem ga kasneje spremenil v *Dosegljivost resnice*, žal pa sem spregledal to spremembo prav pri svojem primera *lažnivca*. Upam pa, da bo bralec z razumevanjem sprejel to napako in ugotovil, kaj je pravilna formulacija. Vseeno pa naj ostane mala logična uganka za natančne bralce. Kaj je sedaj s stavkom, zapisanim v okvirčku na str. 136. Je to resničen a i neresničen stavek in kaj bi bilo z njegovo negacijo?

logike, npr., za paradoksne stavke naj ne bi veljal semantični zakon izključitve tretjega (vsak stavek je resničen ali neresničen, tretjega ni), ker ti stavki niso niti resnični niti neresnični. Drugi avtorji temu ugovarjajo, npr. s formuliranjem novih, še bolj kompleksnih oblik *lažnivca* (t. i. *superlažnivci)*, ki upoštevajo tudi možno resničnostno nedoločenost, tako da navedene spremembe še ne rešijo problema.[3]

5. Resnica kot stavčni operator

Zdi se, da se nam zastavlja vprašanje, ali obstaja kakšen logiški (formalni) pojem resnice, ki bi se elegantno izognil "praznosti" redundančnega pojma resnice in "metafiziki" realističnega pojma resnice. Zdi se, da ostaja še ena možnost za formalni pojem resnice, ki bi se gibal nekje med redundančno koncepcijo resnice in koncepcijo resnice kot *lastnosti* stavkov ali propozicij, namreč pojem resnice kot *operatorja* nad stavki, toda ne le nad stavčnimi znaki, temveč nad *propozicijami*, ki jih ti stavki izražajo. Za sedaj naredimo poenostavitev, da propozicije podajamo s povsem enolično podanimi povednimi stavki, tako da vsakemu takšnemu stavku ustreza natanko ena propozicija. Seveda je možno, da obstajajo tudi neupovedane in nemišljene propozicije, a to me za sedaj ne vznemirja. Sprejmimo še dogovor, da v našem sistemu ne dovolimo nobenih formul, ki pripisujejo resničnost ali neresničnost same sebi ali implicirajo takšne formule. Stavki, ki to domnevno počno, za nas ne izražajo propozicij. Sem sodi seveda tudi znameniti *lažnivec*. O tem več kasneje.

Operator *T* naj deluje na stavek *p* tako, da ga "spreminja" v stavek "res je, da *p"*. Oz. točneje povedano, stavek *Tp* preberimo kot stavek "res je, da *p"*. Stavek "*res je, da p"* ali kot stavek "propozicija, izražena s stavkom *'p'*, je resnična". Pri tem moramo načelno razlikovati *izjavo* "res je, da *p"* od ugotovitve, da je *p* resnično glede na semantične pogoje resničnosti stavkov v našem sistemu. Prva izjava še vedno sodi v "jezik objekt", druga v "opisni jezik" ali "metajezik" sistema. Če tega ne bi razlikovali, bi seveda takoj zašli v paradokse *lažnivca* in podobne semantične paradokse.

Podobno nalogo ima prepoved samonanašalnih stavkov. To pomeni, da ne dovolimo stavkov, kot sta *p = res je, da p* ali *p = ni res, da p* ipd. Z drugimi besedami, taki izrazi niso stavki, ki bi izražali propozicije v podanem formalnem sistemu. Kot formalni sistem ta sistem seveda vsebuje le konkretne stavke oz. stavčne formule, ki izražajo določene propozicije, tako da bom včasih govoril kar o stavkih, čeprav gre dejansko za propozicije, ki jih ti stavki izražajo (ne: imenujejo!). Vprašanje, o katerem bom kasneje še govoril, je, kaj pomeni ta omejitev, npr., ali s tem ne prepovemo kake zelo običajne in zaželene "operacije" s stavki, ki jo poznamo npr. v matematiki.

Predpostavim še, da v jeziku, s katerim izražamo propozicije (v našem primeru je to logično urejen del slovenskega jezika), obstajajo elementarni stavki, tj. takšni,

[3] O teh variantah si lahko bralec seznani v kakšnem od pregledov sodobnih logiških teorij resnice (npr. Soames, 1999, Kirkham, 2001). O Kripkejevi teoriji je pisal Uršič v *Matricah logosa* (Uršič, 1987), o Elanovi pa sem pisal sam v Analizi (Ule, 2002).

kjer operacija *Tp* ali *-Tp* ne privede do nobenega protislovja z drugimi elementarnimi stavki. Predpostavljam še, da elementarne stavke tega jezika lahko opredelimo tako, da navedemo enostavna pravila za njihovo formulacijo, npr. navedemo nabor individualnih imen (konstant) in enostavnih predikatov, tako da vse popolne izpolnitve predikatov z imeni predstavljajo elementarne stavke. Popolne izpolnitve so tiste stavčne formule, kjer ni več nobenih prostih mest, kamor bi še lahko vstavili kako individualno ime. Npr., stavčna formula "Šmarna gora je zasnežena" predstavlja elementarni stavek, če izraz "Šmarna gora" predstavlja individualno ime in predikatni izraz "... je zasnežena" predstavlja enostavni enomestni predikat.

Dejansko je nabor individualnih imen odvisen od izbranega jezika, saj v njem določimo, katere izraze bomo imeli za individualna imena ali enostavne predikate.

Operatorski sistem T uvedemo aksiomatsko:

1. Za vsak logično nujni stavek *l* velja: *Tl*;
2. $T(p \supset q) \supset (Tp \supset Tq)$;
3. $Tp \equiv p$;
4. $\sim Tp \equiv T\sim p$;
5. $(\forall x)TFx \supset T((\forall x)Fx)$.

Imamo še tri pravila izpeljave:

a. MODUS PONENS: iz *p* in $p \supset q$ izpeljemo *q*;

b. UNIVERZALIZACIJA: iz $q \supset Fx$ lahko izpeljemo $q \supset (\forall x)(Fx)$, pri čemer v *q* ni proste spremenljivke *x*;

c. NECESIZACIJA: če je izpeljana formula φ, potem je izpeljana tudi $T\varphi$

Dodamo še ustrezno oblikovana pravila substitucije (zamenjave) enakega, ki dopuščajo zamenjavo izrazov z izrazi, ki jih imamo za njim enake, kjerkoli v pravilno oblikovanih formulah ter definicije logičnih veznikov s pomočjo izbranih minimalnih logiških operatorjev (npr. konjunkcije in negacije, disjunkcije in negacije ali implikacije in negacije ter definicijo eksistenčne kvantifikacije ob pomoči univerzalne kvantifikacije in negacije), ki jih v tem primeru lahko povzamemo kar po standardnih sistemih predikatne logike prvega reda (npr. Šuster, 1997) in jih tu posebej ne navajam.

Naj omenim, da mi ne bi bilo treba posebej navesti aksioma 4., kajti dejansko je to teorem, ki izhaja iz 1. in 3. Toda zaradi enostavnosti ga posebej poudarim, ker predstavlja značilno potezo tega sistema, ki ga razlikuje od drugih sorodnih sistemov modalne logike. Aksiomi modalne logike (natančneje, aksiomi sistema S5 po standardni klasifikaciji modalnih logik) so zelo podobni navedenemu sistemu, če zamenjamo resničnostni operator *T* z operatorjem nujnosti *N*. Edino izjemo predstavlja aksiom 4. Če bi *Tp* razumeli kot "nujno, da p" in "ni nujno, da ne *p"* kot "možnost, da *p"* (kar je standarden odnos med nujnostjo in možnostjo

v modalni logiki), potem aksiom 4. pomeni redukcijo možnosti na nujnost oz. nerazličnost nujnosti in možnosti.

Če bi dopustili kakšno formulo *lažnivca*, npr. $p \equiv \sim Tp$ (pazite, tu gre za *enakost* izrazov) ali kakšne formule, ki tega logično implicirajo, hitro dobimo protislovje. Vzemimo aksiom 3.: $Tp \equiv p$ (tu gre za ekvivalenco stavkov). Na desni strani te ekvivalence vstavimo "vsebino" propozicije *p*, tj. $\sim Tp$. Dobimo $Tp \equiv -Tp$, kar seveda proizvede protislovje, kajti iz $Tp \supset \sim Tp$ (ta formula logično izhaja iz ekvivalence $Tp \equiv \sim Tp$) logično izhaja $-Tp$, iz $-Tp \supset Tp$ (tudi ta formula izhaja iz omenjene ekvivalence) logično izhaja $-Tp$, kar nam skupaj da protislovje $-Tp$ A $-Tp$.

Preden začnemo razmišljati o semantiki tega sistema, se moramo vprašati, za kakšno ceno se lahko izognemo paradoksu *lažnivca* in podobnim semantičnim paradoksom. Kaj izgubimo, če ne dopustimo formul, ki se nanašajo same nase? Kakšne postopke smo s tem npr. prepovedali? Najprej vsekakor izrecno samonanašanje, potem pa tudi vse postopke, ki privedejo do njega oz. *lažnivca*. Vzemimo npr. formule, ki jih dobimo tako, da stavek sam postavimo na mesto subjekta stavka, oz. splošnejše, na mesto kake individualne konstante (imena). Takšnim stavkom recimo *samovstavitve*. Tedaj lahko hitro pridemo do samonanašanja in *lažnivca*.

Vzemimo npr. le takšne stavke, ki vsebujejo le. enomestne predikate, tj., opisujejo neke lastnosti predmetov, npr.:

1. Trava je zelena.

Naredimo samovstavitev, v našem primeru to pomeni, da zelenost pripišemo samemu stavku, torej imamo stavek:

2. "Trava je zelena" je zelena.

Dobili smo očitno neresničen stavek. To lahko izrazimo tudi takole

3. Ni res, da drži samovstavitev stavka "trava je zelena".

Toda nekateri stavki so takšni, da dobimo resnično samovstavitev. Vzemimo stavek "stavek je logično artikuliran izraz". Če naredimo samovstavitev, dobimo stavek '"stavek je logično arikulirana misel' je logično artikuliran izraz", kar je seveda resničen stavek.

Zaradi enostavnosti zapišimo tole raje s formalnimi znaki. Pišimo "drži samovstavitev stavka 'p'" kot $SV<p>$[4] in "res je, da *p*" kot Tp. Nadaljujmo sedaj z našim primerom trave.

Kakšna je samovstavitev stavka "ni res, da drži samovstavitev <trava je zelena>" oz. samovstavitev stavka $\sim TSV<$*trava je zelena*$>$? Seveda dobimo stavek $L = \sim TSV<\sim TSV<$trava je zelena$>>$.

Toda poglejmo, kaj pomeni izraz $SV<\sim TSV<$*trava je zelena*$>>$? Očitno prav

[4] Ta znak uporabim namesto običajnih enojnih ali dvojnih narekovajev, zato ker je grafično I „ vladljiv in zato ker ga lahko uporabimo tudi za navajanje propozicij oz. za vstavitev propozicij mesto subjekta v stavku.

~TSV<~TSV<trava je zelena>>. Toda to je prav stavek *L*. Z drugimi besedami propozicija *L* pravi, da ni res, da *L*, oz. *L = -TL*, kar je primer klasičnega *lažnivca*. Očitno lahko tega dobimo pri poljubni "izhodiščni" propoziciji, ne glede na to, ali je resnična ali ne. To pomeni, da moramo v sistemu T zavreči tudi na videz tako nedolžno operacijo kot je samovstavitev stavka, kar se zdi morda neupravičena žrtev.

Toda obstajajo še enostavnejše verzije. Smullyan (1969) in Quine (1990) sta predstavila podoben argument, le s še bolj "skromnimi" sredstvi. Uporabila sta zgolj operacijo "pripenjanja" izraza lastni navedbi. Vzemimo npr. Quinovo verzijo.

Vzemimo izraz "ni resničen, če je dodan navedbi samega sebe". Sedaj pa ta izraz dodamo njegovi navedbi, tj. temu izrazu samemu, postavljenemu med narekovaja: "ni resničen, če je dodan navedbi samega sebe" ni resničen, če je dodan navedbi samega sebe".

Dobimo stavek, ki očitno govori o samem sebi, saj ga dobimo prav s tem, če izraz "ni resničen, če je dodan navedbi samega sebe" dodamo samemu sebi. Obenem si odreka resničnost, torej dobimo primer *lažnivca*. Tedaj moramo opustiti tudi tako preprosto operacijo, kot je preprosto, čisto znakovno dodajanje nekega izraza samemu sebi. Moramo jo zavreči kot splošni postopek za oblikovanje stavkov, ki izrekajo propozicije. Lahko bi našli še kaj podobnih operacij, ki vse po vrsti vsebujejo neke vrste samonanašanje. Pravimo jim "diagonalizacije" ali "diagonalizacijski operatorji" (zaradi določenih podobnosti s Cantorjevo operacijo diagonalizacije v njegovem dokazu o neštevnosti množice realnih števil). Po drugi strani pa se vsemu temu lahko izognemo s tem, če sprejmemo blažji predpis, namreč, da se izognemo le *govoru o diagonalizacijah* in uvajanju diagonalizacijskih operatorjev v sistem T, ne pa tudi *rezultatom* diagonalizacij. V našem primeru s samovstavitvijo torej dopustimo vse posamezne rezultate samovstavitve, ne pa tudi stavkov o samovstavitvi.

Pokažimo to na primeru samovstavitve, na primeru stavka "Trava je zelena". Pri tem stavke tipa "Drži samovstavitev ..." prevedemo v stavke, ki so rezultat navedene samovstavitve, tako da izgine govor o samovstavitvi. Najprej smo imeli stavek "Drži samovstavitev stavka <trava je zelena>", a to pomeni stavek "< trava je zelena> je zelena", ki je očitno neresničen. Nato smo imeli stavek "Ni res, da drži samovstavitev stavka <trava je zelena>" oz. "ne: <trava je zelena> je zelena" oz. "<trava je zelena> ni zelena", ki je očitno resničen stavek.

Na levi strani bom pisal izvorne stavke v operatorski obliki, na desni njihove "prevode" v razviti obliki:

1a Trava je zelena	1b Trava je zelena
2a *SV*<trava je zelena>	2b <trava je zelena> je zelena
3a –*TSV*<trava je zelena>	3b ni res: <trava je zelena> je zelena ≡ <trava je zelena> ni zelena (po aksiomu 3. in 4.)
4a –*TSV*<–*TSV*<trava je zelena>>	4b ni res: <<trava je zelena>ni zelena> ni zelena ≡ <<trava je zelena> ni zelena> je zelena
5a Toda *SV*<–*TSV*<trava je zelena>> je enako 4a –*TSV*<–*TSV*<trava je zelena>>, od koder izhaja *lažnivec*.	5b res je: <<trava je zelena> ni zelena> ni zelena ≡ <<trava je zelena> ni zelena> ni zelena, vendar to ni enako 4b, pač pa njemu nasprotno. *Lažnivca* ni.

Paradoks nastopi le na levi strani, tj. tedaj, če stavke o samovstavitvi zapišemo v operatorski obliki, ne pa v obliki rezultatov teh operacij na konkretnih stavkih. Do paradoksa pride, kadar izraz "drži samovstavitev ..." jemljemo kot smiseln predikat stavka oz., bolje, kot smiseln del predikata stavka. Stavek "drži samovstavitev stavka <trava je zelena>" tako rezultira v stavek "<trava je zelena> je zelena" in tu ni več nobene "samovstavitve" kot predikata propozicije. Očitno je, da zamenjava stavka "ne: <<trava je zelena> ni zelena> ni zelena" z operaterskim stavkom "ni res, da drži samovstavitev stavka <ne drži samovstavitev stavka <trava je zelena>>" ni ustrezna. Že operatorski stavek "Drži samovstavitev stavka <*p*>" ne karakterizira ustrezno stavka *p(p)*, ki ga dobimo, če predikat propozicije *p* pripišemo tej propoziciji sami. Operaterski stavek namreč le ugotavlja, da samovstavitev stavka <*p*> drži, te samovstavitve pa ne navede, medtem ko stavek *p(p)* izraža stavek, ki nastane s to samovstavitvijo. Razlika je na videz majhna, a očitno dovolj velika, da privede do gornjega zapleta, ko na eni strani pridemo v paradoks, na drugi pa ne.

Nikakor pa ne vidim težav v samem operatorju *T*. Ne vidim razloga, da bi zgolj z njim zašli v paradoks, če se držimo seveda podanih omejitev (ne dopustimo stavkov samonanašanja in operatorja samovstavitve). To pomeni, da v našem sistemu ne sme nastopati nov operator *SV* poleg *T*, pač pa lahko mirno nastopajo učinki (rezultati) delovanja tega operatorja na posamezne stavke. Zdi se čudno, a ni, kajti operator *SV* je dejansko nov v sistemu in zanj bi morali posebej navesti aksiome, ki ga povezujejo s *T* itd., ne pa, da ga "na tiho" vtihotapimo v sistem.

Domnevam, da podobno velja tudi pri drugih diagonalizacijskih operatorjih. V Quinovem primeru ne bi smeli vzeti v obzir izraza "ni resničen, če je dodan k navedbi samega sebe", kajti v tem izrazu govorimo o *operaciji* dodajanja k navedbi samega sebe in potem, ko ta izraz res dodamo k navedbi tega izraza samega, ugotovimo, da smo izvršili prav to operacijo. Hkrati govorimo o operaciji in jo tudi izvedemo. Mislim, da tu leži (vsaj ena) kleč, ki vodi v paradoks. Quinovega postopka seveda ne moremo navesti, če bi upoštevali zgolj *rezultate* pripenjanja določenega izraza k njegovi navedbi. Vprašanje, ki se mi zastavlja in nanj še nimam odgovora, je, ali s tem res preprečimo vse možnosti za nastop *lažnivca* in podobnih paradoksov.

Če bi dokazali, da že iz elementarne konstrukcije dopustnih formul v T izhaja, da pridemo do diagonalizacijskih stavkov, bi sledilo, da operator *T* ne ustreza povsem pojmu resnice. To dejansko izhaja iz Tarskega izreka o nedefinibilnosti resnice (natančneje, o nedefinibilnosti množice vseh resničnih stavkov v vsakem logičnem sistemu, ki lahko zajame elementarno aritmetiko). Obstajajo morda stavki p, ki bi v vsaki možni situaciji (in ob vsakem možnem ovrednotenju individualnih spremenljivk) dobili vrednost *R*, vendar pa v našem sistemu ni izpeljivo niti *p* niti *Tp*. To velja celo za sisteme, kjer bi imeli zgolj nujno resnične stavke. Tak primer imamo v matematiki oz. v aritmetiki, kajti vsi pravilno formulirani stavki aritmetike so bodisi nujni bodisi nemogoči (protislovni), vendar – po Gödlovem izreku o nepopolnosti – iz nobenega aksiomatskega sistema aritmetike ne moremo izpeljati vseh resničnih oz. nujnih stavkov aritmetike. Vendar je Gödlov dokaz nepopolnosti spet vezan na posebno operacijo diagonalizacije ob pomoči t. i. *Gödlove kode*.

V vsakem jeziku, ki dopušča formulacijo aritmetike, lahko zakodiramo samovstavitev s posebnim operatorjem, ki mu določimo tudi ustrezno kodo, t. i. Gödlovo število. Samovstavitev kakega aritmetičnega stavka bi bil stavek, ki ga dobimo, če na vsa mesta, kjer v tem stavku nastopa določen argument, vstavimo številnik, ki ustreza Gödlovem številu stavka. Gödlovo število tako nastalega stavka bi ustrezalo rezultatu samovstavitve prvotnega stavka. Ta operacija bi bila aritmetično povsem definibilna oz. odločljiva.[5]

Toda tudi, če bi po tej poti prišli do *lažnivca* oz. do dokaza, da množico resničnih stavkov ne moremo opisati z nobenim aritmetičnim predikatom, to še ne pomeni, da ni možen operatorski pristop k pojmu resnice. Seveda moramo strogo razlikovali med *operatorjem* diagonalizacije *D* (v našem primeru je to operator samovstavitve) in *rezultati diagonalizacije* brez njene omembe. Natančno vzeto, je torej le sistem *formalna aritmetika + sistem T + operator D* tisti, ki privede do lažnivca, ne pa sistem *formalna aritmetika + sistem T*.

Na tem mestu zaradi obsežnosti opuščam predstavitev možne semantike za sistem T. Naj navedem, da bi tudi tu lahko uporabili semantiko možnih svetov, posebej prilagojeno za sistem T.[6] Naj navedem (brez dokaza), da potrebujemo semantiko, kjer poleg množice možnih svetov potrebujemo še poseben možni svet, ki ga imenujemo "aktualni svet" (to je tisti, kjer so resnične vse in le tiste elementarne propozicije, ki so resnične tudi v dejanskem svetu). Naj bo *E* množica elementarnih propozicij, *R*, *w* naj bo poljubni možni svet, *W* naj bo množica vseh možnih svetov, E_w množica propozicij, ki držijo v svetu w, *w** aktualni svet. Posebnost te semantike je, da s pomočjo aktualnega sveta določimo relacijo "dostopnosti" med svetovi (svet *w'* je dostopen iz sveta *w*[namreč *w'* je dostopen iz w, čče je presek množic E_w in E_w. enak preseku E_w in E_w.. Naj dalje *R* označuje resničnostno vrednost "resnica" v metajeziku. Sprejmimo naslednje osnovne semantične (resničnostne) pogoje za formule sistema T:

[5] Več o tem postopku si lahko bralec prebere v Bromand (2001) in Prijatelj (1994).

[6] Semantika možnih svetov dejansko tu niti ni potrebna, kajti za vse sisteme, ki so vsaj tako močni kot SS sistem modalne logike, zadošča že običajna semantika za predikatno logiko prvega reda (zahvaljujem se Matthiasu Vargi v. Kibedu za to pripombo).

1. Za vsako elementarno propozicijo e iz E in svet w iz W velja: e ima vrednost R v situaciji w, čče e sodi v E_w in v E_{w^*}.

2. Za vsako propozicionalno formulo φ velja: $\sim\varphi$ ima vrednost R v w iz W, čče φ nima vrednosti R.

3. Za poljubni propozicionalni formuli φ in ψ velja: formula $\varphi \wedge \psi$ ima vrednost R v w iz W, čče ima φ vrednost R v w in ima ψ vrednost R v w.

4. Semantične vrednost za druge propozicionalne formule z drugimi propozicionalnimi vezniki (disjunkcijo ($\vee$), implikacijo ($\supset$), ekvivalenco ($\equiv$)) uvedemo skozi standardno definicije teh veznikov ob pomoči negacije ($\sim$) in konjunkcije ($\wedge$). Tega tu ne bom podajal.

5. Formula $(\forall x)(Fx)$ ima vrednost R v svetu w, čče za vsako ovrednotenje individualnih spremenljivk $x, y, z, ...$, takšno, ki se razlikuje kvečjemu za ovrednotenje spremenljivke x, velja, da ima formula Fy v w vrednost R.

6. Za vsako formulo φ velja: $T\varphi$ ima vrednost R v w, čče za vsak svet w', za katerega velja, da je $E_w \cap E_{w^*} = E_{w'} \cap E_{w^*}$, drži, da ima φ vrednost R v w'.

   Razmeroma lahko dokažemo zdravost našega sistema glede na te pogoje, tj. vse izpeljive formule v T so tudi splošno veljavne (resnične pri vseh možnih ovrednotenjih svetov in vseh možnih ovrednotenjih individualnih spremenljivk), dokaz semantične popolnosti (tj. da so vse splošno veljavne formule tudi izpeljive iz T) pa se lahko ravna po standardnem henkinovskem postopku dokaza (npr. Chellas, 1980).

   Sistem operatorja T je logično vzeto redundanten, podobno kot je redundantna ekvivalenčna shema resnice. Vse teze tipa Tp, ki jih izpeljemo iz sistema T, dobimo tudi iz PL1, če le namesto Tp pišemo p (to nam omogoča aksiom 3), pa tudi obratno, vse teze p, ki jih lahko izpeljemo iz PL1, izpeljemo lahko tudi iz T, če le namesto p pišemo Tp (a to lahko prav tako storimo zaradi aksioma 3). Kljub temu sistem ni povsem redundanten, kajti dejansko nam "pove" naslednje: ($Tp \equiv$ p) čče je p propozicija. To pomeni, da nam "omejuje" stavčne izraze na tiste, ki so izrazi propozicij. Če bi hoteli imeti soroden operatorski sistem za poljubne stavke, potem bi se morali odreči aksioma 3 in kot aksiom dopustiti zgolj implikacijo $Tp \supset p$, to pa bi pomenilo, da bi dobili natanko sistem SS.[7]

SOME FORMS OF THE SKEPSIS ABOUT TRUTH

I'm stressing some key thoughts from my book "Attainability of Truth" (2004) and add some new thoughts. I give some reasons for the skepsis about truth or about

[7] Tudi za zadnji odstavek in za njegove prijazne komentarje prve verzije tega sestavka se zahvaljujem Matthiasu Vargi v. Kibedu.

the attainability of truth, and I reject them. We can attain truth (on empirični reality) but we do not have any sure knowledge about that. We could have only some rational bets on truth. Finally I odd the hypothesis on truth as a *reduced modal operator* of propositions. The danger of the liar paradox is evaded by the distinction between the truth-operator in the object language and the semantical predicate of truth in the metalanguage, and by the refusal of the self-insertion operator for statements (but the results of self-insertions are allowed as the expressions of propositions).

Keywords: truth, T-schema, truth-measure, attainability of truth, truth operator.

Literatura

Bromand, J. (2001). *Philosophie der semantischen Paradoxien*. Padeborn: Mentis Verlag.

Chellas, B. F. (1980). *Modal Logic. An Introduction*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Davidson, D. (1987). "Resnica in pomen". V Davidson, D., *Raziskave o resnici in interpretaciji*, Ljubljana: SH.

Dummet, M. (1993). "Realism". V Dummet, M., *The Seas of Language*, Oxford: Clarendon Press.

Dummet, M. (1999). "Resnica". *Analiza*, 3-4, str.

Frege, G. (1966). "Der Gedanke". V Frege, G., *Logische Untersuchungen*, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.

Kirkham, R. L (2001). *Theories of Truth. A Critical Introduction*. Cambridge, Mass.: MIT.

Ness, A. (1980). "Kann man Wissen erreichen?" V Skirbekk, G. (ur.), *Wahrheitstheorien*, Frankfurt/M: Suhrkamp.

Prijatelj, N. (1994). *Osnove matematične logike 3*. Ljubljana: DMFA.

Quine, W.v.O. (1990). *Pursuit of Truth*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

Soames, S. (1999). *Understanding Truth*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Smullyan, R.M. (1969). "Languages in Which Self Reference Is Possible". V Hintikka, J., *The Philosophy of Mathematics*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Šuster, D. (1997). *Simbolna logika*. Maribor: Pedagoška fakulteta.

Ule, A. (2002). "Paradoks lažnivca – morda neresničen". *Analiza*, 4, str. 3-23.

Ule, A. (2004). *Dosegljivost resnice*. Ljubljana: ZIFF.

Uršič, M. (1987). *Matrice logosa*. Ljubljana: DZS.

Danilo Šuster
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

SKEPTICIZEM IN PRENOS VEDNOSTI*

V svoji knjigi *Dosegljivost resnice* Ule kritizira skeptični argument, ki temelji na načelu šibkega prenosa vednosti: za vsak S velja-, če S ve, da *p*, in S iz svojega prepričanja, da *p*, izpelje svoje prepričanje, da *q*, ter je zaradi te izpeljave prepričan, da *q*, potem S ve, da *q*. Po Uletovem mnenju to načelo: (i) ne ogroža latentnega (implicitnega) znanja; (ii) omogoča sklepe o posedovanju nerelevantnega znanja, zato bi morali načelo omejiti na primere relevantnih propozicij. Problem z (i) je, da Ule na nekaterih mestih trdi, da je *ŠNPV* implicitno veljavno in zato *implicitno* ničesar ne vemo. Problem z (ii) pa je, da prav vsako logično načelo omogoča izpeljavo nerelevantnih sklepov. Ule mora pokazati, da je izpeljava, ki jo uporablja skeptik v svojem argumentu, nerelevantna in ne ogroža vednosti. S primerjavo različnih pristopov do pojma relevance (Stine, Dretske) opozorim na problematičnost Uletove končne rešitve problema skepticizma.

Ključne besede: skepticizem, načelo šibkega prenosa vednosti, latentno znanje, implicitno védenje, relevanca, Dretske.

1.

> Pred leti je na Radiu Študent oddajo kulturi uvajal moški glas, ki je najprej v zadregi ponavljal: “Kultura je .... kultura je kultura je ... kultura je ...” in na koncu olajšano pribil “kultura!” Poslušalec je prve ponovitve dojel kot zadrego, glas okleva, ne ve, kako opredeliti tak gromozanski pojem, pri četrti, peti ali šesti ponovitvi pa se je zaradi ponavljanja premor enostavno zlil z naslednjo besedo, omahovanje je izginilo in zaslišala se je samozavestna, toda prazna trditev “Kultura je kultura!”, s katero se je oddaja potem zares začela. Tudi filozofska modrost se velikokrat izteče v spoznanju, da lahko o velikih “filozofskih” pojmih izrekamo le navidez najbolj prazne trditve. “Govoriti namreč, da bivajoče ne biva ali pa, da ne-bivajoče biva, je zmota, govoriti pa, da bivajoče biva in ne-bivajoče ne biva, je resnica ...” pravi Aristotel (Metafizika, 1011b). Ali, poenostavljeno (Ule, 2004a, 50): “Sodba je resnična natanko tedaj, če je tako, kot govori.” Ko se prebijemo čez dobrih tristo strani monografije, v kateri je veliko trdega in

* Članek je predelan in razširjen prispevek iz razprave (SFD, Ljubljana 10. 2. 2005) o knjigi Andreja Uleta *Dosegljivost resnice*, Ljubljana: ZIFF, 2004.

žlahtnega filozofskega dela, se lahko vprašamo, ali je o resnici "v zadnji instanci" sploh mogoče reči kaj več od tavtološkega "Resnica je ... resnica".

Resnica je pojem, ki ga lahko preučujemo z vidika logike, ki je za Fregeja znanost o resnici, z vidika ontologije (resnična propozicija govori nekaj o svetu) ali epistemologije. Naslov Uletove knjige. *Dosegljivost resnice*, kaže, da je v knjigi osnovna spoznavnoteoretska tematika. Navezuje se na raznolike izvore skepse, ki dvomi v spoznavno dosegljivost in smisel resnice. V tem sestavku se bom tako osredotočil na Uletovo obravnavo skepticizma in nadaljeval najino razpravo o skeptičnem argumentu in logičnih načelih, ki jih uporablja skeptik v svojem dokazovanju, da nič ne vemo, torej da je tudi resnica v načelu nedosegljiva (prim. Šuster, 2001). Ule je spreminjal in dopolnjeval svoja stališča, tako bom kritično analiziral Uletov najnovejši prispevek v razpravi o skepticizmu, predvsem njegovo izvirno uvedbo pojmov latentnega in implicitnega vedenja. Problematika pa se mi zdi zanimiva tudi z vidika logike in filozofije logike: kdaj je neko logično načelo veljavno, kdaj je uporabno, kdaj so izpeljave smiselne in od česa je odvisna prepričevalna moč logičnega načela v argumentaciji.

2.

Skeptik glede vednosti trdi, da nihče nič ne ve, skeptik glede upravičenosti pa zanika obstoj upravičenih prepričanj. Seveda, če iz tega, da nekaj vem, sledi, da je moje prepričanje upravičeno, potem iz skepticizma glede upravičenosti takoj sledi skepticizem glede vednosti. Skeptik trdi, da upravičenje, da *p* (kjer je *p* poljubna propozicija), zahteva dvoje: (i) imeti moramo razloge za sprejetje p; (ii) razlogi morajo biti takšni, da so razločevalni – *p* mora biti bolj verjeten kot katerakoli alternativa k p (če je resnična alternativa, potem *p* ni). Znameniti *argument iz regresa* dokazuje, da nikdar nimamo ustreznih razlogov za *p*. *Kartezijanski argument* pa dokazuje, da razlogi nikdar niso razločevalni.

Če priznamo Descartesu, da obstaja sfera "notranjih" resnic tipa "jaz mislim", ki je onstran dvoma, potem radikalni skeptik postavlja pod vprašaj resnico vseh trditev o zunanjem svetu, do katerih dospemo na osnovi čutil. Vedno obstaja možnost prevare. Zdi se mi, da je prizor goloba na drevesu pred mano resničen, toda kaj mi zagotavlja, da ne sanjam ali da me ne vara zli demon ali da nisem v *Matrici?* Moje doživljanje sveta je popolnoma enako v primerih, ko "gre zares" in ko gre za prevaro, ko je resnična radikalna skeptična hipoteza (*SH)*. Kartezijanski argument za skepticizem ima naslednjo splošno obliko:

> Za poljubno trditev *p* o zunanjem svetu velja: mogoče je, da *ne-p*, čeprav imam najboljšo možno evidenco za *p*. Razlogi za *p* ne razločijo *p* od alternativnih scenarijev, ki jih opisuje *SH*. Torej, ne vem, da *p*.

Skeptik nas najprej opozori na možnost, da je *SH* resnična, ki jo predstavi na različne načine – *SH* ni izključena; *SH* je odprta; *SH* je mogoče resnična ... Najboljša evidenca za poljubno prepričanje o zunanjem svetu *p* je združljiva s *SH* (da sanjam; da me vara zli demon, da sem v Matrici ...). Toda resnica *SH*

spodkoplje resnico *p*, zato nikdar ne vemo, da *p*. Ali, bolj shematsko:

> (P_1) Ne vem, da *ne-SH*. (P_2) Če ne vem, da *ne-SH*, potem ne vem, da *p*. (C) Torej, ne vem, da *p*.

Druga premisa po obratu trdi *prenos* vednosti (*PV*): "Če vem, da *p*, potem vem, da *ne-SH."* Razlog za *PV* v skeptičnem argumentu je naslednje sklepanje:

> Iz resnice *p* logično sledi, da je *SH* neresnična. Oseba S ve, da je v primeru, ko je *p* resnično, *SH* neresnična. Torej, če S ve, da je *p* resnično, potem S ve, da je *SH* neresnična.

No, lahko se zgodi, da oseba S ve, da *q* sledi iz *p*, vendar tega ne izpelje, nekako ne "sestavi" svoje evidence. Toda za skeptikov argument zadošča že naslednja, šibka verzija prenosa vednosti (*ŠNPV* v Ule, 2004a: 286):

> "Za vsak S velja: če S ve, da *p*, in S iz svojega prepričanja, da *p*, izpelje svoje prepričanje, da *q*, ter je zaradi te izpeljave prepričan, da *q*, potem: če S ve, da *p*, potem *S* ve, da *q."*

Ali v primeru skeptičnega argumenta:

> "Če S ve, da *p*, in S izpelje *ne-SH* iz svojega prepričanja, da p, in je S prepričan v *ne-SH* zaradi te izpeljave, potem S ve, da *ne-SH."* (Sosa, 1988: 154)

Običajno pa iz tega, da vemo, da je neka trditev o zunanjem svetu resnična, brez težav izpeljemo, da nismo žrtev najslabšega možnega skeptičnega scenarija. Skeptikov argument se zdaj glasi (prim. Sosa, 1988: 153- 158):

1. Recimo, da S ve, da *p*. [*p* je poljubna trditev o zunanjem svetu]
2. S izpelje, da *ne-SH* iz svojega prepričanja, da p, in je zaradi te izpeljave prepričan, da *ne-SH*.

   Torej,
3. S ve, da *ne-SH*.

   Toda,
4. S ne ve, da *ne-SH*. [možnost resnice *SH* je vedno odprta!]

   Torej,
5. S ve, da *ne-SH*, in S ne ve, da *ne-SH*.

   (5) je protislovje, ki po načelu *reductio* zahteva, da zavrnemo začetno predpostavko (1). Za poljubno trditev o zunanjem svetu potem velja:
6. S ne ve, da *p*.

Ule skuša pokazati, da načelo *ŠNPV* vendarle ne vodi do radikalnih skeptičnih sklepov. Kolikor lahko razberem, njegova obramba védenja temelji na dveh tezah:

(1) *ŠNPV* ne ogroža celotnega področja vednosti. Zato je načelo prešibko za

radikalni skepticizem.

(2) *ŠNPV* omogoča izpeljavo nerelevantnih sklepov. Tudi izpeljava, ki jo uporablja skeptik v svojem argumentu, je nerelevantna in zato ne ogroža vednosti.

Zdi se mi, da je prva teza v nasprotju s stališčem, da je načelo *ŠNPV* implicitno veljavno in *implicitno* ničesar ne vemo. Problem z drugo tezo pa je, da prav vsako logično načelo omogoča izpeljavo nerelevantnih sklepov. Ule mora na nek nekrožen način pokazati, da je izpeljava, ki jo uporablja skeptik v svojem argumentu, nerelevantna in ne ogroža vednosti.

3.

Načelo *ŠNPV* po Uletu ne ogroža celotnega področja vednosti, ampak velja le za tiste empirične propozicije, o katerih *S dejansko, eksplicitno razmišlja*. Argumenta ne moremo izpeljati za takšno propozicijo, ki sploh ni bila predmet subjektovega razmišljanja o skeptični nevarnosti. To so npr. propozicije, ki so del subjektovega latentnega znanja, ki ostajajo v ozadju kognitivnih dejavnosti subjekta, uokvirjajo njegovo postavljanje vprašanj in iskanje odgovorov, reševanje problemov ipd. (Ule, 2004a: 287). Pa še v primeru eksplicitega znanja naj bi veljalo, da S lahko mirno ostaja pri svojem prepričanju, da *p*, in ne izpelje od tod prepričanja, da *ne-SH*. Dejansko tako tudi običajno ravnamo v vsakdanjem življenju – zaupamo svojim čutilom v prepričanju, da so stvari okrog nas vsaj v grobem takšne, kot nam kažejo naša čutila, in se pri tem niti najmanj ne oziramo na morebitne skeptične možnosti (Ule, 2001b: 44).

Kako naj razumemo pojem latentnega znanja? Ali s tem Ule nasproti skeptiku ne predpostavlja, kar bi šele moral dokazati – da obstaja latentno znanje, ki je imuno na skeptikove ugovore? Od kod nam *zaupanje*, se bo vprašal skeptik, da ima tisto, kar sodi v implicitno znanje, pečat spoznavne neoporečnosti? Latentno znanje je kot Kantova stvar po sebi – o njem ne moremo nič vedeti, a ga moramo privzeti kot garanta vseh spoznavno-teoretskih podvzetij. Če pa privzamemo, da je latentno znanje zanesljivo, zakaj ne bi tega privzeli tudi na ravni eksplicitnega?

V navezavi na poznega Wittgensteina nekaj sodobnih epistemologov govori o propozicijah, ki so kot tečaji na vratih [*hinge propositions*], ali tistih, do katerih smo upravičeni [*entitlements"*] – to so nosilne propozicije znotraj dane jezikovne igre, ki jih moramo privzeti, saj so predpogoj smiselnega razmišljanja in življenja. To stališče lahko razumemo kot *zanikanje* načela *PV*. Andrej, recimo, ve, da je pred njim golob na drevesu. Ve pa tudi, da če je pred njim golob na drevesu, potem ni res, da zgolj sanja, da je pred njim golob na drevesu. Toda v kontekstu te posebne jezikovne igre (recimo razmišljanja o tem, kam bi s starim kruhom – morda bi kazalo z njim nahraniti ptice?) ne more trditi, da ve, da ne sanja. To sicer *privzema* kot dano, ne more pa reči, da to ve. Gre za osnovo védenja o drevesih in pticah, ki pa morda izgubi ta status v kaki drugi jezikovni igri.

Ampak latentno, implicitno znanje se zdi drugačno od Wittgensteinovih nosilnih propozicij, saj je na področju implicitnega znanja načelo *ŠNPV* za Uleta veljavno

(Ule, 2001b: 47, op. 3)! Implicitno prepričanje ali implicitno znanje je teoretsko gledano logično "vsevedno", zato za vsako propozicijo o zunanjem svetu – implicitno – velja, da morda ne vemo, da je resnična. A to ne pomeni, da eksplicitno in dejansko ne vemo ali ne moremo vedeti. Kako naj to uskladimo s tezo, da argument vsaj neposredno ne ogroža vsega znanja, temveč le tisti del eksplicitnega znanja, ki ga subjekt sooči z nevarnostjo skepticizma? Po eni strani je *ŠNPV* implicitno veljavno in *implicitno* ničesar ne vemo (o zunanjem svetu), kajti tam lahko vedno izvedemo sklep o neznanju. Ta sklep pa se zdi v nasprotju z glavno protiskeptično trditvijo v knjigi, da latentnega znanja ne ogroža skeptični argument, saj je načelo *ŠNPV* veljavno in ogroža *samo* propozicije, ki so predmet eksplicitnega razmišljanja (Ule, 2004a: 287).

Najbrž gre za razvoj in dopolnilo Uletovih stališč, zato se bomo k problemu veljavnosti načela prenosa vednosti še vrnili. V najnovejšem članku (Ule, 2004b: 14-15) Ule ugotavlja, da v vsakdanjem življenju *SH* ni resen predmet razprave, ampak nastopa zgolj na implicitni ravni. Samo če bi skeptično hipotezo eksplicirali, bi ogrozila naše vedenje. Ule zdaj tudi pojasni razliko med svojo rešitvijo in Wittgensteinovim pristopom. Omenil sem, da pri Wittgensteinu ne moremo reči, da S ve, da *ne-SH*. No, Ule pravi, da pri Wittgensteinu ne moremo reči *niti* da vemo *niti* da ne vemo, da *ne-SH*, saj nimamo in ne potrebujemo smiselnih argumentov ne za in ne proti *SH*. Ule pa v svoji lastni rešitvi dopušča, da celo v vsakdanjih kontekstih *ne* vemo, da *ne-SH*, toda ta nevednost je implicitna in ne ogroža empirične vednosti, dokler *SH* ni eksplicirana in prepoznana v argumentirani razpravi kot relevantna alternativa. A kaj to pomeni za problem veljavnosti *ŠNPV?*

O tem bom razpravljal v naslednjem razdelku. Pojmi implicitno, eksplicitno, latentno, relevantno in njihov medsebojni odnos kličejo po natančnejši opredelitvi, česar se zaveda tudi Ule. Dodatni zaplete prinaša kontekstualizem: v nekaterih kontekstih je *SH* relevantna in takrat ne vemo, da *ne- SH*, v drugih je *SH* irelevantna in takrat vemo, da *ne-SH*. Razpravi o kontekstualizmu se bom skušal v tem sestavku izogniti in se bom osredotočil na problem relevance *SH* in Uletovo izboljšavo stališč iz knjige.

4.

Ule skuša zmanjšati dramatičnost skeptičnega sklepa na dva načina: (i) s sklicevanjem na dejansko epistemološko sklepalno prakso; (ii) z opozorilom na irelevantnost sklepa. Tako ugotavlja:

> "Argument tako, kot je postavljen, dokazuje, da lahko za vsako predpostavko o tem, da kaj vemo (oz., da S ve, da *p)* izpeljemo, da tega ne vemo (oz., da S ne ve, da *p)*, v kolikor S iz *p* izpelje, da *ne-SH* (tj., da skeptična hipoteza o demonu ne drži). Druga premisa argumenta 'S izpelje, da *ne-SH* iz svojega prepričanja, da *p*, in je zaradi te izpeljave prepričan, da *ne-SH'* namreč izrecno zahteva, da S izpelje, da *ne-SH*, iz svojega prepričanja, da *p*. Toda S lahko mirno ostaja pri svojem prepričanju, da *p*, in ne izpelje od tod prepričanja, da *ne-SH*. Dejansko

> tako tudi po večini ravnamo v vsakdanjem svetu. Izjema je npr. tedaj, ko nas k nadaljnjim premislekom pripelje skeptik, ko nas opozori na neprevprašane meje epistemskega konteksta zaznavnih prepričanj." (Ule, 2001b: 44)

Mislim pa, da moramo ločiti *normativni* problem veljavnosti sklepanj od naše dejanske sklepalne prakse. Dejstvo, da dejansko ne izpeljujemo kar naprej novega znanja iz starega, je psihološko, deskriptivno dejstvo – verjetno bi znoreli, če bi to kar naprej počeli! Dejstvo, da le malo ljudi prehodi vse korake Godlovega dokaza o nepopolnosti aritmetike, ne zmanjša teže sklepa: aritmetika je zares nepopolna! In to bi moral priznati vsakdo, ki bi razmislil o pojmih, ki nastopajo v dokazu, in načelih sklepanja, na katerih dokaz temelji. Podobno trdi skeptik – vsakdo, ki razmisli o pojmu védenja in upravičenja in je eksplicitno soočen s premisami skeptičnega dokaza, bo po logičnem načelu prenosa vednosti upravičen v izpeljavi skeptičnega sklepa. Dejstvo, da le malo ljudi to zares stori, ne zmanjša teže sklepa.

Nekateri filozofi zares menijo, da lahko protiprimere logičnemu načelu utemeljijo na psiholoških značilnostih tistih, ki sklepajo. J. M. Fischer (Fischer, 1994: 35) tako opozarja na t. i. epistemsko "lahkomiselnost", ko vem (in sem prepričan), da *p*, in vem (in sem prepričan), da "če *p*, potem *q*", vendar teh dveh prepričanj ne sestavim skupaj in zato nisem prepričan, da *q*. Moja prepričanja niso popolnoma integrirana, čeprav imam razlog za sklep, ga ne izpeljem. Fischer trdi, da se v tem primeru "zdi, da načelo ne drži", da je načelo "problematično". Ampak dejstvo, da sklepa dejansko ne izvedemo, ne more biti ugovor *veljavnosti* načela, po katerem sklep sledi! Celo Fischer pa se strinja, da je naslednje načelo (v bistvu različica *ŠNPV)* veljavno:

> "Če S ve, da *p*, in ve, da *p* implicira *ne-SH*, in izpelje *ne-SH* kot rezultat prepričanj, da *p* in če *p*, potem *ne-SH*, potem S ve, da *ne-SH."* (Fischer, 1994: 36)

V tem primeru je S eksplicitno soočen s premisami skeptičnega argumenta. Pomislimo, kaj bi bil protiprimer:

> S ve, da *p*, in ve, da *p* implicira *ne-SH*, in izpelje *ne-SH* kot rezultat prepričanja, da *p*, in prepričanja "če *p*, potem *ne-SH"*, in vendar S *ne* ve, da *ne-SH*.

Strinjamo se lahko s skeptikom, da je takšen S za nas nerazumljiv, saj ne deli osnovnih predpostavk logičnega razmišljanja. Spomnimo se, kako Ule blokira argument: "S lahko mirno ostaja pri svojem prepričanju, da *p*, in ne izpelje od tod prepričanja, da *ne-SH."* V tem primeru seveda sploh ne gre za *protiprimer* načelu *ŠNPV*, ker smo se ustavili že na začetku: ena od premis ni resnična. In zakaj ni resnična, zakaj S ne izpelje prepričanja, da *ne-SH?* Morda gre za epistemsko lahkomiselnost in sklepalno lenobo. Skeptik lahko na to neprizadeto odgovori, da tako kot na sodišču tudi v epistemologiji nevednost ni izgovor, vednost pa ne posledica pozabljivosti. Tehtnejši pa je drugi možni razlog: skeptična hipoteza sploh ni relevantna in izpeljava njenega zanikanja nima pravega smisla.

V dolgi opombi v knjigi, ki povzema prejšnji članek (Ule, 2001b) Ule ugotavlja, da *ŠNPV* omogoča izpeljavo nesprejemljivih (nerelevantnih) sklepov:

> "To pravilo namreč omogoča sklepe o posedovanju vseh vrst povsem nerelevantnega znanja, npr. o vsem, kar mi v tem trenutku slučajno pade na um. če vidim mačko na predpražniku in čisto slučajno pomislim, da je tudi njen rep na predpražniku, in sem zaradi tega prepričan, da je njen rep na predpražniku, potem tudi vem, da je njen rep na predpražniku. A še na mnogo stvari v zvezi z mačko na predpražniku bi lahko čisto slučajno pomislil in že bi imel tudi znanje o tem. To se zdi nekoliko preveč slučajni način zbiranja znanja (gl. Ule, 2001b). Želeli bi, da bi 'imeli' znanje le o res relevantnih stvareh, ne o trenutnih značilnostih, ki jih implicirajo dani dogodki. To pomeni, da bi morali pravilo o prenosu znanja še bolj omejiti, tako da bi se nanašalo le na relevantne sklepe. To pa bi bilo za skeptika še bolj usodno, saj se le težko kdaj primeri, da so nam vsi skeptični pomisleki *relevantni*. Celo tedaj, če kdaj pomislimo na skeptično grožnjo, na možnost, da se pravkar varamo v svojih najbolj trdnih prepričanjih, je to največkrat igra s fantazijo. Le v kakšnih zanesenih filozofskih seminarjih se zgodi, da se resno pogovarjamo o skeptični grožnji in na tej podlagi podvomimo v svoje znanje" (Ule, 2004a: 287, op. 184)

Ni povsem jasno, kaj ugotovitev, da *ŠNPV* omogoča izpeljavo nerelevantnih sklepov, pomeni za problem skepticizma. *Vsako* klasično logično načelo omogoča izpeljavo nerelevantnih sklepov, celo elementarno konjunktivno sestavljanje tipa "Vem, da *p*" in "Vem, da *q*", torej "Vem, da *p* in *q*". Če vem, da so Nemci izgubili bitko pri Stalingradu, in vem, da je dne 5. 5. 2005 Olimpija izgubila košarkaško tekmo, potem lahko izpeljem tudi konjunkcijo obeh propozicij, čeprav gre za sklepanje, ki v tem primeru privede do precej nepotrebnega znanja. Mogoče bi res želeli, "da bi imeli znanje le o res relevantnih stvareh", ampak zakaj neki v primeru naše čudne konjunkcije ne gre za "znanje v pravem pomenu"? Večina resnic na tem svetu je popolnoma nezanimivih (pomislimo na podatke v telefonskih imenikih) in to, kar je za nekoga relevantno (kako je ime mački voditeljice priljubljenega zabavne oddaje), je za drugega povsem nesmiseln in obremenjujoč podatek Res je, "striktna zvestoba šibkemu načelu o prenosljivosti znanja nas lahko privede v nasprotje z našo vsakdanjo intuicijo glede znanja". (Ule, 2001b: 49) Ampak to velja za čisto vsako načelo sklepanja! Ali to kakorkoli izniči vlogo sklepanj v epistemologiji? Če smo fundacionalisti, potem iz osnovnih prepričanj *izpeljujemo* vsa ostalo: Če smo koherentisti, potem menimo, da so naša prepričanja med seboj *logično* povezana. Če ne uporabimo sklepanj za razširitev obsega znanja, potem sploh ni jasno, kako lahko kakorkoli povečujemo obseg svojega znanja ali upravičujemo svoja prepričanja.

Mislim, da načelo *ŠNPV* brez težav preživi tudi Uletov ugovor, da nas zvestoba načelu *lahko* vodi, do nerelevantnih sklepov. Pomembnejše pa se mi zdi opozorilo na smiselnost *SH* in relevantnost izpeljave zanikanja *SH v* posebnem primeru skeptičnega argumenta. Dretske (1970) je na osnovi podobnih razmislekov zares predstavil ugovor načelu prenosa vednosti (*PV)*. Dretske

predlaga, da vedenje opredelimo kot evidencialno stanje, v katerem so izločene vse relevantne alternative temu, kar vemo. Torej, S ve, da *p*, samo če je sposoben izločiti vse relevantne alternative p-ju. Zanikanje *SH* pa v večini običajnih primerov vedenja ni relevantna alternativa. Znamenit je naslednji primer:

> Patrik je v živalskem vrtu skupaj s svojim sinkom. Ko prideta do kletke z zebrami, na kateri je tablica "zebra", Patrik pokaže na žival za rešetkami in reče: "To je zebra." Glede na oddaljenost obiskovalcev od kletke pa Patrik ne more razlikovati med pravo zebro in mulo, ki bi jo kdo vešče maskiral tako, da je videti kot prava zebra. In če bi žival zares bila vešče maskirana mula, potem bi Patrik še vedno mislil, da gre za zebro.

Po Dretskeju Patrik ve, da je žival zebra, saj je sposoben izločiti vse *relevantne* in smiselne alternative temu vedenju – da ga vara vid, da so postavili na kletko napačen napis ipd. Ve pa tudi, da če je žival zebra, potem ni maskirana mula – alternativa (zanikanje implikacije) bi bila, da gre za zebro in mulo hkrati, kar seveda lahko takoj izloči. Ampak Patrik *ne* ve, da ne gre za maskirano mulo. Vsa njegova evidenca je združljiva s to *SH*, saj te alternative ne more izločiti, ker ne more razlikovati med pravo zebro in mulo, ki bi jo kdo vešče maskiral tako, da je videti kot prava zebra. In v tem primeru je za Dretskeja možnost maskirane mule zares relevantna alternativa, ki jo moramo izločiti, da bi vedeli, da ne gre za maskirano mulo.

Dretskejev protiprimer prenosu vednosti je sprožil ogromno razprav. Jedro problema je v tem, kaj sploh je relevantna alternativa. Dretske jo opredeli kot alternativo, ki jo oseba, ki ve, da *p*, mora biti sposobna izločiti na osnovi svoje evidence ("that a person must be in a[n] evidential position to exclude (when he knows that *p)")*- Razprava je pokazala, da je relevantna alternativa lahko: (i) tisto, za kar imamo nek razlog, da smo prepričani, da je resnično; (ii) tisto, za kar imamo nek razlog, da smo prepričani, da bi lahko bilo resnično; (iii) tisto, za kar obstaja neka objektivna možnost resnice; (iv) tisto, kar bi lahko bilo resnično.

Če sprejmemo prvo opredelitev, potem Patrik zares ve, da je žival pred njim zebra, saj nima nobenega razloga za domnevo, da je pred njim maskirana mula. Ampak v tem primeru, v nasprotju s tem, kar pravi Dretske, Patrik tudi *ve*, da pred njim ni maskirana mula – saj nima nobenega razloga za resnico domneve, da je pred njim maskirana mula (prim. Stine, 1976). Če ni nobene evidence za to možnost, potem ni razloga, da bi jo morali upoštevati. Torej tu ne gre za protiprimer prenosu vednosti (vem, da *p*, in ne vem, da ne-SH).

Vzemimo, da sprejmemo zadnjo možnost: alternativa je tisto, kar bi lahko bilo resnično. V tem primeru je sklep resničen – Patrik zares ne ve, da pred njim ni maskirana mula, saj ni zmožen izločiti alternative. Toda v tem primeru je tudi prva premisa neresnična: kako lahko Patrik ve, da stoji pred zebro, če pa obstaja možnost, da je pred njim maskirana mula? Torej spet ne gre za protiprimer prenosu vednosti.

Dretske lahko zagovarja neveljavnost načela prenosa vednosti samo, če je zanj alternativa nekaj, za kar imamo nek razlog, da smo prepričani, da bi lahko

resnično, ali pa nekaj, za kar obstaja neka objektivna možnost resnice. In res so za Dretskeja alternative relevantne samo, če predstavljajo objektivne možnosti, ki dejansko obstajajo v dani situaciji.

Mislim, da je za skeptika najboljša možnost ta, da najprej pokaže, da relevantna alternativa ne more biti zgolj tisto, za kar imamo nek razlog, da smo prepričani, da je resnično. V tem primeru bi naš pojem védenja vključeval tudi primere, ki intuitivno ne štejejo kot vedenje. Vzemimo kar standardni "gettierevski" primer:

> Boris ima prijateljico, Jolando, ki že leta in leta vozi avto znamke Renault. Boris zato misli, da Jolanda vozi francoski avto. Ne ve pa, da so Jolandi pred kratkim ukradli njen Renault clio in da je Jolanda zato kupila Peugeot 206, ki je seveda tudi francoski avto. Ali Boris zares ve, da Jolanda vozi francoski avto, ali pa je v to samo prepričan?

Rekli bi, da Boris tega ne ve. Boris pa nima nobenega razloga za prepričanje, da Jolanda ne vozi francoskega avtomobila. In vendar ne ve, da tak avto vozi, saj ne upošteva vseh relevantnih možnosti. Zato moramo med relevantne alternative šteti tudi tisto, kar bi lahko bilo resnično. In skeptik bo skušal dokazati, da je *SH* vedno relevantna.

Ule se s skeptikom ne strinja, saj pravi, da je *SH* "igra fantazije", ki nastopa v "zanesenih filozofskih seminarjih", zato relevantna alternativa za Uleta ne more biti tisto, kar bi zgolj lahko bilo resnično. Težko pa je razbrati, ali se Ule strinja z Dretskejem – načelo prenosa vednosti je *neveljavno* – ali s Stinovo – načelo je sicer veljavno, toda premisa izvornega argumenta je zdaj neresnična: S ve, da *ne-SH*, saj je alternativa *SH* irelevantna, ker S nima nobenega razloga za resnico *SH*. Ule v najnovejšem članku ugotavlja (Ule, 2004b: 14):

> "Druga premisa skeptikovega argumenta (P_2 – 'če ne vem, da *ne-SH*, potem ne vem, da *p'*, op. D. Š.) ni veljavna, ne zato, ker načelo prenosa ne bi bilo veljavno, ampak zato, ker celo implikacija 'če *p*, potem *ne-SH'* ni nujna resnica in ni predmet resnega prepričanja. Zato ne moremo reči, da če vem, da *p*, potem vem, da *ne-SH*. Zato imamo (empirično) vedenje. Ta način razmišljanja zadeva 'triado' P_1, ne-P_2 in ne-C in je tako podoben eksternalizmu (tipa Dretske in Nozick, op. D. Š.)."

Če pustimo ob strani verjetno stilistično nenatančnost (premisa je lahko resnična ali neresnična, ne pa veljavna), potem je težava v tem, da premisa "Če ne vem, da *ne-SH*, potem ne vem, da *p"* ravno *je* oziroma temelji na načelu prenosa vednosti! In če jo zanikamo, potem zanikamo to načelo. Videli pa smo, da Dretske *zanika PV*. Ali je za Uleta načelo *PV* potemtakem veljavno ali ni? Malo kasneje preberemo:

> "Skepticizem lahko zaustavimo samo, če je *SH* implicitna in irelevantna. [...] Če možnost *SH* ekspliciramo, potem je implikacija "če *p*, potem *ne-SH"* nujno veljavna za vsa eksplicitna opazovalna prepričanja *p* in po načelu prenosa dobimo "če S ve, da *p*, potem S ve, da *ne-SH"*. Še vedno pa potrebujemo eksplicitno razpravo o skeptičnem argumentu .... da bi bila *SH* relevantna alternativa in da bi ekspliciral, da ne vemo, da *ne-SH."*

V primeru eksplicitnega vedenja je načelo *PV* za Uleta sicer veljavno, toda rešitev pred skepticizmom vidi v uvedbi ravni implicitnega védenja. V vsakdanjem kontekstu je po Uletovem mnenju skeptična hipoteza irelevantna in implicitna. Prav tako v tem kontekstu implicitno ne vemo, da *ne-SH* (Ule, 2004b: 15). Ko *SH* ekspliciramo – denimo, da razpravljamo o osnovah za svoja empirična prepričanja -, potem, čeprav je *PV* veljavno, kljub temu vemo, da *ne-SH*, saj *SH* še ni relevantna in ne ogroža vednosti, da *p*. Šele kadar *SH* ekspliciramo v okviru relevantne razprave o skeptičnem argumentu, takrat ne vemo, da *ne-SH*, in zaradi veljavnosti *PV* za poljuben *p* sledi, da ne vemo, da *p*.

Kako pa je z veljavnostjo načela *PV* in vednostjo v primeru implicitnega vedenja? Recimo, da je načelo veljavno, kot kažejo nekatera mesta (Ule 2001b: 47, op. 3). Torej: implicitno ne vem, da *ne-SH*, iz česar sledi, da implicitno ne vem, da *p*. Situacija je malo nenavadna: eksplicitno vem, da *p* (saj *SH* ni relevantna alternativa eksplicitnemu vedenju), implicitno pa tega ne vem! Gre za precejšnjo koncesijo skeptiku, ki pravzaprav trdi natanko to: seveda, ti misliš, da veš, ampak v resnici prav ničesar ne veš! In če v resnici ("implicitno") ničesar ne veš, kakšen status ima tvoje t. i. eksplicitno "vedenje"?

Recimo pa, da načelo prenosa vednosti ni veljavno za implicitno vedenje. Torej: implicitno ne vem, da *ne-SH*, in vendar implicitno vem, da *p*. če sledimo Dretskeju, je načelo neveljavno takrat, kadar *SH* ni relevantna alternativa vedenju, da *p*. Spomnimo se, po Dretskeju S ve, da *p*, če je sposoben izločiti vse *relevantne* in smiselne alternative. Ampak kaj pomeni, da S implicitno ve, da p? Da je S implicitno sposoben izločiti vse relevantne alternative? A kaj so relevantne ali irelevantne alternative *implicitnemu* vedenju? Možnosti, da gre za tisto, za kar imamo nek razlog, da smo prepričani, da je resnično, ali za tisto, za kar imamo nek razlog, da smo prepričani, da bi lahko bilo resnično, najbrž takoj odpadeta, saj domnevam, da je posedovanje razlogov smiselno samo za eksplicitno vedenje. Če gre za tisto, kar bi lahko bilo resnično, potem zmaga skeptik: *SH* bi lahko bila resnična, torej je *SH* navsezadnje relevantna tudi za implicitno védenje!

Kot relevantna alternativa ostane še tisto, za kar obstaja v dani situaciji neka objektivna možnost resnice. Torej S implicitno ve, da *p*, če je implicitno sposoben izločiti vse, kar je v dani situaciji objektivno možno. Če ima takšna implicitna sposobnost kak smisel, ne vidim, kaj prinaša razlika implicitno – eksplicitno, saj S tudi eksplicitno ve, da *p*, če je eksplicitno sposoben izločiti vse, kar je v dani situaciji objektivno možno. In skeptik seveda lahko takoj ugovarja: če implicitno ne veš, da *ne-SH*, kako lahko trdiš, da implicitno vseeno veš, da p? Ali ne predpostavljaš tistega, kar bi moral šele dokazati, kot pravi standardni ugovor Dretskeju? Po obravnavanem predlogu implicitno vemo, da *p*, ker objektivno ni možno, da bi bila *SH* resnična. Ampak začeli smo vendar s tem, da implicitno ne vemo, da ne-SH! Kako lahko hkrati implicitno ne vemo, da ne-SH, obenem pa objektivno ni možno, da SH?

Seveda ne trdim, da sem izčrpal vse možnosti. Prepričan sem, da bo Ule našel boljše oz. bolj natančno pojasnilo za veljavnost ali neveljavnost načela prenosa

vednosti v primeru implicitnega vedenja in boljše pojasnilo za implicitno vedenje nasploh, tudi za pojem implicitno relevantne alternative. Morda bo implicitno vedenje pojasnil brez sklicevanja na izločanje alternativ. Čeprav sem v tem sestavku branil skeptikov argument, sem želel zgolj opozoriti na nekaj nedoslednosti v analizi logičnega načela prenosa vednosti ter na nejasnosti v pojmih latentnega in implicitnega vedenja. A to ne pomeni, da pojma nista novost v analizi vedenja in vredna preučevanja. Razprava se nadaljuje in kaže, vsaj tako upam, kako je tudi v filozofiji možen nek napredek.

SCEPTICISM AND TRANSFER OF KNOWLEDGE

Ule in his book criticizes the sceptical use of the so called weak principle of transfer: if you know that *p* and you know that *p* entails *q* and your belief that *q* is based on an inference from your beliefs *p* and that *p* entails *q*, then you know that *q*. According to Ule this principle: (i) poses no threat to latent knowledge; (ii) allows for the possession of irrelevant knowledge. The problem with (i) is that in other places Ule claims that the weak principle of transfer is implicitly valid and threatens *implicit* knowledge only. The problem with (ii) is that every logicol principle allows for irrelevant conclusions. Ule must show that the specific sceptical use of the principle is irrelevant and does not endanger knowledge claims. I compare various approaches to relevance (Dretske, Stine) to show that Ule's final solution is problematic.

Keywords: scepticism, weak principle of transfer, latent knowledge, implicit knowledge, relevance, Dretske.

Literatura

Fischer, J. M. (1994). *The Metaphysics of Free Will*. Oxford: Basil Blackwell.

Sosa, E. (1988): "Beyond Scepticism, to the Best of our Knowledge". *Mind*, 97, str. 153-188.

Stine, G. C. (1976). "Skepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure." *Philosophical Studies*, 29, str. 249-261.

Šuster, D. (2001). "Skeptikov izziv". *Analiza*, 4/5, str. 35-41.

Ule, A. (2001a). *Logos spoznanja. Osnove spoznavne teorije*. Ljubljana: ZPS.

Ule, A. (2001b). "Še o odgovoru skeptiku". *Analiza*, 4/5, str. 42-54.

Ule, A. (2004a). *Dosegljivost resnice*. Ljubljana: ZIFF.

Ule, A. (2004b). "Scepticism, Context and Modal Reasoning." *Acta Analytica*, Vol 19, Issue 33, str. 9-30.

Matjaž Potrč
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

VARČNI REALIZEM IN NAVIDEZNO POSAMEZNA POMENSKA NORMATIVNOST

Zdravi razum in varčni realizem sta navidezno nezdružljiva, saj prvi predpostavlja obstoj mnoštva bitnosti, drugi pa le eno. Njuna združljivost zahteva premik od razumevanja resnice kot neposrednega ujemanja do njenega posrednega ujemanja. Če pri pojasnjevanju resnice upoštevamo normativnost, ugotovimo, da je zdravi razum zaradi atomističnih in slednih predpostavk nagnjen k lastni razgradnji. Njegova splošna pomenska normativnost pa se sooči z vprašanjem sestavljenosti in nejasnosti. Ker zanju ne najde ustrezne utemeljitve, je zdravi razum prisiljen sprejeti holistične in nesledne predpostavke, ki pa niso naključne. Zato splošno pomensko normativnost nadomesti s posamezno pomensko normativnostjo in s tem prevzame tudi resnico kot posredno ujemanje. Tako je omogočena združljivost zdravega razuma z varčnim realizmom.

Ključne besede: zdravi razum, atomizem, normativnost, vprašanje sestavljivosti, nejasnost, ustreznost, varčni realizem, resnica kot posredno ujemanje, holizem.

> "Vselej je bil nekaj tako posebnega-posameznega. Bil je nabit z načeli."[1]

Realizem trdi, da bitnosti obstajajo. Varčni realizem pa meni, da obstaja zgolj najmanjše število bitnosti. Če naj podpremo trditev varčnega realizma, ob tem pa stališče priličimo zdravemu razumu, se moramo lotiti področja resnice. Zdravorazumsko stališče je izrecno zavezano zgradbi resnice kot posrednega ujemanja, kar gre vštric s splošno pomensko normativnostjo. Znano pa je tudi, da stališča zdravega razuma niso brez vsakršne logične napetosti. Zato skrivajo marsikatere razgraditvene značilnosti. Pozitivni vpliv neskladij zdravega razuma je prevzem resnice kot posredno ujemanje in posamezne semantične normativnosti, ki se s to pač ujema.

[1] In eno stran pozneje: "Sem in tja je rekel, da je razvozlal kakšna dva načina ali pa kakšne tri, vendar še ni prišel čas, da bi se za kakšnega med njimi odločil." (Twain, 1999: 36. poB" šam pomagati Jimu")

Uvodni očrt argumenta

To je uvodni očrt argumenta, ki združi varčni realizem s posamezno pomensko normativnostjo:

> Varčni realizem naj bo združljiv z zdravim razumom.

Vendar pa izrecna stališča zdravega razuma nastopajo proti varčnosti. Zdravi razum se namreč oprime resnice kot neposrednega ujemanja in njene splošne normativnosti.

Zdravi razum pa v svojih nedrih prenaša tudi razdiralnost. Če sledimo naukom razgradnje, potem se resnica kot neposredno ujemanje preobrne v dobro resnice kot posrednega ujemanja in njene posamezne normativnosti. V nasprotju z izrecnimi zavezanostmi zdravega razuma njegove lastne napetosti pravzaprav omogočajo izvajanje posamezne normativnosti iz zdravega razuma. Če to drži, je varčni realizem prav zares združljiv z zdravim razumom.

Poenostavljen obris argumenta:

> Varčni realizem ni združljiv z zdravim razumom.
>
> Zdravi razum sledi gradnji resnice kot neposrednega ujemanja.
>
> Neskladja zdravega razuma omogočijo oblikovanje resnice kot posrednega ujemanja.
>
> To vodi v protislovje, iz česar sledi,[2] da je varčni realizem združljiv z zdravim razumom.

Posredovalni pojem med varčnim realizmom in navidezno posamezno pomensko normativnostjo je zdravi razum in njegovo nihanje med gradnjo resnice kot neposrednega ujemanja ter resnico kot posrednim ujemanjem.

Splošne in posamezne normativnosti se ujemajo z gradnjo resnice kot neposrednega ujemanja pa tudi z njenim posrednim ujemanjem.

Predhodni pogovor o argumentu začrta smer, ki ga moramo še nekoliko natančneje razdelati.

Varčni realizem je stališče, po katerem obstaja kar najmanjše število bitnosti in nazadnje zgolj ena bitnost.[3] In kot velja za večino filozofskih stališč, je primerneje, da je tudi stališče varčnega realizma združljivo z zdravim razumom. Varčni realizem, ki dopušča obstoj zgolj ene bitnosti, stoji na stališču ontološkega monizma. Varčni ontološki monizem pa se zdi neposredno nasproten stališčem zdravega razuma, ki so zavezana ontološkemu bogastvu, in sicer obstoju mnogih bitnosti. Zdravi razum izrecno prevzame gradnjo resnice kot neposrednega ujemanja. Neposredno ujemanje pa se pojavlja skupaj s splošenjsko pomensko normativnostjo. Dobro znano pa je, da zdravi razum ni takšne vrste stališče, ki bi bilo vselej docela brez napetosti. Dejansko je kar nekaj

[2] Po *reductio ad absurdom*.
[3] Če bi obstajalo manj od ene bitnosti, to je nič bitnosti, bi bilo težko zagovarjati realizem.

stališč zdravega razuma primernih za razgradnjo. Če sledimo razgradni naravi zdravega razuma samega, lahko izpeljemo, da prava gradnja resnice ni neposredno ujemanje, ampak posredno ujemanje. Gradnja resnice kot posrednega ujemanja pa se pojavlja skupaj s posamezno pomensko normativnostjo. Če to drži, varčni realizem v nasprotju z začetnim drugačnim stališčem ni le združljiv z zdravim razumom, ampak je tudi izvedljiv iz zdravega razuma.

Realizem trdi, da bitnosti obstajajo.

Metafizični realizem je trditev, da bitnosti obstajajo. To pa je v nasprotju s stališčem metafizičnega antirealizma, ki pravi, da bitnosti ne obstajajo neodvisno od duševnosti. Metafizični antirealizem trdi, da so bitnosti odvisne od pojmovne sheme. Stališče metafizičnega antirealizma pravzaprav ni primerna izbira,[4] kajti na koncu si je tudi ne moremo predstavljati. Druga točka v oporo metafizičnemu realizmu je njegovo ujemanje z naturalizmom. To je filozofski pristop, ki je združljiv s pogledi naravoslovja. Zdi se, da je to primerna značilnost določene teorije.

Trditev varčnega realizma: obstaja zgolj najmanjše število bitnosti.

Ko pričnemo razmišljati o metafizičnem realizmu, si lahko zastavimo naslednje preprosto vprašanje: "Kolikim bitnostim je zavezan metafizični realizem?" Odgovor na to vprašanje ima dve temeljni možnosti: več bitnosti ali pa zgolj ena bitnost.[5] Če izberemo prvo pot, končamo v *bogatem* metafizičnem realizmu. To je stališče, da obstaja mnogo oz. več od duševnosti neodvisnih bitnosti. Če pa izberemo drugo pot, poskušamo omejiti in zvesti bitnosti, zavezane realizmu. Nazadnje ostane naše stališče zgolj z eno bitnostjo.[6] Najmanjše število bitnosti pokaže zgolj eno bitnost. To je zavezanost ontološkega monizma.

Opazimo pa, da je varčni metafizični realizem še vedno realizem, kar postane še jasneje, ko se lotimo ubesedenja njegovih pomenskih zavezanosti. Ugotovimo, da zaradi zavezanosti varčnega realizma stvari ne izvirajo iz enega, ampak iz dveh.[7] To pomeni, da moramo upoštevati tudi normativnost. Zadeva pa je pomembna, ker v metafizičnem govoru nimamo opraviti z eno samo bitnostjo, temveč raje govorimo o *zavezanosti* eni bitnosti.[8] Tako je že ozadje samega vprašanja po številu bitnosti normativno. Ko ugotovimo, da je obstoj normativnosti notranje stališče metafizičnega realizma in potemtakem tudi stališče varčnega metafizičnega realizma nas to pripelje k pomenski zavezanosti metafizičnega realizma. To je k vprašanju resnice, ki je povezana z različnimi oblikami

[4] To trdi Terry Horgan v svoji kritiki Putnamovega antirealizma, v članku o psihologistični semantiki.

[5] V eni prejšnjih opomb smo že izključili tretjo možnost, namreč, da obstaja možna oblika metafizičnega realizma, po kateri bitnosti sploh ne bi bilo. Ta zvrst metafizičnega nihilizma (to je stališča, po katerem sploh ni nobene bitnosti) ni smiselna možnost, saj realizma ne moremo smiselno zagovarjati obenem z zagovorom stališča, da sploh ni nikakršne bitnosti.

[6] Zvedba na eno samo bitnost je naravni odgovor, do katerega pridemo, če začnemo z usmeritvijo k metafizični varčnosti glede na število bitnosti, ki se jim zavežemo.

[7] Kot pravi Armando Verdiglione.

[8] Na podoben način sta metafizični pluralist ali molekularist *zavezana* več bitnostim, pa tudi s bitnostmi ne moreta rokovati neposredo.

metafizičnega realizma.

Lotiti se moramo vprašanja resnice, če želimo podpreti stališče varčnega realizma in hkrati ohraniti združljivost z zdravim razumom.

Pri filozofskih teorijah je zaželeno, da so združljive s stališči zdravega razuma. Če torej razpolagamo z dvema filozofskima teorijama, kjer je prva združljiva s stališči zdravega razuma, druga pa ne, je prva bolj cenjena kot druga. Vsaj tako bi bilo želeti.[9] Četudi je varčni metafizični realizem zavezan le eni bitnosti – takšno stališče pa se zdi v neposrednem nasprotju z zdravim razumom -, je še vedno zaželeno, da je kljub navidezni razlagalni privlačnosti nasprotnega stališča nazor še vedno združljiv z zdravim razumom.

Kako pa naj se lotimo vprašanja združljivosti varčnega metafizičnega realizma in zavezanosti zdravega razuma? Naravni način je, da odgovorimo na preprosto vprašanje, kaj naj bi bilo po mnenju varčnega metafizičnega realizma na eni strani in zdravega razuma na drugi strani *resnično*. Ker je resničnost normativni pojem, to pomaga izvedeti več o varčnem metafizičnem realizmu, ki je tudi normativen, vsaj glede na izsledke našega začetnega spraševanja.

Stališče zdravega razuma je izrecno zavezano izgradnji resnice kot neposrednega ujemanja, ki je skladno s splošenjsko pomensko normativnostjo.

Videli smo že, da je varčni metafizični realizem zavezan eni bitnosti. Varčni metafizični realizem mora trditi, da je *res*, da obstaja zgolj ena bitnost, ne več in ne manj.

Kako pa je s pogledi zdravega razuma? Kaj je po mnenju zdravega razuma *resnično?* Ni težko videti, da se zdravi razum običajno zaveže stališču, ki je neposredno nasprotje metafizičnega monizma. Zdravemu razumu se zdi metafizični monizem nenavadno, morda celo malo premaknjeno stališče. Zdravi razum trdi, da ima vsakdanje izkustvo opraviti z mnoštvom bitnosti, s katerimi tvori svoje trditve. To pa je v nasprotju z monističnim metafizičnim nazorom.

Zdravi razum je vpleten v *neposredno ujemanje* kot v njemu dostopno resnico. Zdravi razum sprejme resnico kot neposredno ujemanje, katere splošna trditev se pojavi v shemi resničnosti oz. s Tarskega shemo:

(T) "*p*" je resnično, čče *p*.

Črka *p* na levi strani sheme se pojavlja v narekovajih, *p* na desni strani sheme (T) pa nastopa brez narekovajev, torej pod pogoji odstranitve narekovajev. Shemo je prvič predlagal poljski logik Tarski in je z njo poskušal predstaviti pomenske okvire formalnih jezikov. Davidson je šele pozneje razširil to shemo na področje naravnih jezikov kot sta slovenščina ali angleščina. Tukaj pa imamo nadomestno

[9] Lahko bi sicer trdili, da je nazor poznega reističnega Brentana, po katerem obstajajo zgolj konkretne (ne pa tudi abstraktne) bitnosti, zanimiv nazor ravno zategadelj, ker se ne ujema z intuicijami zdravega razuma. Pravimo pa, da bo takšen nazor še zanimivejši, če bi uspeli pokazati njegovo združljivost s stališči zdravega razuma.

uprimerjenje sheme:

(T) Stavek “Mačka je na predpražniku” je resničen natančno v primeru, ko mačka sedi na predpražniku.

Težnja sheme (T) je vzpostavitev resnice kot ujemanje med odseki jezika in misli z ustreznimi položaji v svetu. Ko pridobimo tovrstno ujemanje, imamo primer resničnosti.

Zahteve resničnosti kot neposrednega ujemanja lahko pokažemo izrecno s postopkom razčlenitve pogojev, ki prispevajo k morebitni uspešnosti sheme (1)

(1) Obstoj predmetov P_1, ..., P_n v svetu, ki se ujemajo s posameznimi atomističnimi izrazi v stavku[10].

(2) Obstoj relacij R_1, ..., R_n v svetu, ki ustrezajo posameznim relacijskim izrazom v stavku.

(3) Enostavni postopek sestavljivosti za stavke, ki dopušča ujemanje z zgradbo, kot jo je pač mogoče dobiti v svetu.

Gornja členitev sheme (T) posebej izloča njene ustrezne zavezanosti, ki kažejo *atomistične* izraze in odnose z ustreznimi atomističnimi dejanskimi ali abstraktnimi bitnostmi, skupaj z enostavno *sledno* sestavno zgradbo, ki omogoča ustreznost med molekularnimi[11] celotami stavkov in položaji v svetu.

Atomizem in slednost, to je obstoj več neodvisnih delov in postopkov, ki jim lahko sledimo na izračunljiv ali kakšen podoben način, sta značilnosti *splošenjskih* vzorcev. Splošenjski vzorci dobijo zalet s poskusom, da pridejo do ustreznosti s ponavljanjem več primerov. Rezultat je splošno kvantificirana trditev in po možnosti še splošen zakon brez izjem.

Splošnost je v tem smislu zaželena značilnost, če se želimo podrediti splošnim zakonom in ustreznosti, ki jo lahko vidimo kot splošenjsko ustreznost[12]

Iz zgornje analize sestavin, ki so zajete v pogled zdravega razuma kakršen je zavezan gradnji resnice kot neposrednega ujemanja, lahko brez težav sklepamo, da imamo v primeru zavezanosti zdravega razuma opraviti s splošnimi vzorci in potemtakem s splošno pomensko normativnostjo.

Videli smo, da ima takšna splošna pomenska zgradba opraviti z *atomizmom* in slednostjo, kjer se doseže ujemanje. Takšen atomizem pa zahteva obstoj mnoštva bitnosti v svetu, ki ustrezajo primernim posameznim izrazom. To pa je v nasprotju z monistično metafiziko. Metafizični monizem namreč dovoljuje obstoj

[10] V našem primeru nadomeščanja sheme (T) imamo res opraviti s stavkom. Lahko pa bi imeli tudi misli. Na strani sveta lahko sestavni ustreznici tem stavkom rečemo stanje stvari ali pa jo kako drugače imenujeno z imenom, ki se ujema z vašo najljubšo ontologijo. Vendar pa se ne želimo zavezati nobeni od teh določenih rešitev in bi želeli ostati zgolj pri splošnem neopredeljenem pristopu, ki je prilagojen našemu priročnemu primeru nadomestnega primerka sheme (T).

[11] Molekularizem lahko konec koncev zvedemo na atomizem. Posamezne stavke lahko opazujemo kot atomistične celote. Na drugi strani pa temu pritrjuje mačkina (posamezni izraz) zgradba iz več delov (s stališča temeljne gradnje).

[12] Menimo, da sloni taka ustreznost na postopkih prazne ponovitve in da potemtakem ne more zares biti ustreznost Te snovi se bomo lotili nemudoma, ko bomo splošne vzorce soočili s posameznimi vzorci.

le ene same bitnosti, zdravi razum pa je zavezan množici bitnosti. Ali to drži?

Če je namreč zgornja členitev zavezanosti zdravega razuma pravilna, sta zdravi razum in metafizični monizem v neposrednem protislovju.

Stališča zdravega razuma niso najidealnejši primer brez vsakršnih protislovij.

Zdravi razum ne sledi zmeraj in v vsakem primeru najzahtevnejšim postopkom neprotislovnosti. Poznamo stališče[13], ki trdi, da je zdravi razum teorija. Ker pa ima takšna teorija mnogo protislovij, je najbolje, če jo opustimo. Zamenjamo jo z znanstveno doslednejšim nadomestkom. Zdi se, da takšno stališče ni smiselno in da bi raje skupaj s Kathy Wilkes zatrdili, da (a) zdravi razum ni teorija, da (b) je poln protislovij[14], vendar da (c) protislovja zdravega razuma niso slabe, ampak dobrohotne vrste. Zato moramo zdravi razum kot stališče spoštovati. Zdravi razum lahko zaradi tega varno predlagamo kot merilo smiselnosti filozofskih metafizičnih teorij, ki smo jih sprejeli že na začetku.

Sedaj se ozrimo še na tiste zavezanosti zdravega razuma, ki pripeljejo do pogledov, nasprotujočih začetni zavezanosti zdravega razuma resnici kot neposrednem ujemanju. Začnimo z nekaj razgraditvenimi značilnostmi, ki jih uporablja zdravi razum.

Stališča zdravega razuma vsebujejo več razgraditvenih značilnosti.

Navedimo le nekaj značilnosti zdravega razuma, ki pripeljejo k razgradnji začetne zavezanosti zdravega razuma resničnosti kot neposrednega ujemanja.

Prvi razmislek je povezan z *metafizično lahkotnimi postavkami*, kakršne so univerze ali simfonije. Zdravi razum pozna dve usmeritvi, kako se lotiti takšne vrste postavk. Na eni strani želimo, da se obnašajo kot mačke in predpražniki. Na drugi strani pa je jasno, da je težko določiti natančne pogoje za obstoj bitnosti,. kot sta univerza ali simfonija. Nihanje zdravega razuma med stališčema, ali so metafizično lahkotne postavke atomistične ali ne, je prva točka, ki usmerja zdravi razum k svoji lastni razgradnji. Vanjo pa ga potiskata dve nasprotni smeri. Opazimo, da so metafizično lahkotne postavke problem, saj jih ne moremo učinkovito obravnavati na zvedbeni način.

Drugi razmislek pa je povezan z *nenaključnostjo sestavljenosti*.[15] Zdravi razum predpostavlja obstoj atomističnih bitnosti, ko se izrecno posveča obrambi resnice kot neposrednega ujemanja. Kako natančno pa naj te bitnosti omejimo, če so dejansko atomistične? En način, kako se lotimo tega vprašanja, je poizvedba po

[13] Takšno stališče zagovarjata Paul in Patricia Churchland.

[14] Kathy Wilkes razmišlja takole: Če bi bil zdravi razum teorija, bi verjetno bili pregovori aksiomi te teorije. Obstaja pa mnogo primerov dvojic pregovorov, ki priporočajo tako določeno dejanje kot tudi njegovo zanikanje. Če torej pristanemo na predpostavko, da je zdravi razum teorija, bo slednji zares v težavah. Vendar pa zdravi razum ni teorija. Poleg tega pa, če opustimo predpostavko, da naj bo zdravi razum teorija, končamo s stališčem, ki gleda na zdravi razum kot na to, kar pač je: zelo koristna zadeva, ki jo označuje dobrohoten (in ne slabe vrste) način protislovja.

[15] Glej članke Horgana in Potrča, ki so posvečeni temu vprašanju. Poleg tega pa je temu posvečen še en odsek v njunem skupnem članku “Blobjectivism and Indirect Correspondence

merilih, glede na katera so te bitnosti zgrajene. To lahko imenujemo posebno vprašanje sestavljenosti (PVS).[16] Kljub možnemu uvidu v nasprotno smer se izkaže, da ne poznamo merila, ki vodi k prevzemu bitnosti. Peter van Inwagen zavrže nekaj možnih meril, kot je, na primer, stik, in končno prevzame za merilo predlog življenja, ki trdi nekaj takega kot

> (življenje) bitnosti sestavljajo drugo bitnost le v primeru, ko je življenje načelo njihove sestavljenosti.

Posledica tega je, da ni gora in stolov, vendar pa obstajajo miši in ljudje, živa bitja. Kratek razmislek nas prepriča, da je življenje še vedno naključno načelo sestavljenosti. Želeno nenaključnost sestavljenosti lahko dosežemo le v primeru, ko opustimo predpostavko atomističnih bitnosti. Sedaj pa se zdravi razum sprehaja med možnostima, da mačke obstajajo in da mačk ni. Zato se zdi, da zdravi razum spet izkazuje gon k lastni razgradnji.

Tretji razmislek, ki je povezan z zavezanostmi zdravega razuma, meri na nejasnost. Zdravi razum se zaveže atomističnim, dobro omejenim in torej jasnim bitnostim – glede na svoje izhodišče pri metafizičnem realizmu neposrednega ujemanja. Zdravi razum pa tudi vidi, da je, recimo, mačka pravzaprav nejasna bitnost; pač glede na dejstvo, da lahko ob vsakem trenutku njenega obstoja postavimo pod vprašaj natančno mejo njene sestavljenosti. Mačka se hrani, pije in diha. Zato se vprašamo, katere molekule so natačno njeni deli v določenem časovnem trenutku. Če uporabimo niz *sorites*, potem mačka pravzaprav zares ne obstaja. MAČKA kot končno obstoječa bitnost ne obstaja. Vendar pa lahko še vedno imamo mačko glede na manj stroga določila zdravega razuma. Imamo mačko, ki ne obstaja v zadnjem smislu in ustreza območnim ter posrednejšim merilom. Tako obstaja napetost pri zavezah zdravega razuma. Posledica te napetosti pa je, da tudi nejasnost ni brez protislovij. Vendar pa je protislovnost nejasnosti dobrohotna. Zdravi razum je, na kratko povedano, zavezan stališču, da obstajajo zadnje metafizične MAČKE in to v soglasju z normativnimi merili resnice kot neposrednega ujemanja in tudi stališču, da ja naša zavezanost mačkam zgolj ontična, torej glede na merila resnice kot posrednega ujemanja. Trdimo lahko, da je nekaj resničnega tudi, če v svetu ni MAČK in dopuščamo zgolj ob-stoj[17] mačk.

Pozitivni vpliv neujemanj pri zdravem razumu se kaže v sprejemu resnice kot posredne korespondence in posamezne pomenske normativnosti, ki ji pritiče.

Več napetosti v stališčih zdravega razuma je pokazalo, da je zdravi razum prav zares protisloven. Trdili smo tudi, da vrsta protislovja, s katerim imamo opraviti, ni nujno slaba in da je prav lahko docela dobrohotna vrsta protislovja.

Dobrohotna vrsta protislovja, ki je vpeta v poglede zdravega razuma, najde svoj pozitivni glas pri zgradbi resnice kot posrednega ujemanja. Resnica kot posredno

[16] PVS predlaga Peter van Inwagen v svoji knjigi leta 1990.
[17] Primerjaj članek Potrča v knjigi o *Monizmu*, Ontos Verlag, 2003.

ujemanje je pravilna zatrdljivost glede na vpletena razpoložljiva pomenska merila.

Zgradnja resnice kot posrednega ujemanja – kot smo pravkar spoznali ob naši razpravi – opusti predpostavke atomizma in slednosti, ki so lastne neposrednemu ujemanju. Dobimo naslednje pogoje:

(4) Predmeti v svetu so nejasni in ne obstajajo, čeprav jih omenjamo.

(5) Odnosi v svetu so nejasni in ne obstajajo, čeprav jih omenjamo.

(6) Stavki so nejasni in vendar se pogosto ujemajo s svetom.

Opazimo, da pri prvih treh pogojih gradnje resnice kot posrednega ujemanja ne nastopajo nikakršne atomistične bitnosti in sledna načela sestavljivosti.

Imamo novo sliko. Obstaja ujemanje kot pravilna zatrdljivost, torej kot posredno ujemanje. Ni nikakršnih atomističnih predmetov in razmerij, izrazov in stavkov. Razmerje je vsestransko oz. holistično, saj zajema na strani sveta nesledno bogastvo. Prav tako pa je nesledno bogastvo tudi na strani jezika. Kljub temu temeljnemu holističnemu bogastvu in neslednosti pa pogojem ujemanja ne spodrsne, kajti niso nekaj naključnega. Izostanek poljubnosti in pozitivna ustreznost, ki omogoča posredno ujemanje, prihaja od posameznih oz. lepih vzorcev.[18] To pomeni, da moramo pravo ustreznost (posredno ustreznost), ki omogoča ujemanje, iskati v lepih vzorcih. Takšna ustreznost se torej zgodi na način, ki je primerljiv z estetskimi oz. moralnimi ocenami (če se strinjamo z moralnimi posameznostmi).

Posamezna pomenska normativnost se pojavi ob ustreznosti posameznih vzorcev. To pa šele zares omogoči pozitivni pogled na resničnost kot posredno ujemanje.

Čemu navidezno posamezna pomenska normativnost in zakaj se raje ne oklenemo kar polnokrvne posameznosti?

Gornji argument je zgolj zaris. Če pa se oklenemo resnice kot posrednega ujemanja, pridemo do stališča *združljivosti* stališč varčnega metafizičnega realizma in zdravega razuma.

Ker se bogastvo in neslednost pojavita kot predpostavki gradnje resnice kot posrednega ujemanja, se zdi, da je to stališče odvisno od ustreznosti, ki je značilna za posamezne vzorce.

Vendar pa ne moremo najti dobrega razloga, zakaj naj bi posameznosti dodali predpono navideznosti. Zdi se, da ni navideznost nič drugega kot neuspeh, da se oklenemo pozitivnega vzgona ustreznosti, ki je značilna za posamezne vzorce. Mimogrede rečeno je to tudi ustreznost, ki jo prepoznamo pri vsakdanjih praktičnih zavzetostih zdravega razuma. Ko se zdravi razum zares vpraša, čemu je zavezan, začenja ugovarjati s pomočjo utvare, ki je značilna za splošne vzorce.

[18] Glej članek Potrča in članek Potrča in Strahovnika.

Utvara je zasidrana v napačnem prepričanju, da imajo splošni vzorci lastno učinkovito vrsto ustreznosti in ne zgolj prazno ponovitev, s katero se lotevajo zadev. Praktično življenje se ravna po koreniti in pozitivno grajeni posameznosti, samodejno si utira pot skozi lepe vzorce. In ravno to bi moralo služiti kot merilo praktičnega življenja.

AUSTERE REALISM AND QUASI-PARTICULARIST SEMANTIC NORMATIVITY

Common sense is seemingly incompatible with austere realism: the first one presupposes the existence of o multitude of entities, whereas the second one adopts just the existence of one. Making them compatible requires the shift from understanding truth as direct correspondence towards understanding truth as indirect correspondence. In the čase we take normativity into account while explaining truth, we may notice that common sense is inclined towards deconstructing itself, because of its atomistic and tractable presuppositions. The generalist semantic normativity of common sense encounters questions of composition and of vagueness. Because it is unable to find an appropriate grounding for these, common sense is forced to adopt holistic and nontractable presuppositions. Generalist semantic normativity gets substituted by particularist semantic normativity because of this. Thereby, truth as indirect correspondence is adopted. In this manner, compatibility of common sense with austere realism is made possible.

Keywords: Common sense, atomism, normativity, composition question, vagueness, relevance, austere realism, truth as indirect correspondence, holism.

Literatura

Brentano, F. (1933). *Kategorienlehre*. Leipzig: Meiner.

Churchland, P. M. (1979). *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*. Cambridge University Press.

Churchland, P. S. (1986). *Neurophilosophy*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press.

Horgan, T. (1991). "Metaphysical Realism and Psychologic Semantics". *Erkenntnis*, 34, str. 297- 322.

Horgan, T., Potrč, M. (2000). "Blobjectivsm and Indirect Corresponden ce". *Facta Philosophica*, 2, str. 249-270.

Horgan, T., Potrč, M. (2000). "Addressing Questions for Blobjectivism". *Facta Philosophica*, 2002/2, str. 311-322.

Potrč, M. (2003). "Blobjectivist Monism. Repulsive monism: One dynamic BLOB and no principles". V Baechli, A., Petrus, K. (ur.), *Monism*, Frankfurt: Ontos Verlag.

Potrč, M. (2004). "Particularism and Resultance". *Acta Analytica*, 33, Volume 19, str. 163-187.

Potrč, M. (2004). *Dinamična filozofija*. Ljubljana: ZIFF.

Potrč, M. (v tisku). "Beautiful Patterns".

Potrč, M., Strahovnik, V. (2004). "Justification and Context". V Loeffler, W., Weingartner, P. (ur.), *Knowledge and Belief. Wissen und Glauben*, Wien, str. 208-216.

Potrč, M., Strahovnik, V. (2004). "Metaphysics: Ultimate and Regional Ontology". *Information Filosofica*, Volumen I., Numero 1, str. 21-45.

Potrč, M., Strahovnik, V. (2004). *Practical Contexts*. Frankfurt: Ontos Verlag.

Twain, M. (1999). *The Adventures of Huckleberry Finn*. Penguin Classics.

Van Inwagen, P. (1990). *Material Beings*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Verdiglione, A. (2003). *Artisti*. Milano: Spirali.

Verdiglione, A. (2004). *La rivoluzione cifrematica*. Milano: Spirali.

Wilkes, K. V. (1984). "Pragmatics in Science and Theory in Common Sense". *Inquiry*, 27, str. 339-361.

Wilkes, K. V. (1988). *Real People*. Oxford: Clarendon Press.

Boris Vezjak
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

KRITERIJ RESNICE IN ANTIČNI SKEPTICIZEM

Kar Andrej Ule imenuje dosegljivost resnice v svoji nedavni knjigi, lahko zlahka prepoznamo kot izrecni zastavek filozofskega raziskovanja v helenistični filozofiji, še posebej pri stoikih in skeptikih. Ta filozofija si zastavlja vprašanje po dosegljivosti resnice skozi postavitev vprašanja po kriteriju resnice (*kriterion tes aletheias*). Če želimo trditi, da je presničen, potem potrebujemo kriterij, po katerem bomo to trditev presodili. Zahteva se torej neko merilo, ki nam bo omogočilo reči, da je naše prepričanje Po p-ju upravičeno. Stoiki so bili prepričani, da je presničen tedaj, če je zaznan v jasnih in čistih okoliščinah. Kriterij ima torej status upravičitve našega prepričanja: kriterij *K* upraviči naše prepričanje Pglede *p*. Sekst Empirik je razvil različne načine, kako zavreči možnost takšnih kriterijev, nekateri so postali slavni pod opisom "Agripova trilema". V članku poskušam pokazati, da je piranski skeptik navzlic temu, da zavrne kriterij znanja (in resnice), še vedno zavezan iskanju in doseganju resnice ter da se njegovo iskanje nadaljuje.

Ključne besede: resnica, kriterij resnice, Sekst Empirik, znanje, prepričanje, upravičenje, ataraxia.

> Na kakšen način smemo razlikovati med navajanjem in govorom o "resnici" ter kriteriji resničnosti na drugi strani? Odgovor na to vprašanje bo povezan z nekim drugim. Andrej Ule v svoji izjemno informativni knjigi spregovori o nečem, kar imenuje "dosegljivost resnice". Izraz je videti dvoumen in meri, vsaj *in* extremis, *predvsem na spoznavnoteoretski vidik (do)končnega spregleda ali dosega bodisi končne, ultimativne realnosti in izkustvenega uvida v resničnostno stanje, tj. stanje, ki ga želimo opisati kot resničnega*.
>
> Dosegljivost resnice torej metodološko bolj kot ne pretendira po zgolj enem od razumevanj resnice, spoznavnoteoretskem.[1] Na nekaj mestih ga avtor opiše kot

[1] Po drugi strani je to težko umestiti kot očitek Uletovi knjigi. Nekatera poglavja ali mesta v njej so namreč na ravni spoznavnoteoretske resnice, druga na logični ravni. Knjiga zasleduje vsa možna branja, naslov knjige pa evocira zgolj eno. Vprašanje *je* torej, ali je naslov v tem smislu omejujoč, ker ne opiše celotne vsebine knjige, in ali je takšen namenoma? Možno pa je še eno branje. Danilo Šuster v svojem prikazu Uletove knjige zapiše: "Naslov knjige se navezuje na raznolike izvore skepse, ki dvomi v spoznavno dosegljivost in smisel resnice.

stremljenje k resnici, ki je intrinzični cilj vsake spoznavnje dejavnosti. V tem kratkem prispevku želim opozoriti na dvoje: da je diskurz o kriterijih ali merili resnice izrecni spoznavnoteoretski zastavek že pri helenističnih avtorjih, stoikih in skeptikih. Naslednji zastavek pisanja, ki se ga dotaknem, pa je, da je "nedosegljivost resnice" – kot zavezana odsotnosti kriterijev – v interpretaciji Uleta pripisana skeptični poziciji na zožen način v maniri klasičnega kartezijanskega ali postkartezijanskega branja in da je antični, še posebej piranski skepticizem, dosegljivost resnice, za razliko od uvedene razlage, dopuščal in vključeval. Zagovarjati želim torej stališče, da filozofski skepticizem nujno ne prekludira dosegljivosti resnice, za kar se zdi, da je tudi Uletova teza iz knjige.

I. Nedosegljivost resnice?

O čem natančno govorimo, če resnico razumemo na način njene dosegljivosti ali nedosegljivosti? In kakšno stališče zavzame avtor knjige? Izhajal bom iz naslednjih opažanj:

Ule predpostavi, da je skepticizem glede resnice stališče, po katerem resnica ni dosegljiva. Ker zagovarja dosegljivost resnice, zagovarja protiskeptično stališče.

To pa je prav nasprotno stališče od starih piranskih skeptikov: ni res, da resnica ni dosegljiva, dosegljiva je skozi nasprotna si stališča (*isostheneia)*. To nas sili v pridržanje mnenja (*epoche)*.

Torej: kar skeptiki zagovarjajo, ni nedosegljivost resnice, temveč kvečjemu (trenutna) nedosegljivost gotovega znanja (o njej).

Zato: kar zagovarja Sekst, ni nedosegljivost resnice, temveč "nedosegljivost"/odsotnost kriterija resnice.[2]

Ali skeptik izraža dvom, zanikanje ali nevednost glede neke teorije, je temeljna dilema, ko želimo označiti skeptikov napor. Ki pa zbledi, ko njegovo pozicijo osvobodimo nekaterih naših predsodkov. Antični skepticizem je vedno kritika prenaglega domišljanja glede vednosti, vendar ne s suspenzom te vednosti v tem smislu, da bi se vednosti ali spoznanju res odpovedali. V piranski perspektivi, ki ji sledi Sekst Empirik, je odpoved spoznanju in resnici, do katere s njegovo

A. Uleta zanima resnica kot lastnost stavkov, sodb, misli, prepričanj ~, torej tistih oblik nanašanja na predmete, ki jih lahko postavimo v logični prostor pritrjevanja in zavračanja. Avtor uporablja metode sodobne analitične filozofije, saj mu omogočajo ohranjanje "pozitivne skepse", kot jo sam imenuje, tj. vztrajanja v argumentiranem raziskovanju problemov brez iluzij o njihovih dokončnih rešitvah." (Delo, 16. 3. 2005) Sustrov branje predpostavlja (tudi) "logično dosegljivost resnice" in seveda dejstvo, da si avtor prizadeva zanjo v kontekstu analize resnice kot logične lastnosti.

[2] PH 2: 95. S kratico PH standardno citiram "Očrte pironizma". Obstaja manjša zmešnjava glede poimenovanja Sekstovih del. Sekst je bil zdravnik in je spadal v zdravniško empirično sekto, zato je napisal tudi nekaj medicinskih spisov. Piransko skepso predstavljajo njegovi "Očrti pironizma" (*Pyrrhoneion hypotyposeon*, zato PH), zbirka treh razprav. Prva razprava spregovori o naravi pironizma v razliki do drugih filozofskih šol, torej o njegovih posebnostih in poglavitnih argumentih. Druga razprava govori o kriterijih spoznanja, značilnih za dogmatično logiko in epistemologijo, pa tudi o naravi znakov in dokaza. Tretja se dotakne dogmatične fizike (pojmov vzroka, gibanja, nastajanja, prostora in časa, števila) in etičnih načel. Druga Sekstova knjiga, imenovana "Adversos mathematicos" ("Proti učenjakom (mathematikoi)"), ponavlja nekatera poglavja iz "Očrtov pironizma", predvsem v knjigah VII-XI. Tam se deli na omenjene sestavne dele na ta način, da sta knjigi Vil in VIII posvečeni logiki in imenovani tudi "Proti logikom", knjigi IX in X sta posvečeni fiziki in imenovani tudi "Proti fizikom", knjiga XI je posvečena etiki in imenovana tudi "Proti etikom". Prvih šest knjig dela "Proti učenjakom" je Sekst Empirik posvetil svojemu skeptičnemu pretresu gramatike, retorike, geometrije, aritmetike, astrologije in glasbe.

pomočjo pridemo, prav tako prehiter sklep, to pot na podlagi predpostavljene vednosti o tem, da do nje ni mogoče priti. Odgovoriti na vprašanje, ali je vednost možna, je namreč nemogoče brez preostanka: ali ne vemo, da vednost ni mogoča, ali pa nekako vednost je mogoča. Zato skeptika ne moremo odpraviti gladko s tem, da mu odrečemo epistemični napor. Njegova izbira je namreč natančnejša in se bo naslanjala na tri premise, katerih konstitutivnost za skeptikovo držo se včasih pozablja:

a. "Subjektivnost" mnenja. Skeptična trditev je osebna in velja le zanje, ne za druge. Če skeptik trdi, da ne ve, tega ne trdi za druge, le zase.

b. "Trenutnost" mnenja. Skeptična trditev je podana v sedanjem trenutku in zanjo se ne dokazuje, da je večna in z njo takšna tudi nevednost – prihodnost lahko prinese boljše rešitve.

c. Znanstveni "optimizem". Navzlic svoji nevednosti in vzdržanju mnenja skeptiki ne vržejo puške v koruzo in se predajo zadovoljstvu neraziskovanja, posledično pa tej vrsti duševne nevznemirjenosti (ataraxia). Prav nasprotno, zahtevajo nadaljevanje raziskovanja in mir, tako želeni smoter svojega ravnanja, ki mu mora biti podrejeno prav vse, ne jemljejo za pristen način doseganja moralnega in spoznavnega cilja na način, ki bi bil dosegljiv brez tovrstnega naprezanja.

Začetno ugibanje glede tega, kako si skeptik sploh ne prizadeva za resnico, se skriva v tem opisu epistemične tipologije filozofskih pristopov:

> "Nekateri trdijo, da so našli */heurekenai/* resnico /to *alethes/*, drugi spet, da ta ni doumljiva */katalephthenai/*, spet tretji pa trdijo, da jo še vedno iščejo. Tisti, ki mislijo, da so jo našli, se imenujejo dogmatiki, in to povsem ustrezno */idios/*. Takšni so, recimo, učenci Aristotela in Epikurja, pa stoiki in še nekateri. Učenci Klitomaha in Karneada, kakor tudi preostali akademiki, pa zatrjujejo, da ni doumljiva. A skeptiki */skeptikoi/* nadaljujejo z raziskovanjem." (PH 1, 1-3)

Nadaljevanje raziskovanja in z njim nujno povezano "doseganje resnice", saj prvega ni brez drugega, je torej že vpisano v register razlik, za katere skeptiki verjamejo, da se glede njih odlikujejo glede na druge filozofske šole! Skeptiki kritizirajo tiste, ki so že našli resnico, kot tudi tiste za katere ni doumljiva. Samostalnik *katalepsis* lepo opisuje tudi "dosegljivost" in ne le doumljivost nečesa.[3] Če torej resnica ni kar enostavno nedosegljiva, temveč še-ne-dosegljiva (ali dosežena), potem v danem kontekstu odpade enostranski očitek glede nedosegljivosti resnice v skepticizmu, ko govorimo o antičnih skeptikih. Če torej ti zagovarjajo (trenutno) nedosegljivost znanja o resnici ali kar resnice kot takšne, pa to smiselno utemeljujejo na podlagi zahteve po kriteriju ali merilu zanjo. Epikurejska, stoiška in skeptična spoznavna teorija si za izrecen zastavek svoje razlage postavljajo iskanje kriterija resnice (*kriterion tes aletheias)*. Zastavljajo si vprašanje, kaj odloča o tem, kar je resnično in kaj ne. Prva alternativa, na katero

[3] Latinski prevod je *comprehensio*. Ni odveč pripomniti, da ima *katalepsis* oziroma glagol *kataleptomai* v helenistični filozofiji osrednjo vlogo: že stoik Zenon opisuje "opojmljene prestave" (*phantasiai taleptikai)* kot resniconosne in tiste, ki omogočajo "dojem", zapopadenje. Doumljivost oz. dosegljivost je tu bolj ali manj neposredno mišljena kot pojmovna.

običajno začnemo odgovarjati, je seveda: ali spoznavamo s pomočjo zaznavanja ali uma? Je odgovor na to vprašanje ta, da so resniconosni čutnozaznavni predmeti in njih zaznavanje ali pač inteligibilni predmeti in njih umevanje? Rešitev stoikov je bila, kot vemo, da so resniconosne prav zaznave, zato lahko pogojno njihovo epistemologijo označimo za senzualistično. Z resnico nas torej oskrbijo čutila in predstave, ker je kriterij, po katerem se spoznavajo stvari, lociran v predstave. Odgovor za Platona, ki velja za kanonski, ko opisuje racionalizem, je bil, kot vemo, prav nasproten: resniconosen je zgolj um s svojim uvidevanjem, medtem ko so čuti slepi. Vsaka razprava o racionalni presoji, mišljenju in ujemanju je torej zavezana modusu predstavljanja kot temeljnega spoznavnega načina, ko govorimo o stoikih, in intelektu, ko govorimo o platonistih. Toda skeptiki naredijo korak dlje (ali proč) in ugotavljajo, da ne umskost in ne zaznava nista dovolj dobra podlaga, da bi kaj vedeli. Ničesar ne moremo vedeti, najsi bo rezultat prvega ali drugega. Previdnost, ki se je kot matere modrosti držijo skeptiki, je enostavna in hkrati težavna filozofska pozicija.

Antični skepticizem verjame, da stvari zaznavamo, toda da so dejansko takšne, kot se nam pojavljajo oz. dozdevajo. V končni posledici zato ne vemo, kakšne so, ker ne vemo, kaj natančno to pojavljanje povzroča. Znanje na podlagi čutne zaznave je torej vedno osebno, hipno in spremenljivo, vsakršna izpeljava na podlagi pojavljanj pa je zmotna in nam ne omogoči nobenega metodičnega kriterija, po katerem bi lahko izpeljave ali sodbe ocenili za pravilne. Čeprav nekateri skeptiki vendarle zagovarjajo neke vrste probabilizem glede na empirično znanje. Kritika možnosti spoznanja “absolutne resnice” pa je zagotovo povezana z zahtevo po kriterijih resnice.

Govor o kriterijih resnice torej ni nekaj novega in grških skeptičnih korenin se zavedajo tudi številni sodobni filozofi, denimo Roderick Chisholm v svojem *The Problem of the Criterion* (1973) ugotavlja, da so ravno antični skeptiki bili tisti, ki so epistemološki okvir formulirali v kontekstu kriterija znanja. Nekateri sodobni epistemologi vidijo pri njih utemeljitev za kakršno koli razpravo glede naših prepričanj in teorij, še posebej v tako imenovani Agripovi trilemi.

Zakaj je uvedba kriterijev tako zelo pomembna? Ule jih uvede in postopa podobno, ko pravi:

> “Moramo razlikovati med navajanjem pojma resnice in oblikovanjem meril (kriterijev) resničnosti. Poznavanje pojma resnice pomeni, da vemo, kaj pomeni biti resnična propozicija (stavek, trditev, sodba ipd. nosilci resničnostnih vrednosti), tj., da vemo za nujne in zadostne pogoje resničnosti propozicije. Poznavanje meril resničnosti pa pomeni, da vemo, kdaj so izpolnjeni navedeni nujni in zadostni pogoji resničnosti. Po Ayerjevem mnenju večina tradicionalnih in sodobnih teorij resnice pravzaprav govori o merilih resničnosti, ne pa o pojmu resnice.” (Ule, 2004: 41)

Uvedba koncepta kriterij resnice je torej pomembna že zato, ker se z njo izognemo miselni zmedi: včasih govorimo o resnici, pa imamo v mislih zgolj

merila za njeno doseganje. Če ima prav Ayer, so takšne večinoma vse današnje teorije. S pomočjo Seksta Empirika bomo pokazali, da to ne drži povsem: že stara skepsa je razumela kriterij resnice (ali resničnosti) v obeh pomenih: pojmovnem ali spoznavnoteoretskem in logičnem ali stavčnem. Celo več: skeptični kontekst je bolj drugi kot prvi. Ker v čem je spoznavnoteoretski temelj nekega "*x* je resničen"? Očitno v naši postavitvi kriterija, po katerem velja, da je *x* resničen, recimo "*x* je resničen po kriteriju *K*". Omenimo, da govor o kriterijih resnice v danem helenističnem epistemološkem ozadju, kot bomo videli, jasno izhaja iz logičnega in ne pojmovnega razumevanja resnice. O njem govorimo zgolj, kolikor ocenjujemo resničnost propozicij, stavkov, trditev in ne v pojmovnem smislu "*x* je resnica". Zato preseneča, ko Ule glede tega uvede "modro" razlikovanje med obojim; četudi ločuje med logično in pojmovno resnico, ki predpostavlja dve neodvisni ravni razprave o resnici, oboje združi in predpostavi, da merila ali kriteriji resnice govorijo (tudi) o pojmovni resnici: "Obstaja en pojem resnice in množica različnih meril resnice. To se mi zdi modra zamisel, ki reši veliko nepotrebnih zapletov z relativizmom in subjektivizmom resnice, ki konec koncev vodijo v zavračanje resnice in s tem možnosti spoznanja". (Ule, 2004: 271)

V kakšnem smislu se merila resnice smejo nanašati na pojmovno analizo resnice? Če imamo na eni strani raziskavo pomena besede "resnica" in pomena predikata "je resničen", potem govorimo o pojmovni ravni raziskave resnice. Po drugi strani pa raziskave meril resnice (ali resničnosti) navajajo na korektno rabo pojma resnice in na vprašanje po tem, ali je določen stavek (propozicija itd.) resničen ali ne. Ali potemtakem Ule trdi, da imamo dve ravni približevanja resnici, pojmovno in logično, in da imamo hkrati tudi dve ravni kriterijev resnice, pojmovno in logično? Zdi se, da je odgovor pritrdilen: "Če so namreč merila resnice, ki jih imamo na voljo, nezadostna in tudi kontingentna, ali potem sploh lahko računamo na resnico kot eminentni spoznavni cilj? Ali skepsa ne preti spoznanju prav zaradi resnice?" (Ule, 2004: 273)

Če govorimo o resnici kot "eminentnem spoznavnem cilju", potem jo jasno razumemo kot pojmovno resnico in na epistemološki način. Resnica je nekaj, kar želimo postaviti kot cilj našega spoznavanja. Toda potem moramo uvesti diskurz o spoznavnoteoretskih kriterijih in jih ostro ločiti od logičnih kriterijev za resnico. Uletovo delitev je najti že pri Sekstu ki razlikuje med pojmovnim govorom o resnici (*aletheia)* in logičnim govorom o resničnosti (to *alethes)'*.

> "Tudi če bi se hipotetično strinjali, da obstaja kakšen kriterij resnice, bi izpadel za neuporabnega in praznega takoj, ko se spomnimo izjav dogmatikov, po katerih je resnica */aletheia/* nedejanska, resnično */to alethes/* pa nebistveno. Ta odlomek nas bo tega spomnil: 'Za resnično pravimo, da se razlikuje od resnice na tri načine: po bistvu, sestavi in moči */ousiai, systasei, dynamei/*. Po bistvu v tem, da je resnično netelesno (saj je sodba */axioma/* oziroma *lekton)*, medtem ko je resnica telo (kajti znanje velja za vse resnične stvari, znanje pa je določeno stanje vladarskega dela duše, podobno kot je pest določeno stanje roke, in vladarski del je telo; zanje je to pneuma).' Po sestavi zato, ker je resnično enostavnost, kot če

> rečem ‘Pogovarjam se’, medtem ko je resnica sestavljena iz mnogih resničnih spoznanj. Po moči, ker je resnica odvisna od znanja, toda resnično od njega ni odvisno. Zategadelj, pravijo, resnica biva le v dobrem človeku, toda resnično tudi v slabem; mogoče je namreč, da slab človek reče kaj resničnega. Takšne so trditve dogmatikov.” (PH 2, 80-83)

Sekstov odgovor je torej negativen: kriterij resnice (*kriterion tes aletheias)* izpade za neuporabnega in dogmatiki so nam tu v svarilo. Pojmovna resnica je telo, sestavljena (iz mnogih spoznanj) in odvisna od znanja ali glede nanj, medtem ko je logična resnica (“resnično”) netelesna (kot sodba), enostavna in neodvisna od znanja. Sekst omeni še četrto značilnost dogmatičnega razlikovanja, ki je moralna in tipično stoiška: do resnice ima dostop le dober človek, resnično pa ni omejeno nanj. Kajti nekdo, ki je. dober, govori po resnici, nekdo, ki je slab, ne govori po resnici, pa vendarle reče tudi kaj resničnega.

II. Kriterij, prepričanje, upravičitev

Rekli smo, da helenistična filozofija do nastopa skepse razrešuje vprašanje dosegljivosti resnice s pomočjo zahteve po postavitvi meril zanjo. V nekem oziru je pri njej nerelevantno, ali je resnica tu razumljena kot pojmovna resnica ali kot “resniconosno” znanje. Prvenstveno je to nepomembno zato, ker Sekst, kot smo videli, dvomi v kriterij resnice. Dodatno pa dvomi v njegovo koristnost, tudi če bi že obstajal. Poglejmo primer. Rekli smo že, da če govorimo o stavkih ali propozicijah in želimo ugotoviti, ali je *p* resničen, razmišljamo takole: da bi ugotovili, ali je *p* resničen, potrebujem kriterij *K*, s pomočjo katerega presodimo, če je *p* resničen.

Vzemimo primer, ko na morju opazujemo približajoč se predmet. V nekem trenutku vzkliknemo: “Približuje se ladja.” Vprašanje se glasi: na kakšen način to zares vemo? Naše znanje in prepričanje o približevanju ladje bo odvisno od navedbe kriterija, ki nas je oskrbel s tem znanjem ali prepričanjem. Toda kakšna je naloga kriterija? Kriterij (merilo) služi ugotovitvi glede tega, ali je moje prepričanje *P* glede *p* upravičeno. Naloga kriterija je torej ime za upravičitev prepričanja *P* glede propozicije/stavka *p*. V našem primeru glede upravičitve prepričanja glede stavka “Približuje se ladja”.

Če kriterij *K* upravičuje naše prepričanje *P*, na kakšen način to počne? Upravičitev je navajanje razlogov – po šolskih prikazih skepticizma Sekst Empirik zavrne vse kriterije na podlagi dveh argumentov, krožnosti in argumenta iz regresa. Antični skeptik piranskega kova se torej zateče v to, da kriterije za našo upravičitev prepričanja zavrača in skozi takšno zavrnitev zavrne tudi možnost znanja. Toda nabir, ki ga podaja Sekst, je malce širši, saj v smislu razbistritve vprašanja, ali kriterij res lahko upraviči prepričanje, navaja drugega skeptika, Agripo, in njegovih 5 tropov: neujemanje (*diaphonia)*, neskončno (*apeiron)* oz. neskončni regres, relativnost (*pros* ti), hipotetičnost *{hypothetikon)*, krožnost (*diallelon)*. (PH 1, 64)

Skeptična tradicija je pri Agripi prevzela tri trope in jih tradicionalno in na široko

navaja pod naslovom “Agripova trilema”: regres, krožnost ali temelj/hipotetičnost. Vse možnosti iz trileme so postale podlaga .za različne strategije sodobnega skeptičnega premisleka. Povedano drugače, to so tri strategije, s pomočjo katerih lahko zavrnemo razloge za naše prepričanje o nekem stavku. Tradicija je izbrala naslednje tri razloge: Sekstov regres (apeiron), krožnost (*dialellos)* in hipotetičnost (*hypothetikon)*.

Poglejmo si na kratko premislek vsake od treh možnosti:

a. Regres.

1. Kriterij K_1 upravičuje naše prepričanje *P*.
2. Da bi upravičili prepričanje iz “1”, potrebujemo (nov) kriterij, ki upraviči trditev “1”, da kriterij K_1 upravičuje naše prepričanje *P*.
3. Torej potrebujemo kriterij K_2, ki upravičuje našo prepričanje, da kriterij K_1 upravičuje naše prepričanje *P*.
4. Torej dobimo K_n, če želimo upravičiti prepričanje *P*, kar pomeni, da nimamo končnega kriterija *K*. (regres)

   Toda: neskončni regres nam zaradi odsotnosti kriterija ne ponudi upravičitve prepričanja *P*.

b. Krožnost.

1. Kriterij K_1 upravičuje naše prepričanje *P*.
2. Da bi upravičili prepričanje iz “1”, potrebujemo (nov) kriterij, ki upraviči trditev “1”, da kriterij K_1 upravičuje naše prepričanje *P*.
3. Torej potrebujemo kriterij K_2, ki upravičuje našo prepričanje, da kriterij K_1 upravičuje naše prepričanje *P*.
4. Toda kriterij K_2 upravičuje (ravno) kriterij K_1.
5. Torej potrebujemo kriterij K_1, ki upravičuje naše prepričanje *P*.

   Toda: medsebojna upravičitev je krožna, krožna upravičitev pa ni upravičitev.

c. Temelj.

1. Kriterij K_1 upravičuje naše prepričanje *P*.
2. Da bi upravičili prepričanje iz “1”, potrebujemo (nov) kriterij, ki upraviči trditev “1”, da kriterij K_1 upravičuje naše prepričanje *P*.
3. Torej potrebujemo osnovni kriterij *K* (*KO*), ki ni upravičen z nekim drugim prepričanjem oz. kriterijem.

   Toda: osnovni kriterij *KO* ne upraviči drugih prepričanj, če ni tudi sam upravičen.

Privzemimo torej, da vse tri strategije iz Agripove trileme dokazujejo, kako pravzaprav ne moremo postaviti kriterija resnice. Ali iz njih nujno sledi, da je

tisto, kar želi skeptik zanikati, dejansko dostop ali dosegljivost resnice? Ali pa si smemo pomagati z distinkcijo in reči, da kar želi skeptik zanikati, ni neposredno nedosegljivost resnice, temveč znanja? Je sploh kakšna razlika med obojim? Vzemimo primer kriterija pri stoikih. Zanje je, kot vemo, jasna in čista zaznava tista, ki pretendira na mesto opojmljene ali kataleptične predstave (*phantasia kataleptike)*. Vsaka predstava namreč ne more biti kriterij za resnico, ne more biti resniconosna. Ker je merilo resnice v samem zaznavanju, ki dušo napeljuje na to, da se ujame s tem, kar je zaznala, leži resnica v čistem in jasnem zaznavanju (kar je, mimogrede, precej daleč od klasičnega znanstvenega kriterija resnice, ki mora biti neempiričen). Duša pa mora to zaznavanje uskladiti s tem, kar je nek objektivni kriterij v njej. Kaj torej sprejeti kot resnično, ko zaznavamo zunanjost? Ko Admet jasno zaznava Alkestido, ki se kot že mrtva pojavlja pred njegovimi očmi, lahko rečemo, da ima predstavo o njej, vendar še ne kataleptične predstave. In sicer zaradi te objektivne, notranje distance v njem, ki mu pove, da (a) mrtveci pač ne oživljajo in (b) da včasih prihaja do napačnih predstav, ko se mrtvi prikazujejo živim. Kasneje bo Sekst Empirik poročal, da se glede na to težavo stoiki kasneje dodajali tale kriterij: potrebna je jasna predstava, ki pa "ne vsebuje nobene motnje" (to *meden echousan enstema)*.

Stoiški primer kriterija bi torej lahko opisali takole: "*P* je resničen čče je neposredno zaznan s čutili v čistih okoliščinah". Pri dogmatikih, kot jim pravijo skeptiki, težava med ločevanjem med dosegljivostjo resnice in znanja ne nastopa. Duša je torej za stoike "tabula rasa", da bi pa kaj spoznala, vedno potrebuje zaznavanje. Toda hkrati s tem ne bodo zanikana "notranja" stanja duše. Tisto zaznano se, po tistem, ko pred nami ni več aktualnega objekta zaznavanja, ohranja v spominu (*mneme)*, količinsko se spomini zbirajo v izkustvo (*empeiria)*. Ko denimo belo, ki ga zaznamo, izgine, se ohranja v spominu. Iz teh enopodobnih spominskih slik nastaja izkustvo, tj., ko se te združijo skupaj. Iz izkustva rastejo pojmi (*prolepseis, ennoiai)*, in sicer eni brez našega posredovanja, tehnike, drugi pa skozi znanstveni napor, znanje (*episteme)*. Ali potemtakem vse predstave vodijo do znanja in je resničnost spoznanja neovirana? Ne. Nekatere predstave bodo tudi napačne. Toda med pravilnimi predstavami bodo nekatere "opojmljene" in pa tudi ne. Opojmljenost, tj. kataleptičnost, predstave bo odvisna od soglasja (*synkatathesis)*. V latinščini so ta izraz prevajali z *adsensio* in *approbatio*, opisuje pa notranji psihični mehanizem "prepoznavanja" predstav, ki je avtonomen in ima zmožnost izbire. To pomeni, da je neka predstava s strani človeka lahko "zavestno" sprejeta ali zavrnjena. Na ta način dobimo tri možnosti: (a) Človek lahko sprejme napačno predstavo (misli, da je neka stvar v daljavi ladja, pa ni, ker je otok). Takšna predstava vodi v zmoto (*pseudos)*. (b) Človek lahko da soglasje k neopojmljeni predstavi (ne ve, ali je neka stvar v daljavi ladja). Takšna predstava daje mnenje (*doxa)*. (c) Človek lahko da soglasje opojmljeni predstavi (ve, da je neka stvar ladja, ker jo je jasno zaznal). Takšna predstava nam daje razumevanje (*katalepsis)*.

Stoiki rešijo težavo izmuzljivosti kriterija s tem, da ga "fiksirajo" v jasni in različni kataleptični predstavi. Čeprav je takšna predpostavka vzbudila precejšnjo kritiko, pa se v resnici ne ubada s tem, da bi kriterij spoznanja postavila pod

vprašaj. Prav tako jamči sovpadanje znanja, razumevanja in resnice: kar ne pripelje do znanja, ni resnično, je bodisi zmotno ali menjeno. Toda ob tem se povsem izognejo vprašanju navajanja razlogov oziroma upravičitve!

Naredimo korak nazaj in se vprašajmo: ali je v primeru, ko kriterij *K* upravičuje naše prepričanje *P*, s tem pridobljeno znanje res že po sebi resnično? Če izhajamo iz premisleka iz *Teajteta* in splošne sprejete definicije, je znanje oziroma vednost po Platonu resnično upravičeno prepričanje (*alethes doxa meta logou*).[4] Težava je torej obratna: namesto da bi nam znanje zagotavljalo dostop do neodvisne resničnosti, je samo znanje že definirano kot bodisi resnično ali ne, kolikor je prepričanje. Če je znanje (episteme) resnično prepričanje oziroma *doxa*, mnenje, potem resnica ni rezultat spoznavnega procesa ali logični opis zanj, do katerega bi se dokopali na podlagi epistemskega napora, temveč že opisuje epistemski proces in njegove "resničnostne pogoje".[5] Če razmišljamo o stavku "V daljavi je ladja" in o tem, ali vemo, da je v daljavi ladja, potem "resnica" našega znanja ne bo definirana na podlagi tega, ali je v daljavi res ladja, temveč na podlagi tega, ali upravičeno vemo, da je v daljavi ladja oziroma izrekamo stavek o tem. Po drugi plati bo stavek resničen le v primeru, če v je daljavi res ladja.

Kako je torej s tem "resničnim prepričanjem"? Bo prepričanje resnično le zato, ker imamo upravičitev našega prepričanja, torej kriterij *K*, ali pa z resnico mislimo še na kaj drugega in ne na pogoj "resničnosti" prepričanja? Je mogoče reči, da je stavek "V daljavi je ladja" resničen le v primeru, ko je v daljavi ladja? Seveda, in Uletova interpretacija v glavnem zagovarja takšno minimalistično verzijo resnice: *p* je resničen, čče *p*. Celo več: takšno spoznanje je skoraj trivialno. Toda v tej logični verziji definicije resnice zahteva po znanju (in upravičenem prepričanju) sploh ne nastopa. Takšno situacijo dobimo, če se vprašamo, ali upravičeno verjamemo ali vemo to, kar pravi stavek Epistemski vidik spraševanja po tem, ali je v daljavi res ladja, pa zahteva upravičitev, torej kriterij za naše prepričanje, ki bo podprt z razlogi in argumenti. Bolj težavna naloga je pojasniti, kakšen status ima potemtakem "resničnost" prepričanja glede na končno znanje, ki nam omogoča doseganje resnice. Z upravičitvijo imamo manj težav, ker ima status kriterija, ki bodisi velja ali pade, s tem pa tako možnost znanja kot posledično dostopa do resnice. Za skeptične filozofe upravičitve ni, ker ni fiksnega kriterija: (1) če želim upravičiti neko prepričanje s kriterijem *K*, moram vpeljati novega, da bi upravičil to, da ta kriterij upravičuje neko prepričanje, kar pelje v regres; (2) če zapademo v regres, ni mogoče upravičiti nobenega prepričanja; (3) ker je znanje upravičeno resnično prepričanje, zaradi nemožnosti upravičitve ni možno.

III. Znanje, resnica in ataraxia

[4] *Teajtet* sicer vsebuje omembo tudi drugega, Protagorovega merila ali kriterija vseh stvari, sloviti "homo mensura" stavek, po katerem je človek merilo vsega (*anthropos metron*). Primerjaj *Teajtet*, 187b.

[5] Ule se strinja, da upravičenje prepričanj "pripomore k doseganju resnice", pri čemer slednjo razume kot notranji (intrinzični) cilj spoznavne dejavnosti (Ule, 2004: 276).

Posredno smo že omenili, da bi lahko glede določitve in dosegljivosti znanja v grški in helenistični filozofiji našteli tri sistemske pristope. V prvega se uvrščajo "dogmatiki", ki pristajajo na gotovo znanje. Vednost zanje ni sporna, znanje o svetu in človeku je lahko popolno in je gotovo. Sem bi uvrstili Platona in Aristotela, seveda tudi stoike. Njihovo prepričanje bi lahko simplificirano parafrazili z "Vse je spoznatno in vse lahko vemo". Drugo stališče je akademsko skeptično in nasprotno prvemu: ne moremo doseči znanja in ne moremo biti gotovi glede ničesar: edino, kar vemo z gotovostjo, je to, da ne vemo, verjamejo akademski skeptiki. V to linijo razmisleka lahko uvrstimo Sokrata oziroma kirenaiško šolo (predvsem Aristipa), Karneada, Arkesilaja, tudi poznega Cicerona, njihovo prepričanje bi lahko parafrazili v "Nič ni spoznatno in nič ne vemo." Tretje stališče je pironsko skeptično in pravi, da ne moremo doseči znanja in biti gotovi niti glede tega, da ne moremo doseči znanja in biti gotovi. Semkaj bi uvrstil Pirona, Seksta Empirika, Agripo, Ajnezidema, prepričanje bi lahko parafrazili v "Nič ni spoznatno in nič ne vemo, vključno s tem, da nič ni spoznatno in da nič ne vemo".

Kot že rečeno, pa ima piranski skeptik pred sabo nekaj drugega kot občutek tega, da je lahko glede raziskovanja in osebnega življenja pasiven in zapade v denimo stoiško skušnjavo "lenega premisleka" (*argos logos, ignava ratio)*. Kaj je namreč zanj smisel njegove dejavnosti?

> "Skepticizem je zmožnost protipostavljanja */dynamis antithetike/* pojavnih in miselnih stvari */phainomenon kai noumenon/* na kakršenkoli že način, zaradi katere enakomočnost */isostheneian/* predmetov in trditev */pragmasi kai logois/* privede najpoprej do zadržanja sodbe */epochen/*, nato pa še do nevznemirjenosti */ataraxian/."* (PH 1, 4)

Sekst Empirik uporabi pomembno karakteristiko: antitetično zmožnost raziskovanja ima svoj misel v *isostheneia*, iskanju enakomočnih trditev ir stvari. Logična vaja (*gymnasia*, bi rekel Platon v *Parmenidu)*, pa nim: smisla zgolj v filozofskem argumentacijskem ali logičnem vežbanju, temveč čisto praktični življenjski smisel. Enakomočne trditve nas namreč navedej na *epoche*, vzdržanje svojih sodb ali mnenj o čem, te pa imajo čist praktično implikacijo – vodijo do duševnega stanja ravnodušnosti, ki si ga želimo doseči. *Isostheneia* pri Sekstu opisuje izjave dogmatikov, ki imajo enako moč (ekvipolenco), opisuje pa tudi predstave, misli, dokaze. (PH 1, 8; 1, 197; 1, 201; 3, 49; 3, 65) Smisel *isostheneia* je torej v enakovrednosti dveh ali več nasprotujočih si idej ali pojmov, zaradi česar glede njihove gotovosti, verjetnosti in sprejemljivosti ne moremo sprejeti odločitve za prvo ali drugo. Shematično bi lahko strategijo enakih argumentov prikazali takole: če imamo trditvi *F* in in *E*, ki se nanašata na lastnosti (pojava) *S* in ne-S, potem imamo naslednjo situacijo:

1. *x* je videti kot *F* v situaciji *S*.
2. *x* je videti kot *E* v situaciji *ne-S*.
3. Pojavi so enakovredni, zato ne moremo dati prednost S ali ne-S.

4. Torej ne moremo potrditi niti zanikati, da *F* ali *E*.[6]

Iz tega nasprotja sledi vzdržanje sodbe in klasičen izraz zanj je "nič bolj tole od tega" (*ouden mallon tode e tode)*. Na neki neposredni način pa vzdržanje sodbe pripelje do nevznemirjenosti duše. Zato se je glede sodbe o njih najbolje vzdržati, kar še ne izključuje zahteve po tem, da bi iskali boljšo evidenco za eno ali drugo rešitev. Če *isostheneia* vodi do ravnovesja, pa to ravnovesje nikoli ni popolno, kot tudi za skeptike ni objektivno dano – dve stališči sta enakovredni le za nas, torej subjektivno, in dokazi za eno ali drugo so lahko le bolj ali manj prepričljivi (*pithanai)*. (PH 1, 79; 2, 192; 3, 29)

Sekst Empirik navaja prispodobo s starogrškim slikarjem Apelom, da bi pojasnil, kako se doseže takšno stanje. (PH 1: 28-29). Zanimivo je, da zgodba izpričuje "dvomljenje" glede dosegljivosti *ataraxia*, kar nam ponuja vzporednico glede spraševanja po doseganju resnice: Apel je želel naslikati peno na ustih konja. A mu to nikakor ni uspelo, kar ga je vznejevoljilo in naredilo jeznega. V takšnem čustvenem stanju je potem zalučal krpico, s katero je brisal odvečno barvo, da je ta zletela proti sliki. Učinek stika krpice s sliko je bil presenetljiv: natanko takšna narisana pena na ustih konja, s katero je bil zadovoljen.

Zadovoljstvo Apela je tukaj prispodoba za končni cilj skeptikovega početja: nevznemirjenost. *Ataraxia* ni rezultat, ki bi izhajal iz naprezanja po nekem mnenju in sodbi, temveč prav nasprotno izvira iz zadržanja sodbe (epoche) na podoben način, kot senca sledi telesu, pravi Sekst.[7] Zdi se, da je ta metafora veljavna tudi za iskanje resnice: v končni fazi je "resnica" skeptikovega početja natanko v doseganju nevznemirjenosti. Analogija je torej v tem: zaželena nevznemirjenost duše ni nekaj, kar pride neposredno in še manj, če se iskanju resnice odpovemo. Nevznemirjenost dosežemo, če se odpovemo pričakovanju glede tega, da bomo dosegli nevznemirjenost skozi potegovanje po resnici. Vendar to še ne pomeni, da se odpovemo raziskovanju, ker nam ta omogoča, da se obranimo prevar in skušnjav, ki jih pred nas polaga razum in bi nam obljubljale gotovo znanje. Ker je *ataraxia* dosegljivi rezultat skeptikovega naprezanja, ne more biti v neskladju z doseganjem resnice. *Ataraxia* se ne doseže z odpovedjo resnici, temveč z zadržanjem sodbe glede nje. Če torej sprejmemo, da je zadržanje sodbe ekvivalentno odpovedi "merjenja" na resničnost, potem velja naslednje:

Ataraxia se prakticira skozi zadržanje sodbe in ne skozi "merjenje" na resnico.

Zadržanje sodbe glede resnice je rezultat raziskovanja resnice (v sodbah), da se obranimo prevar in skušnjav razuma, ki nam obljublja gotovo znanje.

Skeptikom je tedaj, ko "so zadržali sodbo, naključno sledila tudi nevznemirjenost, podobno kot senca sledi telesu", kar opisuje naključnost želenega stanja, ki pa ga ne bi bilo, če ne bi bilo raziskovanja (zadržanja sodb kot

[6] Izpeljavo približno povzemam po: Annas in Barnes, 1985: 24.

[7] *Epoche* ni postavljen kot način doseganja resnice, temveč metoda izogibanja napakam. To je v bistvu skepticizma: ne iskanje pozitivnih oblik resnic (resničnostnih sodb), temveč metoda izogibanja prepričanjem ali neprepričanjem, kajti prepričanja v nas povzročijo trenje med stališči za in proti (isostheneia) glede tega, kaj je resnično in kaj napačno.

aktivitete) (PH 1, 29).

Torej se *ataraxia* dosega skozi raziskovanje resnice in ne odpoved njenemu doseganju.

Razširjeno mnenje o tem, da je skepticizem v splošnem nujno in vedno zavezan odpovedi doseganja resnice ali atributu "dosegljivosti", s katerim jo opisujemo, je potemtakem zmotno. Prav nasprotno je piranska skepsa prej zavezana stališču, da se "raziskovanju", opisanem in ohranjenem v imenu šole (*skepsis),* ne odpove. Gotovost znanja ni tisto, čemur bi se skeptik odrekel, nevednost se mu zdi prelahkotna izbira. Pač pa je spoznatnost nekaj, kar se premakne v prihodnost, z njo pa tudi dosegljivost resnice. Izbira med nevednostjo in vednostjo bi dejansko bila mogoča le na podlagi pravega znanja, ki bi omogočilo primerjavo. Zato je izbira za prvo že zgrešena. Skeptik Sekstovega kova (in v tem se razlikuje od metodičnega skeptika kartezijanske provenience) se torej ne odpoveduje znanju in tisto, kar ga ob tem vodi, je iskrena skrb za resnico.

THE CRITERION OF TRUTH AND ANCIENT SKEPTICISM

What Andrej Ule calls the attainability of truth in his recent book is in fact easily found as the explicit topic of philosophical exploration in hellenistic philosophers, notably the Stoics and the Skeptics. Hellenistic philosophy deals with the question of its attainability basically through posing the question on the criterion of truth (*kriterion tes aletheias*). If we want to claim that *p* is true, we need some criterion by which we can judge its truth. Some rule or measure is acquired in order to determine whether our belief *B* about p is justified. The Stoics believed that p is true only if it is directly perceived by our senses in "clear" circumstances. The criterion is therefore exactly the justification of our belief: the criterion Cjustifies our belief *B* about *p*. Sextus Empiricus formed several ways of rejecting the criteria as such in his criticism of dogmatics. Three of them became famous under description "Agripa's trilemma". The article tries to demonstrate that even if the pyrrhonian skeptic refuses the valid criterion of knowledge, he is not giving up the possibility of attaining truth somehow and therefore his search continues.

Keywords: truth, criterion of truth, Sextus Empiricus, knowledge, belief, justification, ataraxia.

Literatura

Annas, J. in Barnes, J. (1985). *The modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sextus Empiricus (1933). *Outlines of Pyrrhonism*. Cambridge: Harvard University Press.

Sextus Empiricus (1997). *Esquisses pyrrhoniennes*. Paris: Editions du Seuil.

Šuster, D. (2005). *O dosegljivosti resnice*. Ljubljana: Delo.

Ule, A. (2004). *Dosegljivost resnice*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Franc Mali
Fakulteta za družbene vede Univerze v Ljubljani

DRUŽBENA SISTEMSKA TEORIJA RESNICE KOT EPISTEMSKA TEORIJA RESNICE

Avtor v kontekstu tipologije teorij resnic, ki jo poda Andrej Ule, predstavlja družbeno sistemsko teorijo znanstvene resnice. Tvorec družbeno sistemske teorije znanstvene resnice je Niklas Luhmann. Kategorija resnice nastopa pri Luhmannu kot specifični simbolno komunikacijski medij. Najpomembnejša funkcija sistemske kategorije resnice, ki nastopa kot binarno strukturiran kod, je ohranjanje avtonomije znanosti. Avtor članka dokazuje, da Luhmannovega koncepta resnice ni mogoče v celoti uvrstiti v krog antirealističnih teorij resnice.

Ključne besede: družbeno sistemska teorija, medij resnice, binarni kod, paradoks, avtopoetičnost.

Antirealizem družbene sistemske teorije resnice?

Vsaka epistemološka teorija mora praviloma opredeliti svoj eksplanandum, tj. tisto, kar želi pojasniti, in svoj eksplanans, tj. tisto, s čimer želi to pojasnjujoče pojasniti. Glede tega teorije resnice ne predstavljajo nobene izjeme. Od vsake teorije resnice, še bolj od teorije, ki se ukvarja s samimi teorijami resnice, se pričakuje, da bo skušala poiskati odgovore predvsem na naslednja vprašanja: kateremu pojmu resnice sledi, katera so merila oziroma kriteriji resnice, ki jih sprejema, kako opredeljuje same predpostavke in relevanco resnice, kako opredeljuje razmerje med vsakdanjo, znanstveno in filozofsko kategorijo resnice?

Menim, da je Andrej Ule v knjigi *Dosegljivost resnice* na večino predhodnih vprašanj dal zelo tehtne odgovore. Vseeno se zdi, da ga njegova izrazita zavezanost jezikovno-analitični formulaciji kategorije resnice ovira pri bolj konsistentni eskplikaciji kriterijev, na temelju katerih loči osnovne kategorije znanstvenih resnic. To svojo zavezanost jezikovno-analitični formulaciji kategorije resnice v uvodu knjige nedvoumno izpostavi in zagovarja, pri čemer se mi zdi nekoliko sporno, da pledira – glede na to, da obstaja pluralnost znanstvenih in filozofskih resnic – za "... omejitev na določeno rabo besede 'resnica' oz. 'resnično'" (Ule, 2004: 14), hkrati pa trdi, da "... mora biti ta raba

osrednja za filozofijo in znanost ter še zlasti doseganje znanja". (Ule, 2004: 14) Na nek način zveni omenjena misel precej ambiciozno in vsaj deloma v nasprotju z izraženo intenco njegovega preučevanja, ki jo izrazi le nekaj strani pred tem, češ da svojo obravnavo zastavlja izrazito spoznavno-teoretsko, ne loteva pa se, kot pravi sam, "... drugih možnih komponent oz. vidikov vprašanja dosegljivosti resnice: znanstveno-metodoloških, etičnih, metafizičnih ali religiozno-spiritualnih". (Ule, 2004: 9)

Ule se ukvarja tudi z razmejevanjem med skupino korespondenčnih in semantičnih teorij resnice na eni in skupino epistemskih teorij resnice na drugi strani. Tem zadnjim avtor namenja bistveno manj prostora kot korespondenčnim (realističnim) in semantičnim teorijam resnice, včasih jih komajda bežno preleti, seveda pa jim še vedno namenja več prostora kot teorijam resnice, ki želijo seči – kot pravi sam – onstran logičnega prostora jezika in mišljenja. Za Uleta je "... morda najpomembnejši filozofski rezultat epistemskih teorij prav v tem, da so odlepile pojem resnice od tradicionalnega pojmovanja resnice kot ujemanja sodbe (misli) in sveta (dejstev), ki je prevladovalo več kot 2000 let". (Ule, 2004: 219) V krog epistemskih teorij resnice uvršča vse tiste pristope, ki resnico pojmujejo kot kakorkoli odvisno ali opredeljeno s spoznavnimi okoliščinami, zmožnostmi ali dosežki ljudi. V nasprotju z epistemskimi teorijami resnice naj bi bila v korespondenčnih teorijah resnice po Uletu "... resnica opredeljena neodvisno od človeka, zavesti, mišljenja, spoznanja". (Ule, 2004: 219)

Menim, da je Uletovo enačenje načela korespondence z načelom realnosti, ki ga uporabi ravno na tistem mestu, kjer skuša dokazati filozofski antirealizem epistemskih teorij resnic, prenagljeno. Enako kot za klasične in moderne korespondenčne teorije resnice ne moremo trditi, da so vse po vrsti uspele izstopiti iz ambivalence realizem – antirealizem, tako tudi vsem epistemskim teorijam resnice, ki so sicer novejšega datuma, težko kar po vrsti odrekamo realistično podstat. V tem zadnjem primeru mislim v prvi vrsti na Luhmannovo družbeno sistemsko teorijo resnice, ki jo bom predstavil v nadaljevanju moje razprave in ki bi bila po kriterijih, ki jih je v svoji knjigi ekspliciral Ule, najbrž uvrščena med teorije radikalnega socialnega konstruktivizma, čeprav se je veliki nemški teoretik Niklas Luhmann pri izpeljavi kategorije resnice v veliki meri oprl na spoznavnoteoretska načela "radikalnega konstruktivizma" (ne samo na ta načela), njegovemu pristop ni mogoče kar "en bloc" odrekati realističnih primesi.

Če sledimo nekaterim drugim novejšim spisom o teorijah resnice, ki ravno tako skušajo predstaviti osnovne filozofske in znanstvene pristope k omenjeni tematiki, lahko opazimo, da korespondenčnim teorijam resnice še zdaleč ne predpišejo nujnega in neizogibnega predznaka realizma. Vzemimo kot primer delo *Wahrheitstheorien*, ki je izšla v letu 2004 izpod peresa Karen Glay. Glay loči tri osnovne pristope h kategoriji resnic: ontične teorije resnice, subjektne teorije resnice in korespondenčne teorije resnice (Glay, 2004: 67). Korespondenčne teorije naj bi se nahajale v vmesnem položaju, med ontičnimi in subjektnimi teorijami resnice, ravno iz tega razloga, ker se jih v okviru epistemološkega razmerja subjekt – objekt spoznanja interpretira bodisi v duhu realizma ali antirealizma. Namreč, v okviru ontičnih teorij resnice ima objektivna

plat resnice absolutno prednost pred subjektno platjo resnice. Predpostavka je, da v okviru teh teorij objekti, v njihovem bivanju in sobivanju, obstajajo sami po sebi, ne glede na to, ali obstaja nek subjekt spoznanja. V nasprotju s tem se v okviru subjektnih teorij resnice prednost v celoti daje spoznavnim možnostim subjekta. Objekt spoznanja je, epistemološko gledano, sekundarnega pomena.

Korespondenčne teorije so tiste teorije, znotraj katerih sta v odnosu subjekt – objekt spoznanja pomembni obe dimenziji: objektna in subjektna, realistična in antirealistična. Ta ambivalenca je znana od Tomaža Akvinskega naprej preko njegovega znanega diktuma "veritas est adequatio intellectus et rei", ki ga lahko razumemo kot skladnost misli s stvarjo, seveda pa tudi obratno, skladnost stvari z mislijo. Korespondenčne dojemanje resnice pri Akvinskem se je na tak ali drugačen način preneslo v vse kasnejše protoznanstvene in znanstvene diskurze o resnici. Lahko bi dejali, da se, zavedno ali nezavedno, nahaja v osnovi vseh modernih teorij resnice, četudi te vztrajno zatrjujejo, da je klasični problem korespondence (skladnosti) odpravljen. Sodobne korespondenčne teorije resnice se tudi danes srečujejo z dilemo, kako precizirati oziroma artikulirati vsako izmed dimenzij, ki nastopa znotraj filozofske kategorije korespondence: subjektno, objektno, relacijsko. Če se teži k večji precizaciji subjektne plati, se zastavlja vprašanje, ali je pri adekvatnosti (skladnosti) intelekta s stvarjo mišljen proces spoznanja v celoti ali preko posameznih delov (mišljenja, zavesti, teoretskega sistema, modela itd.). Če se teži k večji precizaciji objektne dimenzije, se ravno tako, odvisno od interesa preučevanja, načelo adekvatnosti lahko obravnava kot razmerje med *anima* in *ens*, mišljenjem in bitjo, subjektom in objektom, zavestjo in svetom, spoznanjem in resničnostjo, jezikom in svetom, sodbo in dejanskim stanjem, mišljenjem in dejstvom itd. Karen Gley opozarja, da – celo *če* se izvede (epistemološko) redukcijo v eno ali drugo smer – ostaja odprto vprašanje pojasnitve odnosa med subjektno in objektno dimenzijo. V luči zgornih Gleyevih izvajanj je najbrž težko postaviti enačaj med korespondenčnostjo in realizmom, tako kot je po drugi strani najbrž vprašljivo vsem epistemskim teorijam resnice pripisovati antirealizem.

Desubstancionalnost družbeno sistemske teorije resnice

Na samem začetku naj poudarim, da v okviru Luhmannove družbene sistemske teorije epistemološko vprašanje resnice igra eno centralnih mest. S konceptom resnice kot "simbolno posplošenega komunikacijskega medija" [*symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium*] (Luhmann, 1990: 11) se je družbena sistemska teorija nedvomno odmaknila od klasične korespondenčne teorije resnice. V tem oziru Luhmanov pojem resnice – če sledimo Uletovi tipologiji – pogojno lahko uvrstimo v krog epistemskih resnic.

Luhmannova teorija znanstvene resnice na žalost pri nas v krogih filozofije in sociologije predstavlja eno manj poznanih, kaj šele preučevanih teorij znanstvene resnice. Škoda je, da jo pri nas predvsem avtorji, ki se ukvarjajo s sociološko teorijo, sistematično zanemarjajo preučevanje te dimenzije družbeno sistemske teorije. Seveda pa nepoznavanje oziroma njeno površno poznavanje v Sloveniji

ne pomeni, da ni ena bolj zanimivih in tudi v širšem evropskem (ne samo nemškem) prostoru bolj diskutabilnih teorij, vključno z njenimi ekskurzi na področje epistemologije in filozofije znanosti.

Na samem začetku je treba reči, da družbena sistemska teorija znanstvene resnice kot epistemska teorija resnice v prav nobeni točki ne koketira z vulgarnim sociologizmom. Primer vulgarne sociološke teorije resnice predstavlja t. i. strogi program sociologije znanja. Zagovorniki tega pristopa so bili v poznih sedemdesetih in v začetku osemdesetih let David Bloor in nekateri drugi pristaši edinburške sociološke šole, znane pod imenom "strong program". Nikakor pa ne spada v ta krog francoski sociolog Bruno Latour.[1]

Luhmannova sistemska teorija resnice je mnogo bolj kompleksna, teoretsko artikulirana, predvsem pa v nobenem primeru nagnjena k vulgarnim sociološkim interpretacijam, kot je to slučaj z Bloorovo teorijo resnice. Zato je po svoje škoda, da nikjer v Uletovem delu ne srečamo vsaj omembe Luhmannove družbene sistemske teorije znanstvene resnice. Še posebej, če je po drugi strani kot reprezentativni sociološki predstavnik socialnega konstruktivizma nastopa več kot trideset let stara Bloorova teza, ki je med samimi sociologi pogosto razumljena kot karikatura. Simetrijo resnice in neresnice oziroma – če smo bolj natančni – simetrijo znanosti in ideologije, s tem vulgarni sociološki determinizem in relativizem, je že v tridesetih letih prejšnjega stoletja zavrnil nemški sociolog znanja Karl Meinheim.

Pri Luhmannovi družbeni sistemski teoriji gre za eno tistih družboslovnih in epistemoloških teorij, ki jo bolj kot ideologija kot izkrivljena družbena forma zanima njen nasprotni pol, to je znanstvena resnica. V času silnih pritiskov po komodifikaciji in komercializaciji znanstvenega vedenja, žal pa tudi bolj perfidnih oblik podrejanja znanosti politiki, je afirmacija kategorije resnice kot centralne točke ohranjanja in krepitve avtonomije sodobne znanosti tako z vidika teorije (filozofije in sociologije znanosti) kot tudi prakse ključnega pomena. V tej luči je Luhmannova družbena sistemska zanimiva vsaj toliko kot Habermasova konsenzualna teorija resnice, za katero Ule izraža bojazen, da je ena tistih, ki bi morala najti mesto v njegovi knjigi, pa ga ni.

Čeprav družbeno sistemska obravnava kategorije resnice predstavlja odmik od klasičnih ontoloških teorij resnice, ni enostavno prestopila v epistemološki relativizem, še posebej ne v epistemološki relativizem tipa "anything goes". Na samem začetku je treba reči, da je Luhmann k obravnavi pojma resnice, s katero se je začel ukvarjati že v svojih začetnih sociooloških spisih, vstopal preko kritike pojma ideologije. Zanj so razprave o pojmu ideologije zašle v slepo ulico in to ne toliko zaradi nezadostnosti ideološkega mišljenja, temveč zaradi preseženosti podedovanih metafizičnih oziroma ontoloških opredelitvah kategorije resnice.

[1] Žal avtor knjige *Dosegljivost resnice* tudi na tem mestu, ko se na kratko dotakne Bloora in Latoura, zaide v protislovje. Na eni strani Latoura z Bloorom uvrsti v šolo "strong program" sociologije, kar je po mojem napačno, saj, kot vemo iz številnih Latourjevih del, je ta izredno kritično nastopal zoper edinburški koncept sociološke razlage znanosti, potem pa ugotavlja, po mojem prepričanju povsem pravilno, da je Bruno Latour nasprotoval sociološkemu determinizmu, ker pri njem družbeni dejavniki nimajo nobenega bistveno večjega pomena od naravnih dejavnikov.

Ontološki pojem resnice definira navzočnost nekega pojava s tem, da zanika možnost njegove nenavzočnosti. Ob danih predpostavkah je nekaj tako in nič drugače. Luhmann je bil od vsega začetka prepričan, da je ideološki diskurz zavezan ravno tej opredelitvi kategorije resnice. (Luhmann, 1974: 54)

Po drugi strani pa je Luhmann zelo nedvoumno poudarjal, da sprejetje desubstancionalistične kategorije resnice ne vodi epistemološki relativizem. V svojem najpomembnejšem delu o znanstveni resnici, tj. v obsežni knjigi *Wissenchaft der Gesellschaft*, Luhmann pravi:

> "Resnica sama ni 'relativna'. Trdim pa, da se uporablja oziroma se mora uporabljati samoreferenčno. Ne vsebuje nikakršne tuje reference [*Fremdreferenz*], kajti ni nikakršne resnice zunaj resnice. V nasprotju z razširjenim prepričanjem odpoved vsake vrste korespondenčne teorije resnice nikakor še ne vodi v relativizem, kaj šele v teorijo 'anything goes'." (Luhmann, 1990: 177)

Luhmann svoje teoretske pozicije ni nikoli poistovetil s konstruktivističnim kognitivnim in kibernetskim antirealizmom. Navsezadnje zanj sam konstruktivizem ni nujno povezan z epistemološko platformo antirealizma. V delu *Soziologische Aufklaerung 5 – Konstruktivistischen Perspektiven* Luhmann pravi:

> "Ne glede na to, kako se izrekajo njegovi pristaši, je nekaj povsem samoumevnega, namreč, da je konstruktivizem realistična teorija spoznanja, ki uporablja empirične argumente." (Luhmann, 1990a: 15)

Realnosti oziroma dejanskega sveta ne konstruiramo, pravi Luhmann, vendar ga prav tako ne odkrivamo kot takšnega. To, kar o realnosti vedno znova odkrivamo oziroma izrekamo, lahko opazujemo samo skozi empirično izvršene operacije, ki so in tudi ostanejo relativne glede na vsakokratno sistemsko opazovanje. Koncept sistemskega opazovanja razume Luhmann izredno široko: vključuje različne pojavne oblike, od matematičnih kalkulacij Heinza von Foersterja, biološke kognitivnosti Herberta Maturane in Francisca Varela do polikontekstualne logike nemškega filozofa in logika Gotharda Guentherja. Luhmann je dojemal kategorijo sistemskega opazovanja izredno široko. Hkrati je storil še korak naprej. Pojem opazovanja je izpeljal iz operativne logike oziroma logičnega kalkula Georga Spencer Browna (*Laws of Form)*, ki ga, z izjemo Heinz von Foersterja in v nekem obdobju tudi Bertnarda Russlla, niso poznali niti upoštevali logiki starega kontinenta. Luhmann je bil trdno prepričan, da je Georg Spencer Brown predložil logični kalkul, katerega pomembnost se ni izčrpala, temveč je njegov čas šele prav nastopil. (Luhmann, 1993: 197)

Osnovna ideja opazovanja, ki se nanaša na logični kalkul Georga Spencer Browna, je naslednja: opazovanje vedno nastopa kot razlikovanje [*distinction*] in označevanje (*indication)*. Brownova operativna logika nas vodi k izvornemu paradoksu: k diferenci diference. Opazovanje kot označevanje in razlikovanje predpostavlja, da ni mogoče biti hkrati na obeh straneh diference. Obeh strani diference ni mogoče hkrati označiti. Mejo moramo prestopiti [crossing], za to pa

je potreben čas. Časovna razlika odpravlja paradoks hkratnega nahajanja znotraj in zunaj. Diferenca je namreč vseskozi navzoča in vstopanje diference v to že razlikovano (diferenco) Georg Spencer Brown označuje kot “re-entry”. (Beacker, 1993: 38)

Luhmann je v celoti sprejel Spencer Brownovo idejo diference diference:

> “Diferenca (razlika) zameji neko območje in je skozi to zamejeno znova uvedena. Dogaja se potemtakem dvojno: kot izhodiščna diferenca in kot diferenca v razlikovanem, ki je razlikovano skozi njo. Razlika je to isto in ni to isto. To isto je, ker je poanta re-entry ravno v tem, da se to isto razlikovanje uporablja rekurzivno na samo sebe; je nekaj drugega, ker se vzpostavlja v nekem drugem, v nekem že razlikovanem območju.” (Luhmann, 1990: 379)

V luči Luhmannove družbeno sistemske teorije je resnično spoznanje torej tisto spoznanje, ki je vezano na vsakokratno perspektivo opazovanja. Opazovanje Luhmann povezuje s kategorijo objektiviziranih komunikacijskih struktur. Zato bi družbeni sistemski teoriji znanstvene resnice težko pripisali koketiranje s subjektivističnim pojmom resnice. Če kdo, potem je ravno Luhman postavil jasno razmejitev med subjektivno individualno [*Bewusstsein*] in objektivno družbeno (*Komunikation)* dimenzijo. Tu lahko iščemo celo določene paralele med Luhmannom in Popperjem, čeprav si oba teoretska velikana dvajsetega stoletja v številnih pogledih razlikujeta. Tudi Popper je namreč, ob razlikovanju treh svetov (“prvi svet” je svet fizikalnih stanj, “drugi svet” svet kot zavestnih stanj in vedenjskih dispozicij za delovanje, “tretji svet” kot svet objektivnih miselnih in komunikacijskih struktur), blizu Luhmannovemu konceptu ločevanja subjektivno individualnega in objektno družbenega (Popper, 1973: 175). Ne nazadnje se Luhmannova kategorija strukturalnega spoja, ki povezuje “Bewusstsein der Individuen” in “Kommunikation der Gesellschaft”, precej blizu Popperjevi tematizaciji razmerja drugega in tretjega sveta.

Analiza Luhmannovih del pokaže, da zanj odgovora na vprašanje, ali obstaja neka realnost, ki je neodvisna od opazovanja, ni mogoče poiskati v vsakokratnem (sistemskem) opazovanju. Gre samo za teoretski postulat. Klasični spoznavno-teoretski problem, ali nekaj je bivajoče in ne bolj nebivajoče, ki je bil v preteklosti in je tudi še danes predmet različnih metafizičnih zapletov, je razrešen v okviru vsakokratnega delovanja (opazovanja) avtopoetičnega sistema znanosti. O tem Luhmann obširno razpravlja v spisu *Soziale Systeme* (Luhmann, 1985). Vendar se Luhmann ne odreka cilju, da bi dosegel neko koherenco med trditvami oziroma izjavami, ki so relativne glede na dani sistem. Lahko bi dejali, da po poti konstruktivističnega koherentizma skuša priti do utemeljitve ontološke (realistične) podstati spoznanja. Glede na njegovo takšno spoznavno-teoretsko pozicijo se včasih zdi, da se Luhmann v svojih pogledih približuje teoriji internega realizma.

Binarni značaj kategorije znanstvene resnice

Luhmann je kategorijo resnice v vsej njeni kompleksni razsežnosti razvil v delu *Wissenschaft der Gesellschaft*. V omenjenem spisu kategorija resnice nastopa kot tisto osrednjo razvojno jedro in rezultat znanosti, s katerim si znanost sama zagotavlja svojo lastno kontinuiteto. Ne glede na to, da zgodovinski razvoj znanost vodi k različnim teoretskim razkrojem in paradigmatskim spremembam, je substitut resnici v avtopoetičnem sistemu znanosti lahko samo resnica, ne pa lojalnost, familiarnost, partijska disciplina ali kaj drugega. Znotraj modernih funkcionalno diferenciranih družb se seveda srečujemo z različnimi vrstami simbolno generaliziranih komunikacijskih medijev: denarjem, oblastjo, pravičnostjo, sakralnostjo itd. Kategoriji znanstvene resnice ne gre za nobeno diferenco pravično – nepravično, pozicijo – opozicijo, imanentno – transcendentno, temveč za diferenco resnično – neresnično.

Koncepcija resnice kot polarne vrednosti (resnično – neresnično) kaže na Luhmannovo teoretsko usmerjenost k logiki dialektičnega mišljenja. Luhmann je bil zaradi te svoje zavezanosti ideji diference pogosto deležen oznake, da nastopa zgolj v podobi "novodobnega hegeljanca". Seveda pa številni avtorji zaznavajo pomembno razliko med Heglom in Luhmannom. Georg Wagner, nemški filozof in sociolog, dober poznavalec Hegla in Luhmanna, pravi, da je osnovna razlika med obema mislecema v tem, da Luhmann ni do konca izpeljal dialektičnega gibanja treh stopenj, saj naj bi vztrajal zgolj pri stadiju protislovja, ne da bi ponudil njegove rešitve (kot sinteze). "Luhmann je upošteval dvojstvo [*Zweiheit*] iz enega temelja, ne pa tudi ukinjanja tega dvojstva v zdaj izpolnjeni enotnosti." (Wagner, 1994: 281)

Razlog za Luhmannovo vztrajanje na tem dvojstvu oziroma binarnosti moramo iskati v desubstancionalističnem oziroma deontološkem značaju sistemske kategorije znanstvene resnice. Cilj Luhmannove epistemologije resnice ni priti, kot je bil to slučaj s tradicionalnimi filozofijami, do identitete identitete in diference, temveč do diference identitete in diference. Luhmannov teoretski pogled ni ujet v klasično filozofsko ontologijo. Je sicer blizu hegeljanski dialektiki, hkrati pa jo pomembno presega, kolikor v tej svoji refleksiji, v veliki meri oprti na rekonstruiran tip Gotthard Guenterjeve operativne dialektike, ne izraža nobene strasti po ukinjanju razdvojenosti oziroma razcepljenosti, ki je gibalo teoretskega in praktičnega razvoja.

Binarna struktura simbolno generaliziranega medija resnice že sama po sebi govori, da se tu srečujemo z dvema vrednostima: z "resnično" in "neresnično" vrednostjo resnice. Resnica torej ne nastopa torej samo kot nekaj simbolnega, temveč tudi kot nekaj diaboličnega, v samem sebi razcepljenega. Na ta način ohranja funkcionalno družbeno uporabnost: je temelj za delovanje in razvoj delnega družbenega sistema znanosti, ki je avtonomen delni sistem.

Na eni strani binarni kod resnice v znanosti omogoča lažje procesiranje informacij. V okviru lažjega procesiranja informacij je izredno pomembno, da komunikacija v znanosti ne upošteva vseh implicitno navzočih pomenov. Binarni shematizem namreč vodi v drastično redukcijo kompleksnosti. Kaj pomeni ideja redukcije kompleksnosti v procesih znanstvene komunikacije? Neskončno število

možnosti se izvaja na dve osnovni vrednosti, ki si druga drugi nasprotujeta. Znanstvena komunikacija je resnična ali neresnična, tretje možnosti ni. Načelo "tertium non datur" je izredno pomembno v procesih znanstvene komunikacije. Znotraj logičnega načela izključevanja tretjega zadostuje že negacija, da zamenjamo eno stran diference z njeno drugo stranjo. Negiramo resnico, da dobimo neresnico. To omogoča lažji prehod od enega pola diference k drugemu polu iste diference, s čimer je povezava z nasprotnimi vrednostmi iste diference močnejša kot s (pozitivnimi) vrednostmi drugih tipov diferenc. Po Luhmannu je resnično v znanosti bolj neposredno povezano z neresničnim kot, na primer, z lepim (umetnost) ali pravičnim (pravo), ki spadata v drug tip simbolno generaliziranih medijev.

Na drugi strani je binarni kod resnice predpogoj za to, da avtonomno delujoči sistem znanosti do maksimuma razvije svoje – naj uporabim Luhmannovo terminologijo – "zmožnosti razčlenjevanja in rekombinacije" [*Aufloese- und Rekombinationsvermoegens*]. (Luhmann, 1990: 326) Spoznavni naboj znanosti, ki se izraža skozi to njeno stopnjevanje "zmožnosti razčlenjevanja in rekombinacije", je dosegel vrh z nastopom moderne znanosti, čeprav njene začetke lahko iščemo že v klasični (antični) znanosti. Vsaj od Platona naprej se ve, da je operiranje z dualnim tipom vprašanj, ki izključujejo tretjo možnost, vneslo razvojno komponento v spoznavnoteoretsko misel. (Sandkuehler, 1990: 61) Vendar naj bi šele novodobno znanstveno vedenje postavilo logiko binarnosti v teoretski misli na nove temelje. Defiguriralo je dejstva in se odmaknilo od metafizičnega pripisovanja pomembnosti stvari same po sebi. V tej luči diference resnica – neresnica različne semantične teorije resnice, ki so se razvile v dvajsetem stoletju, predstavljajo enega zadnjih bastionov ontoteologije. Primer je bil logični pozitivizem, ki je v svoji vnemi po vedno večjem razčlenjevanju elementov realnosti verjel v to, da bo odkril nek zanesljiv temelj za rekonstrukcijo znanstvenega védenja.

Treba je priznati, da Luhmann ravno na tistih mestih, kjer razvija koncept sistemske analize in rekombinacije, uspe uvesti v svoje razlage sijajne parabole, ki naj bi še zlasti poudarile deontološki in inovativni naboj modernega znanstvenega spoznanja. Za uvajanje teh sijajnih parabol se imamo zahvaliti dejstvu, da je Luhmann dobro poznal teorijo percepcijskih medijev nemškega filozofa Fritza Heiderja iz srede dvajsetih let prejšnjega stoletja in seveda ideje sistemske interdependence mnogo bolj znanega ameriškega sistemskega teoretika Talcota Parsonsa iz petdesetih in šestdesetih let prejšnjega stoletja (Mali, 1994).

Spoznavni naboj izredno abstraktnih formulacij o redukciji kompleksnosti oziroma zmožnostih dekompozicije in rekombinacije se izkaže v sodbah o zmožnostih in dejanskih razvojnih efektih sodobne znanosti in tehnike.

Naj na tem mestu uporabimo Luhmannovo misel iz njegovega dela *Wissenschaft der Gesellschaft*;

> "Možnost tematskega razčlenjevanja, ki je dolžno zahvalo spoznanju samemu, potiska znanstveno spoznanje vedno bolj v polje nevidnega, vse do subatomarnega sveta. Kemija, fizika, biogenetika, jezikoslovje

> oblikujejo svet kot območje rekombinacijskih možnosti in temu ustrezno obravnavajo evolucijo kot producenta form, ki preizkuša, kar gre. Ponovno odkritje medija v stvareh znova vzpostavlja medij v razlikovanju do forme in odpira nove možnosti vtisnjenja form. Samo tako so razumljivi silni učinki moderne tehnike. Pri njej ne gre za odkritja do zdaj neznanih naravnih zakonitost, temveč za konstruktivno zgradbo vedno novih relacij medija in forme." (Luhmann, 1990: 184)

Na koncu predstavitve binarnega koda resnice je treba reči, da je šele takšna dualna struktura dala večji poudarek refleksivni (metateoretski) funkciji znanstveno teoretske resnice. Resničnostna vrednost kategorije resnice je v ohranjanju in razvijanju znanstvenega spoznanja. V jeziku družbene sistemske teorije gre za t. i. naraščanje kompleksnosti v avtopoetičnem sistemu znanosti. Luhmann resničnostno vrednost binarno strukturiranega pojma resnice povezuje z zelo tehniciziranim terminom "zmožnost spoja" [*Anschlussfaehigkeit*]. (Luhmann, 1990: 200) Zanj se ta vsebina kibernetskega termina ne nanaša samo na to, da sistem znanosti "gre naprej" (Luhmann, 1990: 200), kajti to bi ta navsezadnje lahko počel celo ob predpostavki, da bi se vseskozi opiral na neresničnostne vrednosti. Pomeni mu predvsem to, da se preko nje širi in hkrati zamejuje horizont raziskovanj.

Luhman relevanco resničnostne vrednosti za t. i. "Anschlussfaehigkeit" ilustrira na primeru moderne matematike:

> "Matematika se, ravno zato ker se je odpovedala korespondenci z zunanjim svetom in s tem povezanimi iluzijami, nahaja v položaju, da še posebej skrbi za organiziranje te zmožnosti spajanja. Matematika ni samo analitično resnična in sploh ne na temelju logične dedukcije in aksiomatskih izpeljav; resnična je zato, ker je dosegla najboljšo interno operacionalizacijo simbola resnice – neko funkcijo, ki se jo lahko potem preko kalkulizacije še enkrat razširi." (Luhmann, 1990: 202)

V nasprotju s pozitivno vrednostjo ima neresničnostna vrednost kategorije resnice kot negativni pol refleksivno funkcijo v znanosti. Pri neresničnostni vrednosti resnice ne gre za to, da bi ta izražala neko pozitivni odnos do negativnih dejstev. Dejanski pomen neresničnostne vrednosti je predvsem v tem, da vzvratno uravnava resničnostno vrednost binarnega koda resnice. V okviru družbene sistemske kategorije resnice je torej negativni vrednosti (neresnici) pripisano nekaj, kar spodbuja refleksivnost znanstvenega vedenja. Najbolj poenostavljeno rečeno: negativni pol resnice zagotavlja, da se pozitivni pol resnice ne razume kot nekaj samo po sebi umevnega oziroma evidentnega, temveč kot nekaj, kar se nahaja v stalnem procesu spreminjanja in rekontekstualizacije. V teh pogojih se pojem resnice razume samo kot ena stran razlikovanja, kot že "preizkušena" resnica, ne kot neka sama po sebi samoumevna resnica. Samoumevnost, brez posredovane refleksivnosti, je kvečjemu značilnost vsakdanjega mišljenja ali pa recidiv tradicionalnih ontoteoloških teorij resnice. V teh je bila resnica *co ipso* ontološko rangirana nad neresnico oziroma napako. Za Luhmanan niti kategorija resnice niti napake nista

ontološki kategoriji, temveč se nahajata v odnosu funkcionalne odvisnosti. Ni resnice brez neresnice in ni neresnice brez resnice.

Tudi na tej točki Luhmannovega izvajanja bi lahko iskali vzporednice med družbeno sistemsko teorijo resnice in spoznavno-teoretskimi koncepcijami avtorjev z nekoliko drugačno provinienco. Brez kakršnihkoli namenov, da gremo v detajle, bi lahko trdili, da pojem binarnega koda resnice, tako kot ga uporablja Luhmann, precej spominja na koncepcijo bifurkacije pri Ilyu Prigoginu.

Znanstvena resnica in njena paradoksna podstat

V zvezi s binarno strukturo simbolno posplošenega medija resnice se je potrebno zavedati, da refleksivna funkcija negativne vrednosti še ne pomeni avtorefleksijo znanosti kot takšne. Luhmann se namreč po eni strani zaveda, da binarno strukturirani kod resnice, kjer resnica in neresnica kot dve polarni vrednosti igrata vlogo funkcionalnega ekvivalenta, omogoča ohranjanje in razvoj znanstvenega spoznanja.

Po drugi strani mu je jasno, da binarno strukturirani kodi resnice vodijo, kolikor se uporabljajo sami na sebe, v paradokse. Izhod iz tega paradoksa ponuja družbena sistemska teorija resnice preko t. i. “prikritosti paradoksov” [*Paradoxieverschleireung*]. (Luhmann, 1990: 189) Ne da bi na tem mestu skušal poseči v vse razsežnosti izredno abstraktne in kompleksne Luhmannove razlage paradoksne podstati kategorije znanstvene resnice, naj izpostavim predvsem dvoje temeljnih ugotovitev.

Prvič, za Luhmanna paradoksi niso samo neke atraktivne miselne figure znastvenega duha, temveč realne antinomije, v katerih se znajde avtopoetični sistem znanosti. Paradoksno je že samo dejstvo, da je znanstveni resnici enotnost njene diference (resnica – neresnica) nedostopna. Za luhmanna šele opazovanje drugega reda [*Beobachtung der zweiten Ordnung}* to diferenco fiksira kot enotnost, vendar je tudi temu “metaopazovanju”, ki deluje znotraj sebi lastne razlikovanosti, njihova enotnost zakrita. Ujeti so, tako kot predmet njihovega opazovanja, v lastno “slepo pego”.

Drugič, s konceptom “prikritosti paradoksov” se je Luhmannova teorija znanstvene resnice približala skrajnim spoznavno-teoretskim mejam, kjer ni več prostora niti za resnico zdravega razuma niti za logično načelo “tertium non datur”. Luhmann v zaključnem delu svoje *Gesellschaft der Gesellschaft* govori celo o “Paradoxie als Abschlussgedanken” (Luhmann, 1997: 1081), kar zveni seveda z vidika klasičnih formalno logičnih in ontološko fundiranih družbenih misli subverzivno in nesprejemljivo.

Paradoksi v svoji “formi invizibilizacije in mistifikacije” postanejo konstitutivni dejavnik modernega razvoja znanosti. Izraženo v jeziku Luhmannove sistemske teorije to pomeni, da se šele na osnovi takšne slepe pege avtopoetično delujoči sistem znanosti zavaruje pred tem, da bi pristal v goli tavtologiji in da se ne bi sesedel v lastnem paradoksu samoutemeljevanja; kot v primeru Epimenida. Epimenidov paradoks nas lahko vodi v situacijo neodločitve in otrplosti, saj je

njegova bistvena značilnost (filozof Epimenid iz Krete je izjavil "Vsi Krečani so lažnivci"), da vsebuje dve vrednosti, od katerih pa se ne more nobena nedvoumno izključiti, kajti takoj, ko se opredelimo za eno vrednost, že pristanemo pri *njej* nasprotni vrednosti. Zato mora vsako, ne samo znanstveno opazovanje, nositi breme lastne slepe pege. To, kar se opazovanju odmika, ostaja vseskozi latentno navzoče in v tej svoji latentnosti preprečuje, da ne zapademo v vedno nove razvojne blokade. Ker slepa pega varuje opazovanje pred njegovo lastno otrplostjo oziroma odrevenelostjo, gre za njen kreativni potencial. Sicer pa je že iz psihoanalize znano, da ima kategorija latence, ki jo je Luhmann v okviru svoje analize znanstvene resnice razvijal v smeri konceptov deparadoksacije, invizibilizacije, samoreference in od Spencer Browna prevzete kategorije ponovnega vstopa razlike v že razlikovano [*re-en- try*], racionalni smisel. Paradoksi, protislovija, ambivalence, bifurkacije v sistemski teoriji znanstvene resnice niso nekaj, kar je treba kar se da hitro odpraviti oziroma odstraniti, običajno tako, da se jih enostavno zameji v okvir premis formalne logike, temveč kot tisti kreativni potencial, ki spodbuja razvoj spoznanja in vodi k vedno novim presenetljivih uvidom v znanstvenem vedenju.

Zaključek

V zaključku te kratke razprave, katere namen je bil podati nekatere najbolj značilne poteze izredno kompleksne teorije znanstvene resnice pri Niklasu Luhmannu, se mi zdi potrebno, še zlasti v luči razprave o tipologiji teorij znanstvene resnice, še enkrat izpostaviti naslednja tri dejstva:

V luči Uletove tipologije, ki jo podaja v knjigi *Dosegljivost resnice*, bi družbeno sistemsko teorijo znanstvene resnice sicer lahko uvrstili v krog epistemskih teorij resnice, saj se koncept znanstvene resnice pri Luhmannu prvenstveno nanaša na zmožnosti in dosežke znanstvenikov, ki delujejo znotraj avtonomnega komunikacijskega koda znanosti. Vendar se na svoj specifični način približuje tudi realističnim koncepcijam resnice, kolikor teh seveda ne razumemo samo kot vztrajanje pri resnici kot pojavljanju biti.

Družbena sistemska teorija resnice vseskozi operira, kolikor jo ponovno (hipotetično) vstavimo v kontekst Uletove tipologije, s propozicionalno kategorijo resnice. Nastopa kot spoznavno-teoretski in logični fenomen, in čeprav se navezuje na rekurzivno delovanja oziroma operiranja znanstvenega sistema kot delnega družbenega sistema, se hkrati izredno močno navezuje na vse temeljne epistemološke in tudi logične kriterije resničnosti znanstvenih izjav.

Družbena sistemska teorija resnice je ena tistih teorij resnice, ki svojo izredno teoretsko artikulacijo dolguje sintaktični in semantični strukturi jezika. Luhmann se je tega zavedal in v zvezi s tem večkrat jasno ponovil, da vzpostavitev takšne binarne strukture medija (kategorije) resnice, kjer imata svojo funkcionalno vrednost tako resnične kot neresnične vrednosti, mogoča samo v mediju jezika kot simbolnega načina komunikacije. Jezik kot simbolni način izražanja (komunikacije) namreč šele omogoča razvoj dialektične misli.

THE SOCIAL SYSTEMIC THEORY OF TRUTH AS EPISTEMIC THEORY OF TRUTH

The author is dealing with – in the context of Andrej Ule's typology of theories of truth – the modern social system theory of truth. This theory has been developed by Niklas Luhmann. The social system theory of truth does appear as the symbolic communicative medium of truth. One of the most important functions of the binary code of systemic category of truth is to hold the autonomy of science. The author of article tries to point out that luhmann's concept of truth can not be included in the circle of the anti-realistic theories of truth.

Keywords: social systemic theory of truth, medium of truth, binary code, paradox, autopoesis.

Literatura

Beacker, D. (ur.) (1993). *Kalkuel der Form*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.

Glay, K. (2004). *Wahrheitstheorien*. Tübingen & Basel: A. Francke Verlag.

Luhmann, N. (1997). *Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.

Luhmann, N. (1993). "Die Paradox der Form". V Beacker, D. (ur.), *Kalkuel der Form*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, str. 197-215.

Luhmann, N. (1990). *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.

Luhmann, N. (1990a). *Soziologische Aufklaerung Bd. 5 – Konstruktivistische Perspektiven*. Opladen: Westdeutscher Verlag GmbH.

Luhmann, N. (1985). *Soziale Systeme (2. Auflage)*. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag.

Luhmann, N. (1974). *Soziologische Aufklaerung Bd. 1 (4. Auflage)*. Opladen: Westdeutscher Verlag GmbH.

Mali, F. (1994). *Znanost kot sistemski del družbe*. Ljubljana: FDV – Znanstvena knjižnica.

Popper, R. (1973). *Objektive Erkenntnis*. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag.

Sandkuehler, H. J. (1991). *Die Wirklichkeit des Wissens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.

Ule, A. (2004). *Dosegljivost resnice*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Urban Kordeš
Pedagoška fakulteta Univerze v Ljubljani

RESNICA JE KONSTRUKT

Konstruktivisti gledamo na resnico kot na orodje; kot na pripraven koncept, ki zelo pomaga pri konstruiranju/vzpostavljanju trdnega (objektivnega) sveta. Vprašanje resnice (in tudi vprašanje kriterija zanjo), prav tako kot ostali metafizični koncepti, spada med v principu neodločljiva vprašanja. Von Foerster trdi, da so to vprašanja, na katere si odgovor lahko izberemo. Možnost izbora (konstrukcije, izumljanja, privzetja, sprejetja) odgovora imamo seveda samo v fazi konstrukcije miselnega sistema. V drugem delu hermenevtičnega kroga pa ni več možnosti izbora, na tem delu smo omejeni z logično zgradbo, ki smo jo utemeljili v prvem, kreativnem delu kroga. Na tem delu je resnica nekaj trdnega, nekaj kar lahko odkrijemo.

Zdi se mi, da se konstruktivistični pogled loči od ostalih epistemologij ravno po upoštevanju celotnega, stalno se ponavljajočega epistemološkega kroga konstrukcije/objektivizacije.

Ključne besede: konstruktivizem, neodgovorljiva vprašanja, kreativni krog.

Uvod

Dve leti nazaj je umrl Heinz von Foerster. V slovenskih filozofskih krogih to ime ne zazveni najbolj znano. Menim pa, da je von Foersterjeva filozofska anonimnost neupravičena, čeprav se sam nikoli ni prišteval med filozofe. Von Foerster je bil kibernetik. Pri prvih korakih kibernetskega gibanja je sodeloval z Gregoryjem Batesonom, Robertom Wienerjem, Margaret Mead in z drugimi. Kar ga prišteva med filozofe, je njegovo stališče, da je "kibernetika praktično enako kot epistemologija". Foerster je nakazal, da prihodnost znanosti ne leži v odkritju "svetovne formule", ki bo razložila vse – vsem, ampak v preusmeritvi pozornosti od iskanja objektivnih resnic k zavedanju posameznikove (opazovalčeve) interakcije z opazovanim in iz tega izhajajoča posameznikova drža do sveta. Če opazovalčeva vpletenost ne bo več nekaj, kar je treba izkoreniniti iz znanosti, ampak bo postala sama predmet raziskovanja, je to seveda projekt za epistemologe.

Von Foerster je svoj epistemološki projekt imenoval kibernetika drugega reda,

pri čemer "drugi red" namiguje na rekurzijo, na katero naletimo, ko skušamo razmišljati o razmišljanju, opazovati opazovanje oziroma spoznavati spoznavanje. Gre za nadgradnjo konstruktivističnega razmišljanja. Sam zanjo najraje uporabljam termin *stališče udeleženosti*. Von Foersterjeva dediščina opozarja na to, da konstruktivistično razmišljanje – prav tako kot vsi drugi epistemološki sistemi – prej ali slej nujno zaide v epistemološko zanko, v začaran krog. Nadgradnjo, ki jo prinaša stališče udeleženosti, bi lahko označil kot prehod *od objektivnosti k odgovornosti* in/oziroma *od analitične jasnosti k zaupanju*. Kaže, da je nujen korak, ki nas reši pred začaranim krogom, eksistenčna zavezanost tistemu, kar govorimo.

Münchhausenska trilema

Skoraj vse discipline (znanstvene, pa tudi filozofske) si lahko privoščijo nerazmišljanje o tem, *kako* spoznavajo svoje področje raziskovanja. Vsaka disciplina se lahko izgovarja na kakšno drugo, bolj "temeljno", in mirno predpostavlja, da je "tam nekje spodaj" vse lepo urejeno in trdno. Edino epistemologi nimamo te sreče, saj ni "spodaj" ničesar, na kar bi se lahko sklicevali. Težava je v tem, da spoznanje lahko utemeljujemo samo s spoznanjem. Če določeno spoznanje utemeljujemo s kakšnim drugim spoznanjem, tega drugega spet z naslednjim in tako dalje, dobimo neskončen regres utemeljevanj; če pa smo kje v tej verigi utemeljevanj uporabili začetno spoznanje, smo dobili "neveljaven, krožni argument" (Ule, 2001: 25). Skeptik Agrippa, pozneje pa še Hans Albert in Leonard Nelson so pokazali, da spoznavna teorija pri utemeljevanju oziroma upravičenju spoznanja nujno pride do protislovja ali *krožnosti* ali pa se zateče k dogmatskemu apriorizmu. Popperjev učenec Albert je ta izbor možnosti poimenoval *münchhausenska trilema*, po lažnivem baronu Münchhausnu, ki naj bi se (skupaj s svojim konjem) izvlekel iz močvirja tako, da se je vlekel za lase.[1] Nobena od naštetih poti ni logično sprejemljiva, drugih poti pa ni. Kljub temu (ali pa ravno zato) osnovno epistemološko spraševanje po možnosti, izvoru ter veljavnosti spoznanja še vedno zaposluje filozofe, nič manj kot v Platonovih časih. Načini odgovarjanja so seveda postali bolj raznoliki, poskusi odgovorov kompleksnejši, "osnovno vprašanje pa je, skoraj brez izjeme, ostalo nedotaknjeno" (Glasersfeld, 1984: 3).

Von Foerster (1990) je to starodavno epistemološko debato začinil z novo idejo. Meni namreč, da spada vprašanje epistemološkega stališča med tista, na katera si odgovor lahko *izberemo*. Dokazovanje in sklicevanje na objektivna dejstva ne pride v poštev. Izbor epistemološkega stališča seveda ni preprosta racionalna odločitev za ta ali oni filozofski koncept, ampak gre za eksistenčno pomemben izbor, ki smo ga opravili nekje v preteklosti – in ga vsak trenutek znova potrjujemo. Izbrano stališče bistveno determinira posameznikove spoznavne navade in s tem (s konstruktivističnega vidika) njegov svet. Izbora ne moremo objektivno preverjati, saj izbrani odgovor vzpostavi epistemološke okvire, prav ti

[1] Ideja o dviganju samega sebe z vlečenjem za svoje lase je konstruktivistom zelo domača, vendar se na tem mestu ne nameravam spuščati v razpravo o konstruktivističnem konceptu samovzdržujoče se narave spoznavanja.

okviri pa so podlaga za omrežje konceptov, na osnovi katerih se odločamo in argumentiramo izbiro odgovora.

Takšno razmišljanje nas (pričakovano) pripelje v paradoksalno situacijo, ki kaže na to, kako ne moremo seči "pod" svoje epistemološko prepričanje (oziroma "pod" svoj epistemološki izbor). Če smo si izbrali stališče udeleženosti,[2] potem je opisani razmislek (o tem, da smo si epistemološko stališče izbrali izmed več možnih in da vse sledi iz tega) smiseln. Če pa svoje razmišljanje utemeljujemo na obstoju objektivnega sveta, na katerega naj bi se naše teorije nanašale in se mu asimptotično približevale (realizem), potem opisani razmislek ne drži – pomeni zdrs v relativizem, paradoks in prepovedano krožnost. Z epistemologijo si pri utemeljevanju epistemoloških predpostavk pač ne moremo pomagati! Pravzaprav si pri utemeljevanju epistemoloških predpostavk ne moremo pomagati z ničimer.

Novost, ki jo prinaša von Foersterjeva teza o možnem[3] izboru epistemoškega stališča, je ideja *mirne "koeksistence" epistemologij*; nekateri ljudje "uporabljajo" konstruktivistično (von Foerster jih imenuje *izumitelji)*, drugi pa realistično (t. i. *odkritelji*)[4]. Obojim pa uspe preživeti, kar pomeni, da obe epistemološki poziciji *delujeta*. Za konstruktivista je to potrditev teze, da je epistemologija stvar izbire. Prepričan pa sem, da ta isti podatek realistu pove povsem nekaj drugega. Tako da smo spet na začetku, vendar nas to ne bo zmotilo, saj je že von Foerster anticipiral ta zaplet. Njegov odgovor se glasi takole:

> "Nekoč so me vprašali, kako prebivalci tako različnih svetov, kot so ti, ki sem jih opisal, prebivalci sveta, ki so ga sami odkrili, in prebivalci sveta, ki so ga sami izumili, sploh lahko živijo skupaj. Na to vprašanje ni težko odgovoriti. Odkritelji bodo verjetno postali astronomi, fiziki in inženirji; izumitelji pa družinski terapevti, pesniki in biologi. In nihče ne bo imel težav s skupnim življenjem, vse dokler bodo odkritelji odkrivali izumitelje in izumitelji izumljali odkritelje." (von Foerster, 1992)

Stališče udeleženosti

Oba, konstruktivizem in realizem, sta konsistentna miselna sistema, zaradi tega je vprašanje "Kdo ima prav?" v principu *neodločljivo*[5]. Nič nas ne more "prisiliti", da bi se odločili za eno ali drugo stran.

Odločljiva in neodločljiva vprašanja[6]

Primer odločljivega vprašanja, ki nam ga ponuja Foerster, je: "Je število 76534 deljivo z dva?" Lahko bi si izmislil tudi težja vprašanja. Spomnimo se samo na Fermatov "zadnji teorem", ki pravi, da enačba $x^n + y^n = z^n$ nima za $n>2$ nobene

[2] V prvem približku ga lahko enačimo s konstruktivizmom.
[3] Bolje rečeno: *nujnem*.
[4] Nikakor ne želim reči, da sta omenjeni epistemološki poziciji edini možni.
[5] Z "neodločljivo" prevajam Gödlov *unentscheidbar*.
[6] Idejo je von Foerster predstavil v mnogih člankih. Na primer v "Through the Eyes of the Other" (1990).

rešitve v celih, od nič različnih številih. Skoraj štiristo let je bilo potrebnih, da so matematiki odkrili zaporedje matematičnih korakov, ki je odločilo v prid Fermatovi domnevi. Iskanje takega zaporedja postavlja problem v okvirih logično-matematičnih relacij, kar zagotavlja, da lahko splezamo s kateregakoli od vozlišč te mreže na katerokoli drugo. Odgovora na nekatera odločljiva vprašanja morda nikoli ne bomo našli, vemo pa, da leži znotraj trdno postavljene mreže.

Primera take miselne mreže sta Evklidovi *Elementi* ter Russellova in Whiteheadova *Principia Mathematica*. Namen *Principiov* je bil vpeljati pojmovni aparat, ki bi omogočal natančno dedukcijo, brez nekonsistentnosti in ostankov. Kljub temu je leta 1931 Kurt Godel objavil članek o "formalno neodločljivih propozicijah v *Principii Mathematici* in sorodnih sistemih", v katerem demonstrira, da niti tako skrbno postavljeni logični sistemi, kot sta ga predstavila Russell in Whitehead, niso imuni na neodločljivosti.

Načelno neodločljiva vprašanja po von Foersterju z lahkoto najdemo vsepovsod, tudi izven formalnih sistemov. Heinz je rad navajal vprašanje o izvoru vesolja – saj "nikogar ni bilo tam, da bi si vso stvar ogledal". Zdelo se mu je, da "postane bolj jasno ob vseh raznolikih odgovorih, ki se ponujajo. Nekateri trdijo, da je vesolje nastalo v enem samem dejanju kreacije, kakih 4 do 5.000 let nazaj; drugi trdijo, da začetka sploh nikoli ni bilo in tudi konca nikdar ne bo, saj je vesolje dinamično uravnotežen sistem; potem so še taki, ki trdijo, da je pred približno 10 do 20 milijardami let vesolje nastalo z velikim pokom, katerega šibke sledove lahko slišimo z močnimi radijskimi antenami." (von Foerster, 1990)

Von Foersterjev metafizični postulat

Po von Foersterju je med odločljivimi in načelno neodločljivimi vprašanji bistvena razlika. Zajel jo je v svojem metafizičnem postulatu:

> *Edina vprašanja, o katerih se lahko odločamo, so tista, ki so načelno neodločljiva*.

Odločljiva vprašanja so že odločena z izborom miselnega omrežja, v katerem jih postavimo, in z izborom pravil, po katerih povezujemo to, čemur rečemo "vprašanje", s tem, kar lahko imamo za "odgovor". Včasih gre hitro, včasih traja zelo dolgo, vendar pa na koncu, po zaporedju nujnih logičnih korakov, vedno prispemo do neovrgljivega odgovora: dokončnega "da" ali dokončnega "ne". O odločljivih vprašanjih oziroma odgovorih nanje se torej ne moremo svobodno odločati, ker so že odločena – lahko bi rekli odgovorjena – s tem, da smo izbrali kontekst, v katerem jih sprašujemo, in pravila, po katerih želimo dobiti odgovor.

Kadar pa se odločamo o načelno neodločljivih vprašanjih, nismo pod nikakršno prisilo, še celo pod logično ne, pravi von Foerster. Nobene zunanje nuje ni, ki bi nas silila, da na taka vprašanja odgovorimo tako ali drugače. Svobodni smo - *komplement nuje ni naključje, temveč izbira*. Z besedami von Foersterja (1995): "Z odločanjem o načelno neodločljivih vprašanjih si. lahko izberemo, kdo hočemo postati."

Svoboda izbire prinaša s sabo odgovornost za svoj izbor, odgovornost, ki je ne

moremo pripisati nekomu drugemu. Von Foerster (1995) piše: “S precej domišljije in izvirnosti so si ljudje izmislili mehanizme, po katerih lahko človek zaobide to strahotno breme. S pomočjo hierarhije smo zgradili celotne institucije, v katerih je odgovornost nemogoče določiti. Vsakdo v taki instituciji lahko reče: ‘Naročeno mi je bilo, da naj naredim X.’” Po njegovem ta fraza očitno nadomešča: “Med mnogimi možnostmi, ki sem jih imel, sem se odločil za X.”

Objektivnost je priljubljen pripomoček za izogibanje odgovornosti (spomnimo se samo na frazo “objektivne okoliščine”). Pogoj za objektivnost, da lastnosti opazovalca ne vplivajo na opis njegovih opažanj, odstrani bistvo opazovanja, namreč spoznavanje. Na tak način *opazovalca “zreduciramo na fotokopirni stroj in uspešno izigramo predstavo o odgovornosti”*, (von Foerster, 1995; kurziva U. K.)

Sem del sveta?

Hierarhija, objektivnost in podobni pripomočki so le izpeljave odločitve, ki smo jo sprejeli (ali pa pristali nanjo) o odgovorih na korenska neodločljiva vprašanja. Na primer:

> *Sem ločen od sveta?* Torej vsakič, ko pogledam, gledam kot skozi ključavnico na neko razkrivajoče se vesolje. •
>
> Ali:
>
> *Sem del sveta?* Torej vsakič, ko delujem (tudi spoznavanje je delovanje!), spreminjam sebe in tudi vesolje.

Prva možnost predstavlja realistov izbor, če pa izberem drugo možnost, zavzamem stališče udeleženosti. Na tem mestu se ne bom spuščal v polemiko o tem, ali obstajajo še druge možne epistemološke pozicije. Sam menim, da. Vsekakor pa je očitno, da med omenjenima alternativnima, v samih temeljih različnima svetovoma, zija globok prepad, ki ju lahko ustvarijo take odločitve. Lahko se vidim kot prebivalec neodvisnega vesolja, katerega pravilnosti, zakone in navade bom sčasoma odkril, ali pa kot udeleženca zarote, katere navade, zakone in pravila pravkar izumljam(o). Kot rečeno, von Foerster govori o izbiri med odkriteljem in izumiteljem:

> “Kadarkoli se pogovarjam z ljudmi, ki so se odločili postati ali odkritelji ali izumitelji, me spet in spet osupne dejstvo, da se svoje odločitve sploh ne zavedajo. Povrh tega vedno, kadar morajo svoje stališče braniti, postavijo pojmovni okvir, za katerega se izkaže, da je tudi sam rezultat odločitve o načelno neodločljivem vprašanju.” (von Foerster, 1995)

Iz tega citata lepo odseva rekurzivnost spoznavanja. Mi in samo mi se manifestiramo skozi izbor med omenjenima vprašanjema (in v odgovoru na katerokoli neodločljivo vprašanje). Vsak poskus, da bi opravičili svojo odločitev, je obsojen na neuspeh, ker bi takšno opravičevanje zahtevalo artikulacijo omrežja, znotraj katerega vprašanje postane odločljivo. Pri tem pa se takoj pojavi novo vprašanje: glede na kaj opravičiti to omrežje.

Filozofija s konstruktivistovega zornega kota

Von Foerster ni brez razloga imenoval svojega postulata “metafizični”. Večina odločilnih filozofskih vprašanj spada v kategorijo neodločljivih. Če sprejmemo to tezo, postane naš diskurz mnogo bolj skromen. Epistemološka vprašanja, vprašanje “dosegljivosti resnice”, dileme med realizmom in antirealizmom itd. so neodločljiva vprašanja. Odgovor nanje si lahko izberemo!

Filozofske debate (pa ne le filozofske!) bi se, ob sprejetju von Foersterjevega metafizičnega postulata, glasile takole: “Odločil sem se za ta in ta odgovor na to in to vprašanje. Iz te korenske odločitve sledi tole ...”

“Konstruiramo” torej z izbiranjem. Ko enkrat (*zavedno ali nezavedno*) izberemo korensko (aksiomatsko) stališče, smo postavili temelje miselnemu sistemu. Od tod naprej pa ne moremo več poljubno izbirati odgovorov. Določeno vprašanje je lahko v enem sistemu “korensko”, v drugem pa odgovor nanj izhaja iz izbrane miselne mreže. Nekako tako kot pri grajenju matematičnih sistemov iz peščice izbranih aksiomov.

Ko so enkrat temelji postavljeni, lahko “raziskujemo” omrežje pomenov, ki smo ga tako dobili. Dokler smo na tem področju (torej tam, kjer realistični model dobro funkcionira), lahko raziskujemo, iščemo resnico, postavljamo obče .veljavne sisteme ipd. – vse dokler ne pridemo do meja. Te meje pa so tam, kjer postane nujna vključitev opazovalca v opazovani sistem. Pomembno je, da ko pridemo do teh meja, ne vztrajamo pri realističnem približku. V jeziku sodobne fizike lahko svoje stališče opišem takole: *Realizem je mejni primer konstruktivizma*. (Eden od mejnih primerov.)

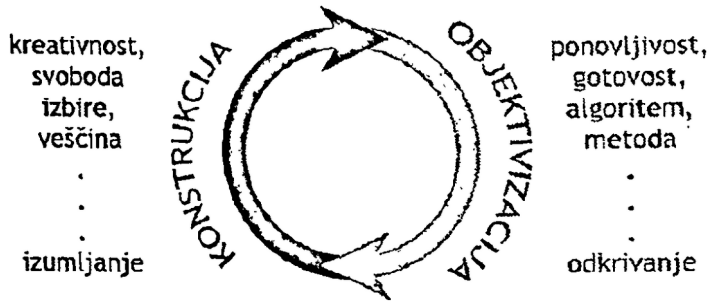
Naj še enkrat poudarim, da “udeležena” različica konstruktivizma (ki jo tukaj predstavljam in se razlikuje npr. od *radikalnega* konstruktivizma Ernsta von Glasersfelda) ni antirealizem, ampak je sprememba drugega reda. Konstruktivisti (po von Foersterju “izumitelji”) smo aktivno vpleteni v svet, ki ga spreminjamo, prav tako kot on spreminja nas. Takšno stališče v vsakdanjem (znanstvenem) življenju ni vedno priročno, zaradi tega si zgradimo nekaj preprostejšega, priročnejšega – objektivno resničnost. In znotraj le-te je resnica pomembno in nujno orodje.

V povratni zanki sta ujeta proces kreiranja in proces aplikacije naše kreacije. V prvem delu kroga smo svobodni, da si lahko izberemo odgovore na neodločljiva vprašanja, s tem postavimo temelje za drugi del, v katerem smo raziskovalci “trdnega” sveta (ki smo ga fiksirali z našim izborom). Dela kroga bi lahko imenovali *konstrukcija* in *objektivizacija* ali *sprememba* in *stabilnost* ali *vključenost* in *ločenost*. Raziskovanje se prične pri drugem delu kroga z raziskovanjem nečesa obstoječega, trdnega. Ko raziskujemo, predpostavljamo, da *obstaja* predmet našega raziskovanja. V tem delu so nam na voljo metodološki postopki, pravila, algoritmi. V tem delu je popolnoma ustrezno iskanje skupne in nespremenljive resnice. Z vidika realizma je to tudi vse. Stabilni, objektivni del kroga je razpotegnjen v ravno črto, katere robov se izogibamo, kolikor je le mogoče. Konstruktivizem pa se osredotoči na te robove, na področje torej, kjer

postane daj-dam med opazovalcem in opazovanim premočan, da bi ga lahko zanemarili. Ko objektivni način spoznavanja in delovanja odpove, ko ne moremo več trivializirati in napovedovati, se prepustimo drugemu delu kroga – delu, kjer se odločamo, kjer ustvarjamo in kjer aktivno sodelujemo s svetom. Tukaj se resnica raztopi v nenehno spreminjanjočem se *tu in zdaj*, v katerem si s propozicijskim znanjem ne moremo pomagati, lahko pa razvijamo *veščino* (ali celo umetnost) uspešnega krmarjenja.

Konstruktivizem ne pripada drugemu, ustvarjalnemu delu kroga, kot to namiguje ime, ampak celotnemu krogu. Če želimo stopiti iz vzorca "več istega", ki ga že dve tisočletji ponavlja filozofija, se moramo odreči iskanju pravega oziroma resničnega modela, ampak moramo sprejeti vse modele in jih nekako zliti.

Slika 1 prikazuje celoten cikel:



Slika 1: Konstrukcija – objektivizacija

Tradicionalen znanstveno-filozofski diskurz je izurjen za delovanje na trivialnem delu kroga. Konstruktivizem tam ne more več prav dosti prispevati, zato pa lahko toliko več pove o netrivialni strani zanke. Z robov trdnega področja prihaja večina lepega in resnično zanimivega. In temu se konstruktivisti ne želimo odreči.

Filozofija je pričevanje

Kot rečeno, večino filozofskih smeri druži ena skupna lastnost: vse želijo "priti stvari do dna". Zdi se, da vse temeljijo na nezavednem epistemološkem modelu, ki filozofu prišepetava, da obstaja objektivna, za vse sprejemljiva resnica – in da jo bo ravno on dokončno razkrinkal. To stanje je neprekosljivo dobro opisal Rorty v uvodu v zbornik *The Linguistic Tum* (1962/1992: 1). Navajam nekoliko daljši citat:

> "Zgodovina filozofije je zgodovina uporov proti delu predhodnikov ter poizkusov, da bi filozofijo preoblikovali v znanost – disciplino, v kateri bi bile na razpolago obče veljavne procedure odločanja za presojanje filozofskih tez. Pri Descartu, Kantu, Heglu, Husserlu, v Wittgensteinovem *Traktatu* in ponovno v njegovih *Filozofskih raziskavah* je moč najti vsem skupno zgroženost nad prizorom filozofov, ki se v nedogled prepirajo o ves čas istih vprašanjih. Ponujene rešitve tega problema pa se zvečine končajo pri predlogih novih metod: na primer, metode "jasnih in razločnih

> idej", kot jo je začrtal Descartes v svojih *Regulae*, Kantova "transcendentalna metoda", Husserlovo "postavljanje sveta v oklepaje", zgodnji Wittgensteinov poizkus, da bi prikazal nesmiselnost tradicionalnih filozofskih tez z vztrajanjem na logični formi ter njegov kasnejši poizkus, da bi brezciljnost teh tez prikazal z določitvijo vzrokov, da je do njih sploh prišlo. Pri vseh teh uporih je bil namen revolucionarjev nadomestiti mnenja z vedenjem in za pravi pomen "filozofije" ponuditi izpolnitev neke končne naloge z aplikacijo določenega niza metodoloških smernic.

V preteklosti je še vsaka od takšnih revolucij padla v vodo, in sicer vedno iz enakih razlogov. Izkazalo se je, da so revolucionarji, tako v kritiki predhodnikov, kot v smernicah za prihodnost, predpostavljali resničnost določenih samoutemeljenih in kontroverznih filozofskih tez. Nove metode, ki so jih predlagali, so lahko brez slabe vesti sprejeli samo tisti, ki so se bili pripravljeni pod te teze podpisati. Vsi filozofski uporniki so se trudili biti brez predsodkov, a nobenemu od njih ni uspelo. To ni nič čudnega, saj si je res težko zamisliti, kakšno metodo naj uporablja filozof, ne da bi vedel karkoli o predmetu, ki ga namerava obravnavati, in o naravi človeškega védenja. Da se lahko sploh odloči, kakšno metodo bo uporabil, je moral že "priti" do določenih metafizičnih in epistemoloških sklepov."

Neskončno filozofsko prizadevanje, ki ga opisuje Rorty, me spominja na pojave, ki jih v svojih knjigah opisujejo družinski terapevti Watzlawick, Weakland in Fisch (1974). Pri analizi številnih primerov psihičnih težav posameznikov ter družinskih problemov so omenjeni terapevti odkrili, da se večina njihovih klientov spoprijema s svojimi težavami na načine, ki ne samo, da težav ne odpravijo, ampak celo poskrbijo za njihovo ohranjanje. Najpogostejšo obliko tovrstnega pristopa k problemu so imenovali "več istega" [*more of the same*]. Za to "strategijo" je značilno, da udeleženci poskušajo rešiti problem s tem, da stalno ponavljajo eno in isto vrsto rešitve. Na primer par, kjer poskuša žena rešiti moževo molčečnost z več in več spraševanja, mož pa poskuša rešiti problem ženinega "stalnega zasliševanja" z vse večjo molčečnostjo. Stalno reševanje problema ga torej ohranja. Še več – bolj kot ga "rešujeta", hujši je problem.[7]

Brezupno neskončno vztrajanje filozofov pri "več istega" je trn v peti mnogim naravoslovnim znanstvenikom, navajenim na pragmatično in ultrahitro reševanje "konkretnih" (in seveda trivialnih) problemov. To je motilo tudi mnoge filozofe, ki so iz nezadovoljstva prestopili v druge stroke, na primer Piageta, ali pa so poskušali filozofijo preroditi v nekaj bolj praktičnega in funkcionalnega. Med slednje delno spadamo tudi konstruktivisti.

Vprašanje je, ali bi "prerojena" filozofija, ki bi se uspela pragmatično spoprijemati z določenimi cilji, sploh še bila filozofija. Mislim, da ne. V dveh tisočletjih se je filozofija poistovetila s strategijo "več istega", s katero poskuša priti na racionalen način iracionalinm stvarem do dna. "Pravi" filozofi tako sploh

[7] Watzlawick, Weakland in Fisch navajajo desetine primerov strategije "več istega", namesto branja njihovih knjig pa se lahko samo ozremo po kateremkoli področju socialnega življenja (tudi svojega). Še en, res tipičen primer, so mednarodni konflikti, na primer med Izraelci in Palestinci. Izraelci "rešujejo" svoj problem z vedno hujšo agresijo, Palestinci pa z vse več bombnimi napadi.

ne poskušajo zamenjati te metode. To stalno obnavljanje istih vprašanj, ta stalni "notranji dialog", daje filozofiji slab sloves, hkrati pa jo drži pokonci. Opravka imamo z enakim vzorcem organizacije, kot ga lahko opazimo pri raziskovanju organizacije živih bitij – stalno iskanje (stabilnosti) je nujno za preživetje. Dokončni odgovori (odkritje dokončne stabilnosti) bi pomenili konec filozofije.

Kaj pa konstruktivisti? Odgovoril bom v prvi osebi ednine, kljub temu da sem prepričan, da bi se večina konstruktivističnih mislecev strinjala z naslednjimi vrsticami:

Menim, da ima pluralizem, ki ga ponuja filozofija, potenciale, ki jih trdne znanosti ne premorejo. Množica različnih, hkrati obstoječih filozofij kaže konstruktivistu na to, da obstaja množica različnih, hkrati obstoječih svetov. Dejstvo, da vsi ti svetovi obstajajo simultano, je dobra novica, ki govori o tem, da lahko sobivamo, ne glede na svojo "resnico".

Mislim, da bi se morali filozofi odpovedati (platonski) ideji, da so oni tisti, ki "ločijo zrno od plev", resnico od neresnice. Takšno stališče je v zadnjem času značilno predvsem za analitične filozofe, prav njihove neskončne, analitično dovršene razprave pa dokazujejo, kako lahko misli skonstruirajo praktično karkoli in to tudi dokažejo (vzemimo, na primer, McTaggardovo študijo o neobstoju časa in brezštevilne, jalove replike nanjo, ki trajajo že skoraj celo stoletje). Menim, da bi morali filozofi sporočati: "Pustimo zrna in pleve skupaj, ko bodo vzkalili, bomo videli, kaj je kaj." Takšno stališče je danes mnogo bolj potrebno kot strogo ločevanje med pravilnim in nepravilnim. Misli same so zelo slab pripomoček za odločanje o življenjsko pomembnih zadevah. Če tega ne bomo kmalu spoznali, je resno ogrožen naš obstoj.

Vsaka filozofija je smiselna, če je le eksistenčno zavezujoča za svojega avtorja

Konstruktivisti ne poskušamo izstopiti iz kroga večnega iskanja resnice. Ne poskušam(o) narediti nove revolucije (revolucija je sprememba prvega reda – preprosto premešanje razmerij med obstoječimi elementi), ki bi pokazala, kako imam(o) prav, vsi ostali pa se motijo. Kako bi to sploh mogli, če pomislimo na von Foersterjevo pojmovanje resnice? (Von Foerster, podobno kot Nietzsche, vidi resnico pretežno kot vzvod moči.)

Po drugi strani pa ne moremo zanikati, da nas ne žene želja po odkritju dokončnega in veljavnega (lahko rečemo tudi – resničnega!) modela sveta. To je gonilna sila, ki nas, prav tako kot vse ostale, žene k raziskovanju in razmišljanju. Morda se razlikujemo od ostalih filozofov edino po tem, da se kljub temu zavedamo "privatnosti", predvsem pa minljivosti svoje resnice. Ko najdemo resnico, je ne postavimo na piedestal nesmrtnosti.

Vsaka filozofska teorija ima (ali pa je imela) pomen za svojega ustvarjalca. (Če ga ni – če je torej bila to zanj le eksistenčno nezavezujoča miselna igrica potem se o njej sploh ne izplača debatirati.) Za konstruktivista je filozofija predvsem *pričevanje* – osebna zgodba iskanja resnice, smisla, bistva. Zaradi tega se mi zdi

velika večina sporov med filozofi huda izguba energije in časa. Ti spori so seveda popolnoma smiselni z vidika realističnega epistemološkega stališča, ki temelji na predpostavki, da izjave nosijo od govorcev neodvisen pomen, ki korespondira ali pa ne korespondira z objektivnimi dejstvi. Kot konstruktivist se s tem seveda ne strinjam. Pričevanje vsakega posameznika je največ, kar lahko pričakujemo od njega, zaradi tega je zelo pomembno, da na vsako filozofijo *najprej* gledamo kot na osebno izpoved, šele potem pa se lotimo primerjav in kritik. Moje stališče najbolje opisuje zgodbica, ki jo navaja von Foerster v spisu "Etika in kibernetika drugega reda" (1995):

> "Imam prijatelja, ki je odraščal v Marakešu. Hiša, kjer je živel, je stala v ulici, ki je ločevala židovsko in arabsko četrt. Kot deček se je igral s prijatelji, poslušal je, kaj so govorili in spoznaval njihove, v temeljih drugačne poglede. Ko sem ga nekoč vprašal, 'Kdo je imel prav?' je odgovoril: 'Oboji.'
>
> 'Ampak, to je nemogoče,' sem protestiral s svojega aristotelskega stališča, 'Le eden od njih lahko govori resnico!'
>
> 'Problem ni resnica,' je odgovoril, 'Problem je zaupanje.'"

Ko se "zgodi" zaupanje, se lahko začne usklajevanje, ki je, kot sem že večkrat napisal, bistven del procesa komunikacije. Pri filozofskih debatah je bistveno usklajevanje o epistemoloških predpostavkah. Treba je priti s "hermenevtičnega" področja (po Rortyju) na "epistemološko". Takšno dialoško početje pa zahteva zavedanje, da sta v dialogu udeležena dva (ali več) sogovornika. Ne moremo govoriti "vsem" – "od nikoder". Ko smo enkrat prepričani, da se naše epistemološke predpostavke ujemajo, potem seveda lahko začnemo preiskovati mrežo pomenov, ki se je spletla okrog teh predpostavk. (Vprašanje pa je, kdaj smo res lahko povsem prepričani v to.)

Tako smo se krožno vrnili do von Foersterjevega metafizičnega postulata. "Epistemološke predpostavke", o katerih govorim, so *neodločljiva vprašanja*, tista torej, na katera si odgovore lahko izberemo. Kot sem napisal v uvodnem delu, je od (zavednega ali nezavednega) izbora odgovora na korensko stališče odvisna zgradba celotnega miselnega sistema. Od odgovora na neodgovorljiva vprašanja (v našem primeru je to, na primer, izbor epistemološkega stališča) je odvisno, kaj bo v našem svetu resnično in kaj ne.

Naj ponovim konstruktivistov izbor odgovora na korensko epistemološko vprašanje:

> Sem *del* sveta. Ko delujem (sem je vključeno tudi spoznavanje), spreminjam sebe in tudi svet.

Dragi bralec, vse, kar sem napisal:

- je moje pričevanje, ki
- ima smisel samo s participatornega epistemološkega stališča (pa še od tam morda ne?!).

TRUTH IS A CONSTRUCT

Constructivists see truth as a tool; as a handy concept that helps us with construction (bringing forth) of the solid (objective) world. The question of truth (and the question of criterion for truth), as well as other metaphysical concepts, belongs to set of in principle undecidable questions. According von Foerster's metaphysical postulate these are the only questions answer to which we can choose. The possibility of choosing (constructing, inventing, accepting) of the answer is open only during the phase of construction of a system of thought. In the second part of hermeneutic circle we don't hove possibility of choosing anymore, here we are limited by logical frames that we chose in the first, creative, part of the circle. At this part of the circle truth is something solid, something we can discover.

It seems that constructivist view differs from other epistemological positions exactly by taking into account the whole, constantly turning, epistemological circle of construction/objectivisation.

Keywords: constructivism, undecidable questions, creative circle

Literatura

Von Foerster, H. (1990). "Through the Eyes of the Other". V Steiner, F. (ur.), *Research and Reflexivity*, London: Sage Publications, str. 1-12.

Von Foerster, H. (1995). "Etics and second order cybernetics". *Stanford Humanities Review*, 2.

Von Glasersfeld, E. (1984). "An Introduction to Radical Constructivism". V Watzlawick, P. (ur.), *The Invented Reality*, New York: W. W. Norton, str.17-40.

Rorty, R (1992). *The Linguistic turn. 3rd ed*. Chicago: The University of Chicago Press.

Ule, A. (2001). *Logos spoznanja*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Watzlawick, P., Weakland, J. & Fisch, R. (1974). *Change: Principles of problem formation and problem resolution*. New York: W. W. Norton.

Sašo Dolenc
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

EKSPERIMENTIRANJE ALI ZASLIŠEVANJE NARAVE Z MUČENJEM

V sestavku obravnavamo spreminjanje odnosa do čutnega izkustva v obdobju znanstvene revolucije šestnajstega in sedemnajstega stoletja. Takrat so osrednje mesto splošnega uvida v naravo predmetov nadomestila dobro dokumentirana izkustva konkretnih, posameznih dogodkov, opazovanj oziroma poskusov. Zagovarjamo tezo, da je lahko izkustvo konkretnih singularnih dogodkov dobilo pomembno epistemološko težo in mesto v znanosti šele, ko se je spremenilo tudi razumevanje naravnega zakona. Šele z vpeljavo splošnih naravnih zakonov, ki veljajo univerzalno, brez izjem in ne samo v idealnih primerih, imajo lahko tudi posamezni eksperimentalni dogodki enako izkustveno težo, kot jo je imelo prej splošno izkustvo.

Ključne besede: znanstvena revolucija, izkustvo, eksperiment, naravni zakon.

O obdobju znanstvene revolucije šestnajstega in sedemnajstega stoletja je bilo napisanega že zelo veliko. Tako filozofi kot zgodovinarji so vsak skozi svojo perspektivo poskušali razumeti čas, ko se je rojevala moderna znanost. Da se je takrat v samem dojemanju narave, sveta in znanosti nekaj bistveno spremenilo, se večina avtorjev strinja. Do kakšne konkretne spremembe je zares prišlo, je bila revolucije povzročena od zunaj (vpliv družbenih in osebnih dejavnikov) ali od znotraj (kot notranji razvoj same znanosti), pa so še zmeraj odprta vprašanja.

V sestavku si bomo obdobje znanstvene revolucije ogledali skozi spreminjanje odnosa do čutnega izkustva. Kot osrednjo metodološko novost nove moderne koncepcije znanosti bomo izpostavili prehod od razkrivanja naravnih bistev *idealnih* predmetov k iskanju *splošnih* naravnih zakonov, ki veljajo univerzalno za vse predmete in v vseh okoliščinah.

Po Aristotelovi klasični koncepciji znanosti (gr. *episteme*, lat. *scientia)*, kot jo je opisal predvsem v svoji *Drugi analitiki* in je od dvanajstega do sedemnajstega stoletja predstavljala splošno sprejeti model znanstvene metode, je temeljni cilj znanosti razmejevanje med bistvenimi in naključnimi lastnostmi posameznih predmetov: med notranjimi bistvi, notranjimi gibalnimi vzroki, naravami predmetov in zunanjimi vzroki, od zunaj vsiljenim gibanjem. Moderna galilejska koncepcija znanosti pa nasprotno ne poskuša več razločevati med pravo naravo in

vsiljenim obnašanjem predmetov, ampak išče univerzalne zakonitosti, ki veljajo v vseh, tudi najbolj nenaravnih okoliščinah, v katerih se lahko znajde posamezni predmet.

V okviru klasične znanosti je bil cilj znanstvene metode razkrivanje in klasifikacija bistvenih lastnosti predmetov. Težava pa je bila, da posamezni predmeti, ki so sicer pristni člani določene vrste, ne izražajo nujno svojega bistva v vsakem konkretnem pojavu, v katerem so udeleženi.

> "Izkustvo je razkrivalo, kako se narava običajno obnaša, in ni temeljilo na diskretnih dogodkih, ker so bili ti dogodki lahko anomalije, 'monstrumi'." (Dear, 1995: 20)

Ljudje smo po recimo svoji naravi razumna bitja, a ni nujno, da to svojo naravo izražamo vedno in prav v vseh okoliščinah. Ni nujno, da vsak član vrste nujno in v vseh okoliščinah izraža bistvo svoje vrste.

> "Aristotelovi 'monstrumi', v nasprotju z Baconovimi, niso bili razsvetljujoče posebnosti, ki bi razkrivale delovanje narave, ampak so bile to napake narave, kjer so naključni vzroki pokvarili regularne procese." (Dear, 1995: 18)

Vzporedno s prenosom zanimanja od raziskovanja narave idealnih bistev predmetov k univerzalnim naravnim zakonom se je spremenil tudi odnos do čutnega izkustva. Aristotelovo osrednje mesto *splošnega uvida* v naravo predmetov (tj. spoznanja, da je določena lastnost bistvena in pripada vsem predmetom iste vrste in ne samo večini, ki si je medsebojno podobna) so nadomestila dobro dokumentirana izkustva konkretnih, *singularnih dogodkov*, opazovanj oziroma poskusov.

Najprej bomo obnovili metodološke osnove klasične aristotelske znanosti in jo primerjali z novim galilejskim pristopom, nato bomo obravnavali še spremembo v odnosu do čutnega izkustva.

Aristotelova *scientia* kot paradigma klasične znanosti

Po Aristotelovi koncepciji znanosti, kot jo je opisal predvsem v svoji *Drugi analitiki*, je znanje organizirano v sistematično urejen sistem, v katerem so trditve medsebojno povezane v verigah silogističnih sklepanj, kjer so premise (in posledično tudi sklepi) nujno resnični. Da je določena trditev znanstveno utemeljena, lahko trdimo, če poznamo tako vzrok, zaradi katerega je stvar takšna, kot je, kot tudi, da ni mogoče, da bi bilo drugače:

> "Da imamo znanost o nečem [...], trdimo, kadar trdimo, da poznamo vzrok, zaradi katerega je stvar, da je ta prav vzrok te stvari in da ni mogoče, da bi bilo drugače [...]. Zatorej je nemogoče, da bi bilo to, o čemer obstaja znanost v pravem smislu, drugačno od tega, kako je." (navedeno po Reale, 2002: 413)

Za Aristotela zgolj resničnost trditve ni dovolj, da bi se kvalificirala za

znanstveno vednost. Vedeti moramo tudi, zakaj je trditev resnična. Da bi trditev lahko šteli za del znanosti, moramo poznati njene vzroke. Cilj znanstvene razlage ni pokazati, da je neka trditev resnična, ampak utemeljiti, da je stvar nujno takšna, kot smo jo opisali, in da ne more biti drugačna.

Ker so predmet *scientie* samo nujna dejstva, vednost o kontingentnih dejstvih, ki niso zavezana nobeni nujnosti, pod tradicionalno znanost ne sodi. Samo dejstva, ki so nujno resnična, so lahko del znanosti. Ker za Aristotela nobena posamezna stvar ne obstaja po nujnosti, dejstva o posameznih individualnih stvareh ne morejo biti predmet znanosti. Ker so vse trditve o posameznih stvareh, ki določajo njihovo specifičnost, kontingentne, so pravi predmet znanosti lahko le dejstva o skupnih lastnostih predmetov iste vrste. Samo univerzalne lastnosti so lahko predmet znanosti, ker so samo te lastnosti lahko nujne.

Nujni del klasične znanstvene vednosti je tudi znanstvena razlaga. Predmet znanosti so zmeraj bistvene lastnosti posamezne vrste. Vsaka od teh lastnosti predstavlja eno od bistvenih značilnosti vrste. Razložiti posamezno dejstvo pomeni pokazati, da je konkretna lastnost nujna lastnost vrste. Da se razlaga lahko šteje za znanstveno, moramo najprej definirati bistvo obravnavane vrste in pokazati, da je konkretna lastnost za vrsto bistvena in sledi iz njene definicije.

Vsaka znanost ima v svoji domeni določeno zvrst predmetov. Da poznamo dejstva o neki skupini predmetov znanstveno, pomeni, da znamo pokazati, da so ta dejstva nujne lastnosti skupine. Predmet znanosti tako niso dejstva, ki so le hipotetična in katerih obstoj je odvisen od kontingentnih okoliščin, ampak dejstva, ki obstajajo po nujnosti.

Za Aristotela pomeni izraz “narava stvari” lastnosti, ki jih predmet nujno poseduje zaradi pripadnosti svoji vrsti. Lastnosti, ki jih ima predmet nujno zgolj zaradi tega, katere vrste predmet *je*, se imenujejo bistvene lastnosti. Prav te lastnosti določajo bistvo stvari in zaradi njih je predmet to, kar je. če bi le ena od bistvenih lastnosti manjkala, to ne bi bil več predmet iste vrste, ampak nekaj drugega.

Po Aristotelu vemo nekaj znanstveno, ko poznamo vzrok in znamo vzrok tudi utemeljiti. Razlaga vzroka je veljavni sklep oziroma, bolj natančno, veljavni silogizem. Da je veljavni silogizem tudi razlaga, morajo biti njegove premise nujne in sicer samoumevne ali pa s pomočjo veljavnih silogizmov izpeljane iz drugih samoumevnih premis. Znanstvena vednost je torej tista, ki jo lahko neposredno ali posredno izpeljemo iz prvih načel, ki sama zase ne potrebujejo dokaza.

Da je silogizem primeren za prenos znanstvene vednosti iz premis na sklep, ni dovolj, da je veljaven, ampak morajo biti med premisami in sklepom izpolnjeni še dodatni pogoji. Po Aristotelu je le prva figura silogizmov primerna za prenos znanstvene vednosti, ker le tako lahko pridemo do vednosti o bistvu. Vzrok se v silogizmu pojavi kot srednji pojem (*terminus medius)* med subjektom dejstva, ki ga želimo pojasniti, in lastnostjo. Znanstveno iskanje vzrokov je prav iskanje takšnih srednjih pojmov v silogizmih. Znanstvena razlaga pomeni uspešno

določitev srednjega pojma, če povzamemo: da stvar razumemo znanstveno, moramo dojeti njeno bistvo in pokazati, da smo res opisali bistvo stvari.

V jedru vsake znanosti so torej temeljna počela, ki niso izpeljana iz nobene druge predhodne premise. Pojasnjevanju, kako pridemo do prvih počel, je Aristotel posvetil le krajši odlomek na koncu svoje *Druge analitike*.

> "Ker so od razumskih drž, s katerimi dojemamo resnico, nekatere vselej resnične, medtem ko druge sprejemajo zmotno, denimo mnenje in račun, znanstveno spoznanje in *uvid*, pa sta nasprotno vselej resnična, in ker ni nobena druga vrsta spoznanja *poleg uvida natančnejša od znanstvene* in ker so po drugi strani počela bolj znana od dokazov – vsako znanstveno spoznanje pa se vzpostavlja z dokazovanjem –, ne more biti znanstvenega spoznanja počel; in ker ne more biti *nič resničnejšega od znanstvenega spoznanja razen uvid*, mora imeti uvid za predmet počela. To se v raziskovanju ne pokaže samo nekomu, ki razmišlja o tem vprašanju, ampak tudi iz dejstva, da počelo dokaza ni dokaz; zatorej počelo znanstvenega spoznanja ni znanstveno spoznanje, če torej nimamo druge vrste resničnega spoznanja poleg znanosti, *bo uvid počelo znanosti*. Uvid je tedaj mogoče imeti za počelo počela, medtem ko je znanost v svoji celovitosti v istem razmerju s celoto stvari, ki jo ima za predmet." (navedeno po Reale, 2002: 415)

Aristotelova filozofija se je ukvarjala predvsem s pojasnjevanjem pojavov in ne z odkrivanjem novih svetov. Aristotela so navduševala najrazličnejša dejstva o svetu, vendar mu je bil spoznavni cilj predvsem pojasnitev sveta. Osrednji problem znanosti za Aristotela niso bila sama izkustvena dejstva – ta so zanj dokaj jasna in neproblematična -, kar ga je zanimalo, je bilo pojasnjevanje teh dejstev. Cilj znanosti je pojasniti bolj ali manj že znane pojave in stvari. Prav zaradi neproblematičnega sprejemanja čutnih dejstev kot splošnega izkustva, ki ga je treba samo še pojasniti, so novoveški kritiki zavračali Aristotelov model znanosti. Zanje ni bil osrednji problem zanemarjanje izkustva, ampak pretirano zaupanje splošnemu izkustvu. V Aristotelovem svetu tako ni neskončno novih stvari, ki jih je treba odkriti, ampak je v njem neskončno večinoma že poznanih stvari, ki jih je potrebno razložiti.

Tudi za srednjeveškega aristotelika je bilo čutno izkustvo sveta osnova, na kateri je gradil filozofsko utemeljeno razlago. Vendar kot čutno izkustvo ni razumel konkretnih dogodkov, ampak splošne resnice oziroma trditve, kot so recimo "Vsi ljudje so smrtni", "Težki predmeti padajo navzdol", "Sonce vzhaja na vzhodu" ... Izkustvo za sholastičnega aristotelika ni predstavljalo čutne zaznave posameznega dogodka, ampak splošni uvid resnice, o kateri ni nihče zares dvomil in na katero so bili vsi navajeni. Ko je filozof narave trdil, da je njegova razlaga utemeljena na čutnem izkustvu, je to pomenilo, da se spozna na splošno obnašanje in lastnosti predmetov, o katerih govori. Predpostavka je bila, da so s splošnimi izkustvenimi resnicami seznanjeni tudi bralci takšnih naravoslovnih razprav.

Tipični izraz izkustvenega dejstva je v aristotelskem okvirju zmeraj že splošna

sodba oziroma ugotovitev, kako svet deluje. Lep primer je ugotovitev, da "Težka telesa padajo", saj vanjo nihče zares ni dvomil, ker je povsem očitna, težje pa je bilo najti vzroke, zakaj se to dogaja. Empirična dejstva v tem kontekstu niso pomenila posameznih izkustvenih dogodkov, ampak zmeraj že poenoteno, univerzalno obliko nekega pojava. Nihče ni izhajal iz konkretnih izkustev, da je, recimo, "Krogla padla na tla, ko sem jo izpustil", ampak iz tega, da vsa težka telesa padajo, ker je to v njihovi naravi. Zato tudi ni bilo prostora za razpravo o resničnosti in neresničnosti teh izkustvenih trditev, ker so bila vedno že splošna. Za izkustvene trditve se je predpostavljalo, da bi se vsakdo strinjal z njimi, ker so povsem neproblematične ugotovitve, ki izhajajo iz vsakdanje prakse. Naloga filozofa po Aristotelu je bila, da pokaže, zakaj so te ugotovitve resnične, ne da pokaže, ali sploh so resnične. Cilj znanosti je bil najti vzročne razlage, ki naj bi pokazale, zakaj se morajo pojavi v idealnem primeru nujno zgoditi tako, kot je v njihovi naravi, in ne drugače.

Ker se je sholastična aristotelska znanost opirala na neproblematično splošno izkustvo, ki je bilo zmeraj že domena vseh ljudi, so se naravoslovci večinoma ukvarjali s pojasnjevanjem in ne z raziskovanjem. Njihov cilj je bil razumeti pojave, ki so jih že poznali, ne stremeti po novih odkritjih. Prav sprememba v ciljih znanosti je eden od temeljnih obratov, ki jih je prinesla znanstvena revolucija sedemnajstega stoletja. K spremembi so močno prispevala velika geografska odkritja tistega časa, ki so pokazala, da že na Zemlji obstaja veliko več stvari, kot so si sholastični filozofi kadarkoli zamišljali.

Prehod od opazovanja k zasliševanju z mučenjem

V osrednji bitki znanstvene revolucije se je spopadlo več idealov znanstvenosti oziroma načinov mišljenja sveta. Na eni strani je bil aristotelski deduktivni ideal znanosti, ki je poskušala pojave razložiti tako, da jih je izpeljala iz splošno sprejetih univerzalnih resnic, ki naj bi bile same po sebi očitne. Na drugi strani sta se skozi renesanso vzporedno razvijala dva alternativna pristopa k razlagi narave. Po mehanični filozofiji narave ki je izvirala iz antičnega atomizma, so pojave pojasnjevali tako, da se jih interpretirali kot učinke nevidnih majhnih delcev ali atomov, po pita gorejsko-platonistični razlagi pa so pojave razložili, če so jih uspeli inter pretirati kot izraz višje matematične harmonije, ki jih usmerja iz ozadja.

Skupaj s spreminjanjem ciljev znanosti in same metode se je spremenil tudi odnos do čutnega izkustva, če je za sholastično tradicijo izkustvo pomenilo ugotavljanje, kako se pojavi v svetu praviloma dogajajo, se je v sedemnajstem stoletju razširil povsem nov način umetno ustvarjenega izkustva, ki za cilj ni imel ugotavljati, kako se posamezne zvrsti predmetov običajno gibljejo, ampak kako vse lahko naravo prisilimo, da se obnaša, če malo karikiramo, so se sholastiki poskušali v naravo čim manj vtikati in jo le od zunaj opazovati, medtem ko je poskušal novi pristop resnico iz narave izsiliti tudi z "mučenjem".

Za aristotelike je lahko zunanje vplivanje zameglilo pravo naravo predmetov, saj je narava stvari po Aristotelu definirana "prav kot "notranji vzrok gibanja".

Narava torej po sami definiciji ne more biti nekaj, kar bi lahko usmerjali od zunaj, čim je vzrok gibanja stvari zunanji, to ni več narava same stvari, ampak umetno vsiljeno gibanje. Predmet naravoslovne znanosti pa je za Aristotela in aristotelike prav notranja narava stvari. Pri mehaničnem pristopu k naravoslovju razumemo pojav šele, ko ga znamo tudi umetno proizvesti, ko znamo narediti njegov mehanski model. Takšen pristop k znanju se neposredno navezuje na tehniko. Znanje po novem postane že v svojem bistvu neposredno uporabno.

Galilej in prvi zametki univerzalnega zakona materije

Zanimivo je, da so tudi prvi moderni znanstveniki še vedno delovali v okvirjih aristotelskega dojemanja izkustva. Galilej se je poskušal tako v svojih *Razpravah o dveh novih znanostih* iz leta 1632, kjer je predstavil ugotovitve o naravi prostega pada, do katerih je sicer prišel že leta 1609, pri argumentaciji še vedno opirati na splošno izkustvo. Pokazati je želel, da težko telo med padanjem navzdol pospešuje, in sicer sorazmerno s pretečenim časom. Pri razlagi se je oprl na klasično sholastično naslavljanje na univerzalno izkustvo, ki opisuje, kako se pojavi dogajajo v naravi, in ne, kako so se zgodili v konkretnem primeru. Razpravi ni priložil rezultatov lastnih eksperimentov, ampak je zapisal le, da je uporabil posebno napravo v obliki klanca, po kateri je kotalil kroglice in ugotovil, da se njegove meritve povsem skladajo s pričakovanji, saj je poskuse ponovil “več stokrat”. Ta fraza je v akademskih razpravah tistega časa pomenila podobno kot neštetokrat (Dear, 2001: 133). Galilej je svoje bralce želel prepričati, da so njegove ugotovitve pravzaprav del splošnega izkustva. Težava pa je bila, da je bil morda takrat celo edini na svetu, ki je sam izvedel takšne poskuse, tako da bi težko trdili, da je bil njegov argument z opiranjem na splošno izkustvo dober.

Galilej je želel svoje bralce prepričati, da se pojavi v naravi dogajajo ravno tako, kot sam poroča, da se. Nekaj bralcev mu je verjetno verjelo zaradi njegovega osebnega ugleda in institucionalne avtoritete, ki jo je imel, vendar to njegovih trditev še ni moglo narediti za znanstvene. Galilej je bil tu metodološko še vedno zelo blizu Aristotelu. Verjel je, da morajo biti znanstvene trditve jasno formulirane in osnovane na splošno sprejetih trditvah. Nekaj let za Galilejem je jezuitski matematik in naravoslovec Giovanni Battista Riccioli prav tako poročal o poskusih, ko je razne uteži spuščal iz cerkvenih zvonikov, pri čemer je natančno navajal kraje, datume in priče, da bi konkretnemu izkustvu podelil dodatno avtoriteto (Dear, 2001: 135). Vendar so bile tudi pri njemu končne ugotovitve formulirane kot splošne trditve, kako se pojavi dogajajo v naravi.

Tudi kasneje so imeli naravoslovci težave, ko so poročali o konkretnih eksperimentalnih dogodkih, saj jih ni bilo lahko interpretirati kot splošne trditve. Pojavil se je resen problem, kako vse več posameznih dogodkov in natančnih opazovanj obravnavati kot primerne temelje za razpravo v okviru znanosti. Osrednja težava je bila, kako v sistem znanosti umestiti umetno ustvarjeno izkustvo, ki je plod raznih pripomočkov, kot so teleskop, mikroskop ipd. To že po definiciji ne more biti pojmovano kot splošno neproblematično izkustvo.

Galilej zavzema ključno mesto v obdobju znanstvene revolucije predvsem zaradi svojih poskusov formulacije univerzalnega zakona, ki bi veljal za vso materijo, brez izjem:

> "Kot žarišče Galilejevih dosežkov lahko prepoznamo iskanje enotne teorije materije, matematične teorije snovi, ki sestavlja celotno vesolje. Morda se Galilej sam niti ni zavedal, da je to njegov temeljni cilj, dokler ni leta 1638 napisal *Razprave o dveh novih znanostih*. čeprav je delal na problemu narave materije od 1590 naprej, svoje končne teorije ni mogel napisati dosti prej kot 1638, sigurno pa ne pred knjigo *Sidereus Nuncius*, ki je izšla 1610, in verjetno tudi ne pred *Dialogom o dveh glavnih sistemih sveta* iz leta 1632. Pred letom 1632 še ni imel teorije in dokazov za svojo teorijo o enotni, singularni materiji. Že pred letom 1610 je intenzivno razmišljal o naravi materije in poskušal najti čim boljši način za njen opis, vendar je morala ideja o teoriji *enotne* materije počakati do osnovanja načel gibanja materije na premični Zemlji. Tega ni uspel formulirati do *Dialoga."* (Machamer, 2005)

Bolj kot konkretna formulacija univerzalnega zakona (uspelo mu je z zakonom prostega pada) je bila pomembna določitev, katere količine so v medsebojni relaciji v univerzalnem zakonu materije. Galilej je porabil kar nekaj desetletij, da je izbral pravo kombinacijo. Predvsem je bilo prelomno, da je v enačbe kot parameter vključil tudi čas. Dolgo časa se je namreč zamudil s poskusi formulacije zakona, ki bi kot parameter vseboval specifično težo.

> "Tako je Galilej postavil nove kategorije mehanične znanosti, znanosti materije in gibanja. Njegove nove kategorije so združevale nekaj osnovnih načel tradicionalne mehanike, ki jim je dodal še kategorijo časa in tako poudaril pospeševanje." (Machamer, 2005)

In prav koncept univerzalnega zakona, ki velja brez izjem za vso materijo, je razrešil veliko težav, ki so jih imeli takratni naravoslovci z univerzalizacijo svojih izkustev oziroma s problemom indukcije.

Pascal in problem reprezentativnosti opazovalca

Novi eksperimenti so odpirali problem zaupanja v izvedbo, rezultate in reprezentativnost posameznega poskusa, saj ni bilo jasno, zakaj bi lahko neko novo konkretno izkustvo, ki ni bilo splošno, tako hitro sprejeli. Novoveški znanstveniki so se pri spopadanju s problemom utemeljitve konkretnega izkustva pogosto zatekali k osebni avtoriteti. Pomagali so jim razni profesorski in dvorni nazivi, članstva v akademijah in drugih inštitucijah. Rezultati posameznikov so bili zanesljivi, če jih je potrdila ugledna inštitucija, podobno kot je danes odkritje sprejeto kot znanstveno šele, ko je objavljeno v reprezentativni znanstveni reviji.

Pri astronomih so bile navade malo drugačne, saj ni bil običaj, da bi javno objavljali svoje meritve. Namesto tega so astronomi na podlagi opazovanj izdelovali tabele, v katerih so s pomočjo geometrijskih modelov napovedovali bodoče lege nebesnih teles. Opazovalne astronomije običajno niso ločevali od

računske ali prognostične. Seveda se je kvaliteta posameznega astronoma ocenjevala glede na ustreznost njegovih napovedanih tabel in ne na podlagi natančnosti opazovanj in empiričnih meritev. Ugled Kopernika v šestnajstem stoletju je tako temeljil predvsem na njegovih prognostičnih tabelah in matematičnem znanju. Nasploh so bili astronomi na svoja opazovanja zelo osebno navezani, o čemer priča tudi Keplerjeva zgodba, ko se je moral zelo truditi, da je po smrti Tycheja Braheja dobil vpogled v njegove meritve. Prej mu je Brahe zaupal samo meritve lege Marsa, ne pa tudi drugih planetov.

Morda najbolj razvpiti primer konkretnega izkustvenega dogodka, ki ga je avtor spretno interpretiral kot uvid v splošno pravilo, se je dogodil leta 1648. Matematik in filozof Blaise Pascal je iz Pariza pisal svojemu svaku z imenom Florin Perier v oddaljeni Auvergne in ga prosil, če bi zanj izvedel eksperiment. Pascal je želel, da bi Perier nesel živosrebrni barometer na bližnjo goro Puy-de-Dôme in preveril, če se bo višina stolpca živega srebra v barometru med vzponom kaj spremenila. Pascal je pričakoval, da se bo sprememba višine opazila, saj je bil prepričan, da prav zračni pritisk botruje temu, da se stolpič živega srebra ohranja v votli cevki, višje na gori pa je seveda zračni pritisk manjši.[1]

Kmalu po opravljenem poskusu je Pascal objavil razpravo v obliki komentarja Perierjevega poročila o dogajanju pri vzponu na goro. Perier je dogajanje ob vzponu natančno popisal z vsemi pričami in meritvami višine stolpca živega srebra na vmesnih postajah. Začetek Perierjevega poročila se bere kot opis nedeljskega izleta, saj omenja vreme in ljudi, ki jih je srečal med vzponom:

> “Zadnjo soboto, devetnajstega tega meseca, je bilo vreme zelo spremenljivo. Ker pa je bilo ob petih zjutraj dovolj jasno, da se je videl vrh Puy-de-Dôme, sem se odločil, da poskusim opraviti vzpon ...” (navedeno po Oster, 2002: 133)

Na koncu poročila, ki je resnično potrdilo domneve, da se višina stolpca živega srebra znižuje z nadmorsko višino, pa je Paskal ugotovitve konkretnega poskusa predstavil kot splošne resnice. Pascal je Périerjeve meritve preprosto posplošil in napovedal, da bi do podobnih ugotovitev lahko z natančnejšim merjenjem prišli tudi pri manjših vzponih, recimo na vrhove cerkvenih zvonikov. Pascal je potem samo zatrdil, da so dejanski poskusi to tudi potrdili. Podobno kot Galilej pri poskusih na klancu tudi Pascal ni natančno opisal rezultatov, ampak je navedel le podatek, da se meritve skladajo s pričakovanji.

Newton in eksperimentalna matematična znanost

Ko je Isaac Newton okrog leta 1670 vodstvu Royal Society poslal svoj model zrcalnega teleskopa, je hitro zaslovel in si pridobil tudi članstvo v ugledni združbi. Opogumljen z uspehom je sekretarju družbe poslal še svoje študije o

[1] Pascalov eksperiment z barometrom na gori Puy-de-Dôme je imel v sedemnajstem stoletju zelo velik odmev. Zgodovinar znanosti A. Rupert Hall ga po pomembnosti primerja celo astronomsko potrditvijo Einsteinove teorije gravitacije kmalu po koncu prve svetovne vojne (Hall, 1983: 261).

optiki, ki so se navezovale tudi na razlago delovanja zrcalnega teleskopa. Študije so kmalu objavili v glasilu družbe, kar je bil prvi Newtonov resni znanstveni članek in je zanimiv med drugim tudi zato, ker opisuje konkretne optične eksperimente o naravi svetlobe v obliki eksperimentalnih dogodkov, čeprav je optika po svoji vsebini tradicionalno spadala pod matematične znanosti.[2] V prvem delu pisma je natančno opisal svoje poskuse s svetlobo, pri čemer je napletel zgodbo vse od nakupa optične prizme do slavnih poskusov s svetlobnim žarkom v zatemnjeni sobi. Ker je vedel, da je prav takšna oblika poročila najbolj všeč članom Royal Society, se je potrudil in svoje večletne raziskave prelevil v napeto zgodbo o konkretnih dogodkih:

> "Sir. Kot sem obljubil, vas bom brez nepotrebnih ceremonij seznanil, da sem v začetku leta 1666 (takrat sem se začel zanimati za brušena stekla drugih oblik kot le sferična) pridobil trikotno stekleno prizmo, da bi raziskal slavni pojav barv. V ta namen sem zatemnil svojo sobo in v okensko polkno naredil majhno luknjo, da je v sobo vstopala primerna količina sončne svetlobe. Na pot svetlobe sem postavil prizmo, da je uklonila svetlobo na nasproti stoječo steno. Bilo mi je v veliko zadovoljstvo, ko sem lahko opazoval žive in intenzivne barve ..." (navedeno po Cohen in Westfall, 1996: 171)

Newtonova razprava se šele v drugem delu prevesi bolj v tradicionalno obliko študije o matematični optiki.

V sedemnajstem stoletju so univerzalni izkustveni uvid v naravo stvari počasi začela zamenjevati konkretna pričevanja o dogodkih, ki so bila podprta z avtoriteto poročevalca ali z možnostjo vsakega bralca, da se na lastne oči prepriča o veljavnosti pričevanj. Iz tega prenosa zaupanja od splošnega h konkretnemu se je razvil problem indukcije (kako s pomočjo posameznih konkretnih dogodkov potrditi splošno trditev), ki je postal eden osrednjih problemov v filozofije znanosti vse do dvajsetega stoletja.

Vendar pa dobijo posamezni dogodki trdno mesto v znanosti šele v kombinaciji s splošnimi zakoni gibanja materije. Eksperimenti so prav sinteza univerzalnih zakonov in konkretnih izkustvenih dogodkov, čeprav so bili zametki eksperimentalne matematične znanosti postavljeni že prej, se je najpomembnejši vsebinski in metodološki prelom dogodil šele z Newtonovo *Principio* (1687). V njej je Newtonu uspela sinteza univerzalnih zakonov gibanja materije in eksperimentalnih dogodkov. Gravitacijski zakon kot primer univerzalnega zakona deluje za vsa masna telesa v vseh oko liščinah brez izjem. Prav zaradi svoje univerzalnosti se mu ne izmakne prav noben pojav, tudi če je povsem "nenaraven" ali umetno povzročen, če velja univerzalni zakon materije brez izjem, potem ima lahko vsak konkretni singularni dogodek pomembno spoznavno težo, saj se pojavi v odnosu do splošnega zakona ne delijo več na regularne, ki verno odražajo naravo predmeta, in "monstrume", ki naravo

[2] Za angleško znanost sedemnajstega stoletja je bila značilna vpeljava t. i. virtualne priče. Ideja je bila, da konkretno dogajanje opišejo tako natančno in živo, da si bo bralec lahko predstavljal, kot da je bil resnično prisoten pri dogodku.

predmeta popačijo. S sprejetjem koncepta univerzalnega zakona vnesemo tudi med pojave uravnilovko: vsi so v relaciji z zakonom enakovredni.

Z objavo *Principie* se je obdobje znanstvene revolucije zaključilo. Proces spreminjanja strukture in hierarhije znanja o naravi se je iztekel v novo sintezo, ki ji pravimo moderna znanost. Vse velike revolucije v naravoslovju, do katerih je prišlo po Newtonu (vključno z Einsteinovo teorijo relativnosti in kvantno mehaniko), so le notranji razvoj moderne znanosti, sam okvir pristopa k naravoslovju pa ostaja ves čas enak.

EXPERIMENTING OR INTERROGATING NATURE USING TORTURE

We discuss changing the attitude in relation to sense experience in the scientific revolution. In that time the universal common experience of the nature of the objects was replaced by well documented experiences of the concrete, singular events and experiments. We argue that singular experience can have the important role in science only after understanding of the natural law essentially changed. Only after the universal laws of nature, which are valid under all circumstances and not only in the ideal case, were established, also singular experimental events could have the same epistemological significance as previously only common experience had.

Keywords:scientific revolution, experience, experiment, natural law.

Literatura

Cohen, B. in Westfall, R. S. (ur.) (1996). *Newton: Texts Backgrounds Commentaries* Norton Critical Editions. New York: W. W. Norton & Company.

Dear, P. (1995). *Discipline & Experience*. Chicago: University of Chicago Press.

Dear, P. (2001). *Revolutionizing the Sciences: European Knowledge and Its Ambitions, 1500-1700*. Princeton: Princeton university Press.

Hall, A. R. (1983). *The Revolution in science 1500-1750*. New York: Longman.

Machamer, P. (2005). "Galileo Galilei". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (ur.), URL = http://plato.stanford.edu/archives/spr2005/entries/galileo/.

Oster, M. (ur.) (2002). *Science in Europe, 1500-1800: A Primary Sources*

Reader. New York: Palgrave.

Reale, G. (2002). *Zgodovina antične filozofije*, 2. zv. Ljubljana: Studia humanitatis.

Vojko Strahovnik
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

ULETOVA KRITIKA HORGANOVE TEORIJE RESNICE KOT POSREDNE KORESPONDENCE

V svoji knjigi *Dosegljivost resnice* Andrej Ule predstavi tudi teorijo resnice kot posred(ova)ne korespondence, ki jo je prvotno razvil Terence Horgan. V članku najprej na kratko predstavim resnico kot posredno korespondenco in v njeni podlagi ležeči omejeni metafizični realizem. Resnica je glede na postavko posredne korespondence pojmovano kot semantična pravilnost glede na kontekstualno spremenljive semantične standarde. Resničnost stavka je tako na eni strani odvisno od kontekstualno spremenljivih semantičnih standardov pravilne zatrdljivosti, po drugi pa od sveto in razporeditve predmetov, lastnosti ali stanj stvari v njem. Za razliko od postavke resnice kot neposredne korespondence lahko tako govorimo o resničnosti stavkov, ki delijo naslednje značilnosti: (i) imamo jih za neproblematično resnične; (ii) omenjajo in kvantificirajo preko bitnosti, ki jih ni najti v minimalni naturalistični ontologiji; (iii) ni nobene očitne poti, kako bi te stavke prevedli v takšne, ki bi se lahko izognili zavezanosti tem problematičnim bitnostim; in (iv) ni nobene sprejemljive poti, da bi te problematične bitnosti identificirali z neproblematičnimi. Sledi obravnava Uletove kritike posredne korespondence oziroma njegovih argumentov proti temu stališču, predvsem argumenta utvare in argumenta temelječega na nejasnosti. Pri tem pokažem na nekatere šibke točke Uletove kritike tega stališča. Članek sklenem z nekaj mislimi o povezanosti kontekstualno spremenljivih semantičnih in spoznavnih standardov.

Ključne besede: resnica, neposredna in posredna korespondenca, pravilna zatrdljivost, kontekstualno spremenljivi semantični standardi, utvaro, nejasnost, spoznavni standardi.

(1) Uvod

V svoji knjigi *Dosegljivost resnice* Andrej Ule med drugimi teorijami resnice predstavi tudi teorijo *resnice kot posred(ova)ne korespondence*, ki jo je prvotno razvil Terence Horgan. Resničnost stavkov ali misli[1] je glede na to teorijo odvisna od *sveta* oziroma stanj stvari v njem in hkrati od *semantičnih standardov*, ki obvladujejo kontekst njihove zatrditve. Resničnost tako še vedno ostaja v ujemanju oziroma korespondenci med vsebinami stavkov ali misli in med svetom, ki pa jo sodoločajo tudi semantični standardi govora oziroma narave naše zavezanosti v izrečenem. Resnica je glede na postavko posredne korespondence pojmovana kot *semantična pravilnost glede na kontekstualno spremenljive semantične standarde*.

Običajno je to semantično izhodišče združeno v paket z *metafizičnim stališčem varčnosti*, ki se v imenu urejenosti in nenaključnosti ontologije odreče nekaterim bitnostim, ki jih postavljata npr. zdravi razum in znanost. Pri varčni ontologiji ne gre nujno za ontološki monizem ali pa za pristajanje na neko skrajno omejeno število bitnosti, katerim bi pripisali dejanski obstoj, pač pa ta pojem pokrije zelo široko paleto ontoloških stališč, ki se odpovedujejo vsaj nekaterim bitnostim, ki jih postavlja običajen govor ali pa posebni govori, npr. znanosti. Za vsako tako opuščeno ali izpuščeno vrsto bitnosti se kot strategija pojasnitve možnosti resničnosti ali neresničnosti govora o le-tej ponuja pojmovanje resnice kot posredne korespondence.

(2) Resnica kot posredna korespondenca

Teorija resnice kot posredne korespondence pojmuje resnico kot semantično pravilnost glede na kontekstualno spremenljive semantične standarde. Resnica je tako na eni strani odvisna od *kontekstualno spremenljivih semantičnih standardov pravilne zatrdljivosti*, po drugi pa od *sveta in razporeditve predmetov, lastnosti in stanj stvari v njem*. Za razliko od teorij, ki pristajajo na postavko resnice kot neposredne korespondence, lahko ob sprejemanju te teorije tako govorimo o resničnosti stavkov, ki delijo naslednje značilnosti: (i) imamo jih za neproblematično resnične, (ii) omenjajo oziroma kvantificirajo preko bitnosti, ki jih ni najti v minimalni naturalistični ontologiji, (iii) ni nobene očitne poti, kako bi te stavke prevedli v takšne, ki bi se lahko izognili zavezanosti tem problematičnim bitnostim, in (iv) ni nobene sprejemljive poti, da bi te problematične bitnosti identificirali z neproblematičnimi.

Zagovorniki posredne korespondence trdijo, da to, recimo mu manj strogo, pojmovanje korespondence omogoča, da od treh poglavitnih postavk *razširjenega metafizičnega realizma* sprejmemo le eno, tj. obstoj od jezika in misli neodvisnega sveta, in tako pristajamo na *omejeni metafizični realizem*. Postavke razširjenega metafizičnega realizma so naslednje:

[1] V članku se ne bo posebej opredelil o tem, kaj so primarni nosilci resničnosti (propozicije, stavki, stavki v njihovi rabi, sodbe, misli „), ker je vprašanje sprejemljivosti teorije resnice kot posredne korespondence od tega problema v veliki meri neodvisno. Kot nosilce resničnostnih vrednosti bom privzel to, kar je mestoma uporabljeno bodisi v zagovoru bodisi v kritiki te teorije.

(i) Obstaja od jezika in misli neodvisen svet predmetov in lastnosti.

(ii) "Stroga bivalenca", tj., določenemu predmetu bodisi pripada ali pa ne pripada določena lastnost *P*, ki mu jo lahko s predikatom smiselno pripišemo.

(iii) Neposredna korespondenca, tj., da stavku ustreza določeno stanje stvari v svetu, ki ga tvorijo predmeti in lastnosti, omenjene v točki (i), ter je resničen, če je to stanje stvari dejansko oziroma udejanjeno, in neresničen, če to ni. (Horgan 2001, 67)[2]

Omejeni metafizični realizem, ki spremlja teorijo resnice kot posredne korespondence, je torej zavezan zgolj prvi postavki (i), ostalima pa nasprotuje.

Terry Horgan je ta splošen pristop k resnici razvil že v svojih dveh člankih "Psihologizem, semantika in ontologija" ("Psychologism, Semantics, and Ontology") in "Resnica in ontologija" ("Truth and Ontology") iz leta 1986. (glej Horgan, 1986a in 1986b) Horgan je sprva razviti pristop k resnici poimenoval *semantika jezikovne igre*, kasneje pa se ta preimenuje v *psihologistično semantiko* in končno v *kontekstualno semantiko*.[3] Kakor pravi Horgan sam, so na oblikovanje ideje resnice kot posredne korespondence vplivale tudi nove ideje, ki so prihajale od razvijajočih se področij filozofije duha in jezikoslovja. (Horgan, 1986a: 21) Kot glavno, kontekstualni semantiki nasprotno stališče, je postavljena t. i. *referencialna semantika*, ki resnico pojmuje kot neposredno korespondenco in temelji na dveh osnovnih postavkah:

(i) Resnico za naravne (in formalne) jezike opredelimo preko T-shem; takšna opredelitev bo vsebovala semantične pojme, kot sta, na primer, označevanje in nanašanje.

(ii) Referenco (kot pojem, ki pokriva zgoraj omenjene semantične pojme) gre razumeti na robustno realističen način kot zaobjemajočo pristne, atomarne in neposredne relacije med svetom na eni in jezikom in mislijo na drugi strani. (Horgan, 1986a: 22-23)

Vzemimo stavek:

(1) Univerza v Ljubljani je javna ustanova.

Stavek (1) je resničen ne glede na to, da *varčna ali minimalna ontologija ne vsebuje bitnosti, kot so univerze ali javne ustanove*, in da nimamo dobrih kandidatov za redukcijo le-teh. Resnica v tem primeru ni zavezana neposrednemu odnosu ujemanja med posameznimi subpropozicionalnimi elementi stavka (1) in točno določenimi predmeti in lastnostmi v svetu. Kljub temu pa želimo ohranitvi intuitivno privlačno idejo resnice kot *adequatio intellectus et rei*. Za Horgana je posredna korespondenca namreč podvrsta najsplošnejše korespondenčne teorije resnice. Ta najsplošnejša korespondenčna teorija pušča odprti vsaj dve vprašanji: (i) ali in na kakšen morajo biti posamezni subpropozicionalni elementi stavkov ali misli povezani s posamičnimi bitnostmi v svetu in (ii) ali morajo biti pogoji

[2] Takšna opredelitev realizma je povzeta po Putnamu. Podrobneje je razmerje med realizmom in posredno korespondenco prikazano v Horgan 1991. k

[3] O tem razvoju glej Horgan in Timmons (1993: 184).

resničnosti (izraženi npr. preko možnih svetov) oblikovani sledno, enostavno, kognitivno dojemljivo in zgolj v okvirih predmetov, lastnosti in relacij, ki pripadajo izbrani varčni ontologiji.[4] Od odgovorov na ti dve vprašanji je odvisno, ali pristajamo na neposredno ali posredno korespondenco. Oglejmo si še nekaj podobnih stavkov, katerih resničnost je opredeljena posredno:

(2) Uletova knjiga *Dosegljivost resnice* predstavlja prvi tak sistematičen pregled teorij resnice v slovenščini.

(3) Beethovnova peta simfonija ima štiri stavke.

(4) Slovenski narod je pred kratkim praznoval (8. februarja praznuje) svoj kulturni praznik.

Ne glede na ontološko umanjkanje bitnosti znotraj varčnih ontologij, ki bi odgovarjale izrazom "Dosegljivost resnice", "Beethovnova peta simfonija", "slovenski narod" ipd. so stavki (1) – (4) nedvomno resnični oziroma semantično pravilni glede na standarde zatrdljivosti, ki jih obvladujejo, tj. glede na standarde *običajnega govora?*

Pri našem govoru gre včasih za to, da ga obvladujejo *semantični standardi neposredne korespondence*, vendar so ti semantično zahtevni konteksti zelo *redki*. Gre, na primer, za kontekste ontoloških razprav o pravilni ontologiji in nekatere druge metafilozofske kontekste. Primeri takšnih stavkov bi bili npr. "Svet nima pravih delov", "Obstaja od jezika in misli neodvisen svet" ali "Živa bitja obstajajo". V večini primerov pa naš govor obvladujejo semantični standardi resnice kot posredne korespondence.

V nekaterih zgodnjih člankih Horgana in sodelavcev se je oblikovalo tudi razlikovanje med *zadnjo ontologijo* in *območnimi ontologijami*. Zadnja ontologija naj bi bila povsem zavezana stališču varčnosti (preko npr. načela nenaključnosti sestavljenosti; glej Horgan, 1993) in za Horgana vsebuje le en predmet, tj. svet brez delov ali gmoto. Območne ali regionalne ontologije pa naj bi vsebovale vse tiste bitnosti, na katere referira določen območni govor, ki ni ontološki govor. To razlikovanje je bilo v zadnjem času opuščeno, ker je bil ta govor preveč zavajujoč v smeri pojmovanja območnih ontologij kot utvar oziroma nekakšne parmenidovske poti noči. V novejšem času ga je nadomestil govor o razlikah v *zavezanosti*. Ko moj govor obvladujejo strogi standardi neposredne korespondence (npr. v kontekstu ontološke raziskave), potem sem omenjenim bitnostim, preko katerih stavki ali misli referirajo, tudi *ontološko zavezan*. Na drugi strani, ko gre za posredno korespondenco, sem se subpropozicionalnim elementom stavka ali misli zavezal le *referencialno oziroma ideološko*[5], to pomeni, da – čeprav mora za resničnost stavkov ali misli

[4] Varčne ontologije smo že zgoraj opredelili kot te, ki se odpovedo zavezanosti nekaterim bitnostim, ki jih postavlja zdravi razum ali znanstveni diskurz. Varčnost ali minimalnost ne pomeni nujno majhnega števila bitnosti, čeprav Horgan zagovarja metafizični monizem (gmotni materializem oziroma ang. *blobjectivism)*. (Horgan in Potrč, 2000) Drug primer varčne ontologije je van Inwagnova ontologija, ki se zaveže zgolj najmanjšim in nesestavljenim fizikalnim delcem in živim bitjem, (van Inwagen, 1990 in 1993) Varčne so tudi npr. različice Quineove ontologije, ki so zavezane množicam in konkretnim ter oddeljenim razsežnim predmetom ali pa zgolj slednjim.

[5] Izraz referancialna zavezanost je uporabljen v Horgan in Potrč (v pripravi), medtem ko isto vlogo v Horgan in Barnard (v pripravi) igra quinovski izraz "ideološka" zavezanost.

dejanski svet pripadati nizu možnih svetov, ki predstavljajo resničnostne pogoje za ta stavek oziroma za to misel – ni nujno, da posamični, kvantifikacijski in predikatni deli stavka ali misli merijo neposredno na predmete, lastnosti in relacije, ki sestavljajo izbrano ontologijo.[6]

Poglejmo na hitro še nekatere nove dodatke k tej teoriji, ki so bili razviti v zadnjem času oziroma so še v razvoju. Najpomembnejši je tukaj vsekakor poskus zajetja semantičnih standardov, ki ga Horgan in Potrč imenujeta *kvazipartikularistična semantična normativnost*. Osrednja trditev tega pristopa je, da semanični standardi niso ulovljivi v sistematiziran niz splošnih pravil brez izjem.[7] Predpona "kvazi" tukaj pušča odprto možnost za *ceteris paribus* načela[8], ki bi lahko obvladovala dinamiko spreminjanja semantičnih standardov od konteksta do konteksta. Zahteva po splošnih načelih oziroma eksplicitnih formulacijah resničnostnih pogojev ni utemeljena niti z vidika kognitivne (ne)obvladljivosti dinamike sprememb standardov niti z vidika urejenosti in sprejemljivosti oziroma pravilne formulacije teorije resnice kot posredne korespondence.[9] Druge novosti so bližje ontološkemu polu te teorije, vezanemu na minimalno ontologijo, in se dotikajo predvsem odnosa med zdravim razumom in ontologijo; gre za vprašanja dinamike "ontoloških" jezikovnih iger in spreminjanja standardov znotraj njih, vprašanja sestavljenosti in vprašanja neodpravljivosti nejasnosti iz jezika in misli ter nemožnosti ontološke nejasnosti.[10]

Horgan vidi težave, s katerimi se mora soočiti paket minimalnih ontoloških izhodišč in pojmovanja resnice kot semantične pravilnosti oziroma pravilne zatrdljivosti glede na kontekstualno spremenljive semantične standarde predvsem v treh točkah: (a) vprašanju relativizma resnice in pojmovne relativnosti; (b) nasprotjih med zdravim razumom in varčno ontologijo; in (c) oblikovanju sklenjene, sprejemljive teorije semantičnih standardov, ki prihaja s strani teoretičnih zahtev po splošni normativnosti. Nekaj od teh smo se na kratko dotaknili že zgoraj, v nadaljevanju pa bomo pogledali tudi, kam sodijo Uletove kritike in ugovori, ki merijo na Horganovo teorijo.

(3) Uletova kritika Horganove teorije

[6] Ali to pomeni, da je pomen izraza, ki enkrat nastopa pod strogimi, "neposrednimi" standardi in drugim pod manj strogimi semantičnimi standardi posredne korespondence, drugačen ali morda celo popolnoma različen? Gotovo gre za določene manjše spremembe v pomenskih odtenkih izrazov, vendar jih vseeno združuje skupno pomensko jedro, saj gre za t. i. identitetoohranjujoče razlike, tako da se izognemo pomenski dvoumnosti in naključnosti. Pri spremembah v kontekstu lahko tako kvečjemu govorimo o razliki v pomenu, ne pa o pravi pomenski razliki. Več sta o tem v svojem članku o pojmovni relativnosti in metafizičnemu realizmu pisala Horgan in Timmons (2002).

[7] To strategijo je mogoče umestiti tudi v širši kontekst zagovarjanja nemožnosti opredelitve zanimivih področij prepletenih z normativnostjo preko splošnih načel brez izjem (npr. morale, spoznanja ali duševnosti). Za več o tem glej Potrč in Strahovnik (2004). Za najbolj sklenjeno predstavitev tega pristopa k moralni normativnosti glej Dancy (2004).

[8] Horgan in Potrč kot značilen primer načela z neodpravljivim *ceteris paribus* stavkom omenjata Lewisovo načelo prilagoditve predpostavk iz njegovega članka o jezikovnih igrah (1979/1983); "Če je ob času *t* nekaj izrečeno, kar zahteva veljavnost predpostavke *P*, in *če P* pred časom *t* še ni bila predpostavljena, potem – *ceteris paribus* in z določenimi omejitvami – predpostavka *P* stopi v veljavo ob *t.*" (Lewis, 1983: 234) Tudi sicer je ta Lewisov članek pomembno izhodišče za te vrste (tj. kontekstualistične) pristope, saj ponuja model strategije zajetja dinamike spreminjajočih se kontekstov.

[9] Odgovori na to so podrobneje predstavljeni v Horgan (2002), Potrč (2000) in v Horgan in Potrč (v pripravi).

[10] O tem glej predvsem Horgan in Potrč (v pripravi).

V svoji knjigi Ule predstavi Horganovo teorije resnice v okviru obravnave realističnih zagovorov semantičnih pojmovanj resnice. (Ule, 2004: 188-198) Po kratki osnovni predstavitvi glavnih idej Ule preide na kritiko te teorije oziroma na pokaz njenih šibkih točk. Na kratko bi te lahko strnili v tri točke: (i) resnica pod manj strogimi semantičnimi standardi je zgolj utvara; (ii) problemi z neresničnostjo oziroma proizvajalci resnice[11] za neresnične stavke; in (iii) nejasnost in problemi s T-shemami resnice, ki so soočene s paradoksom kupa oziroma *soritesom*. Te njegove ugovore si bomo sedaj pobližje pogledali in poskusili nanje odgovoriti.

ad (i)

Ule trdi, da je vsakršna resnica, ki je zavezana "manj strogim" oziroma posrednim semantičnim standardom, zgolj iluzorična resnica, kakor je na nek način iluzoričen obstoj bitnosti, na katere referiramo s stavki, ki so podvrženi tem standardom. Zanj lahko pravo resnico dosežemo le s *prevodom* le-teh na *zadnjo ontološko raven*[12] oziroma z novo terminologijo bi rekli, da se vse referancialne zavezanosti v stavkih (lahko) prevedejo v stavke z ontološko zavezanostjo. Ule trdi, da bi bilo to mogoče npr. za temeljne stavke znanosti, matematike in pa tudi za vsakdanje stavke o človeku in njegovem okolnem svetu. (Ule, 2004: 192-193, 195-196) Vendar Horgan to možnost že v samem temelju zavrača. Za stavke matematike tako, na primer, trdi, da jih v celoti obvladujejo zgolj semantični standardi matematične misli oziroma diskurza čiste matematike in da niso v ničemer odvisni od sveta in predmetov ali lastnosti v njem, ter so tako mejni primer teorije resnice kot posredne korespondence. (Horgan in Barnard (v pripravi)) Vendar to ni ključnega pomena, saj bi lahko v varčno ontologijo sprejeli (če bi seveda imeli za to tehtne razloge) tudi bitnosti, kot so števila, funkcije, prostori ipd. V tem primeru bi bila resnica matematičnih stavkov zares povsem neposredna. Vendar smo z varčno ontologijo postavljeni pred problem, da hitro naletimo na stavke, katerih značilnosti smo navedli že zgoraj: (i) imamo jih za neproblematično resnične, (ii) omenjajo in kvantificirajo preko bitnosti, ki jih ni najti v minimalni ontologiji in (iii) ni nobene očitne poti, kako bi te stavke prevedli v takšne, ki bi se lahko izognili zavezanosti tem problematičnim bitnostim ali jih identificirali z neproblematičnimi. Je torej ta neproblematična resničnost teh stavkov utvara? Je njihova resničnost zgolj epifenomen in ali res znotraj ravni manj strogih, posrednih standardov sploh ne moremo govoriti o razliki med resnico in neresnico, kakor trdi Ule? Menim, da se Horganova teorija ne izteče v tej smeri.

Ule tukaj ne upošteva v zadostni meri *prilagoditve*, ki jih moramo opraviti pri dviganju in spuščanju standardov. Ule v ozadju vseskozi meri na nekakšno *absolutnost resnice*, v tem primeru na resnico pod najstrožjimi standardi.[13]

[11] Ule ang. izraz *truthmaker* v knjigi prevaja s *proizvajalec resnice*. Ustreznejši prevod bi morda bi *ustvarjalce resnice*, saj je ustrezneje reči, da npr. neko stanje stvari v svetu naredi oziroma ustvari nek stavek ali neko misel resnično, ne pa, da jo proizvede. Zaradi delnega povzemanja Uletovih stališč in jasnosti rabe se bom tukaj tudi sam omejil zgolj na rabo prvega izraza

[12] Tukaj je dovolj že to, da obstaja možnost takšnega prevoda.

[13] Morda je to posledica zanimivega dejstva, da sc standardi mnogo lažje dvignejo, kot pa spustijo, na katerega je opozoril že Lewis (1979), vendar še do danes ostaja uganka, zakaj je temu tako.

Horgan in Potrč temu pravita zmešnjava zasledovanja rezultata (ang. *scorekeeping confusion)*. Resnica kot posredna korespondenca ni nekakšna drugorazredna resnica in *posredna korespondenca je pristna korespondenca. V* naših stavkih govorci pogosto referiramo preko izrazov, ki merijo na predmete, ki so za varčno ontologijo dokaj neprivlačni kandidati za pripis obstoja, a jih neproblematično sprejemamo kot resnične. Ne smemo pa pozabiti, da način, kako s svetom je, prispeva k resničnosti stavkov tudi pod manj strogimi standardi. Horgan kot način tega prispevka opozori na model resničnostnih pogojev formuliranih preko modela možnih svetov, čeprav sam podrobneje tega predloga še ne razdela. Model resničnostnih pogojev, zasnovanih na način osrediščenih maksimalnih kozmosudejanjajočih lastnosti, se izogne ontološki zavezanosti posameznim predmetom, hkrati pa kaže na vlogo sveta za resničnost stavka. Stavki z referencialnimi zavezanostmi lahko zadostijo (ali pa ne zadostijo) tem pogojem, ne da bi se ontološko zavezali npr. univerzam, narodom ali glasbenim stvaritvam.[14]

ad (ii)

Drugi Uletov ugovor meri na težave Horganove teorije s *proizvajalci resnice za neresnične stavke*. Poda primer neresničnega stavka:

(5) Prešeren je napisal Lepo Vido.

Kaj je proizvajalec resničnosti oziroma bolje neresničnosti stavka (5)? Ule tukaj vztraja, da mora biti njegova neresničnost ontološko utemeljena, ne pa zgolj posredovana s pravili konteksta našega govora. Seveda tukaj Horgan v odgovor ne more ponuditi naslednjega: stavek (5) ni resničen, ker Prešeren in Lepa Vida ne obstajata. Podobno za matematični stavek:

(6) Obstaja vsaj eno sodo praštevilo.

ne moremo reči, da je neresničen (v kontekstu matematičnega govora), ker števila ne obstajajo; kakor te utemeljitve ne moremo uporabiti tudi za neresničen matematični stavek:

(7) Ni sodih praštevil.

Pri teh primerih utemeljitev se lepo pokaže *neprimernost zamenjave referencialnih in ontoloških zavezanosti*. Če resničnost stavka obvladujejo posredni standardi, potem isti standardi obvladujejo tudi njegovo neresničnost Neresničnost stavka o Lepi Vidi in Prešernu pojasnjujejo oziroma obvladujejo tako semantični standardi govora o umetniških delih kakor tudi način, na katerega svet je oziroma ni. In če pri posredni korespondenci ne moremo pokazati na enega, točno določenega proizvajalca resnice nekega stavka, potem enako velja za neresničnost stavkov. Kakor smo omenili že zgoraj, lahko resničnostne pogoje stavka lahko formuliramo kot množico možnih svetov. Stavek (5) preprosto ne zadosti resničnostim pogojem zanj (tj. dejanski svet, v katerem *je* bil zatrjen, ne pripada nizu možnih svetov, za katere lahko glede na ustrezne semantične standarde razumno in z določeno jasnostjo zatrdimo, da je v

[14] Skico takšnega pristopa je najti v Horgan in Barnard (v pripravi) in v Horgan in Potrč (v pripravi).

njih avtor Lepe Vide Prešeren) in to pojasnjuje njegovo neresničnost.

Ule v svoji knjigi tudi sam priznava težave mnogih drugih teorij s proizvajalci resnice za neresnične stavke, tako da tudi od teorije posredne korespondence ne moremo pričakovati popolne teoretične sklenjenosti in idealnih rešitev vseh težav, ki jih srečamo pri ukvarjanju z resnico, (glej npr. Ule, 2004: 85)

ad (iii)

Tretji in zadnji Uletov ugovor je povezan s *problemom nejasnosti* in Horganovo "razrešitvijo" paradoksa *sorites*. Za lažje razumevanje bom najprej na kratko predstavil Horganov argument za nemožnost ontološke nejasnosti oziroma nejasnosti v svetu, nato pa še njegovo obravnavo *soritesa*.

Nejasnost je *logično nekoherentna* na način, da so stavki ali misli o "nejasnostih" podvrženi semantičnim zahtevam, ki jih ne morejo hkrati zadostiti. Ta nekohernetnost ni posebej nevarna, saj jo lahko obdržimo znotraj okvira jezika in misli, ne da bi zašli v neposredna protislovja. Toda ta logična nekoherentnost nejasnosti ima za posledico to, da je ontološka nejasnost, tj. nejasnost predmetov ali lastnosti, nemožna.

Jezik in misel sta s pomočjo posrednosti korespondence zmožna *prilagoditi nejasnost*. Zdravi razum *je* tako sposoben spoštovati logično nekoherentnost, ki je na delu pri nejasnosti (npr. kot ozadje paradoksa *sorites), tj*. naslednje zahteve: (i) zadostno majhne razlike ne štejejo oziroma ne naredijo razlike, (ii) zadostno velike razlike štejejo in (iii) ponavljajoče združevanje majhnih razlik pripelje do zadostno velikih razlik. Hkrati pa je zdravorazumska, zgolj referencialna zavezanost združljiva z varčnimi in nejasnosti prostimi ontologijami.

Za Horgana v osrčju nejasnosti leži t. i. *brezmejnost*.[15] Na začetku niza *sorites* so stavki z resničnostjo vrednostjo npr. R, na koncu pa z nasprotno resničnostjo vrednostjo N, hkrati pa ni nobenega jasnega mesta, kjer bi prišlo do preskoka iz ene semantične vrednosti v drugo. Brezmejnost obvladujeta dva pojmovna pola, *individualni* in *kolektivni*. Individualni nas sooči z zahtevo, da mora poljuben zaporeden par v nizu par v nizu <N, N+1> imeti enako semantično vrednost (resnično, neresnično, niti resnično niti neresnično, nedoločeno glede resničnosti ali neresničnosti ...)".[16] Kolektivno gledišče je celostno gledišče, ki zahteva robusten kolektivni pripis vrednosti oziroma prepoveduje prehod z individualnim izhodiščem preko celotnega niza. Vztraja na tem, da ne more biti določnega kolektivnega pripisa semantične vrednosti za vse stavke v nizu *sorites*, lahko pa jih pripišemo za posamezne odseke niza. Tem trem zahtevam seveda ne moremo hkrati in v enaki meri zadostiti. Horgan to situacijo razreši tako, da predlaga, naj kolektivne zahteve dominirajo nad individualnimi na način, da jih hkrati ne ukinjajo.[17] Na ta način lahko tako prilagodimo *sorites* in nejasnost.

Karseda strnjeno bi lahko Uletov argument proti Horganovi interpretaciji oziroma prilagoditvi paradoksa *sorites* in nejasnosti povzeli takole. Vzemimo

[15] O tem glej Potrč (1998 in 2002b).
[16] O individualističnih zahtevah glej Horgan (1994: 173).
[17] Ta pristop Horgan imenuje prevrednotenje (ang. *transvaluationism)*. O tem glej Horgan (1994, 1998 in 2001).

zaporeden par stavkov <N, N+1> v nizu *sorites* (N) "Mož z n las na glavi je plešast" in (N+1) "Mož z n+1 las na glavi je plešast" ter predpostavimo, da smo si ju izbrali v *nedoločenem oziroma nejasnem področju niza*. Če sta stavka sploh določena v svoji resničnosti vrednosti, potem sta bodisi oba resnična bodisi oba neresnična. Ker smo po predhodni predpostavki umeščeni v nedoločeno področje niza, lahko sedaj z individualistično zahtevo, da imata oba soseda enako semantično vrednost izpeljemo protiintuitiven sklep – tako proti levi kot proti desni strani niza oziroma tako navzdol kot navzgor po nizu števila las. Tako za jasne primere plešavosti in lasatosti izpeljemo sklep, da so glede tega nedoločeni. Tako nam po Uletovem mnenju prilagoditev nejasnosti z zahtevo po prevladovanju kolektivističnega niza nad individualističnim ne prinaša razrešitve paradoksa, temveč ga zgolj še *okrepi in poglobi*. (Ule, 2004: 196-198)

Ule tukaj neupravičeno uvede nazaj v razpravo *individualistično zahtevo po enakosti semantične vrednosti, v* tem primeru nedoločenosti glede neke lastnosti. Horgan priznava, da če enkrat pristajamo na primat te zahteve, končamo globoko ujeti v paradoks. Ravno v izogib neintuitivnim posledicam *prevrednotenjski pristop* zagovarja *nadvlado kolektivnega pristopa*. Horgan tudi nikjer ne trdi, da je s tem dokončno razrešil in odpravil paradoks ali da ponuja idealno rešitev. Gre mu bolj za pojasnitev in prilagoditev znotraj širše slike o svetu in resnici. In zgodba o kolektivističnem nadvladanju individualističnega niza igra prav to vlogo.

(4) Semantični in spoznavni standardi

Na koncu bi se rad na kratko dotaknil še ene teme, ki je povezana s kontekstualno semantiko, prav tako pa predstavlja eno od osrednjih tematskih področij v Uletovi knjigi. Gre za vprašanje povezanosti *resnice* in *spoznanja* oziroma natančneje spoznavne dosegljivosti prve. Čeprav kontekstualna semantika *ne pristaja na možnost redukcije semantičnih standardov pravilne zatrdljivosti na spoznavne standarde zagotovljene zatrdljivosti* (ali njihovo idealizacijo), predlaga sliko, po kateri so oboji medsebojno tesno prepleteni.[18] Na ta način se odpre široko polje možnih pogledov na povezanost kontekstualne semantike s spoznavnim kontekstualizmom. Ker je sistematična resničnost prepričanj glede na pojma upravičenosti ali zagotovIjivosti spoznavni ideal ali cilj, tesna prepletenost semantičnih in spoznavnih standardov ni nobeno presenečenje. Strogost enih *je* tako lahko dober pokazatelj statusa drugih. Če naš govor obvladujejo nizki spoznavni standardi, kot npr. vsakdanje običajne stavke zdravega razuma, potem je to indic, da so najverjetneje tudi semantični standardi manj strogi oziroma posredni. Ko tako npr. zatrdim, da vem, da je Univerza v Ljubljani javna ustanova, med potrebna spoznavna dokazila, na primer, ne sodijo dokazila o univerzi kot posebni bitnosti v varčni ontologiji in tudi semantični standardi so v tej luči posredni. Vsaj tako trdita, na primer, Horgan in Potrč (v pripravi).

Tukaj je potrebno biti pazljiv. Menim, da se velik del variacij v zahtevnosti

[18] Glej npr. Horgan in Potrč (v pripravi).

spoznavnih standardov lahko dogaja *mimo kakršnih koli sprememb semantičnih standardov*. Vzemimo na primer pogost primer, ki ga navajajo spoznavni kontekstualisti.[19]

> Letališče. Janez prispe na letališče in na voznem redu preveri čas odhoda (10:00) letala za Rim. Janez ve, da letalo vzleti ob desetih. Nekaj za tem prispe na letališče še Mojca, ki ima v Rimu pomemben sestanek, od katerega je marsikaj odvisno. Mojca pogleda na vozni red, kjer je zapisan odhod za deseto uro. Toda Mojca pomisli, da *je* lahko v voznem redu napaka. Tako sklene, da v resnici ne ve, ali letalo vzleti ob desetih. Podatek se odloči preveriti še pri letališkem osebju, ki *ji* ga potrdi. Sedaj Mojca ve, da letalo vzleti ob desetih.[20]

Kako opisati zgornji primer. Če si izposodimo Lewisovo terminologijo, je pri Mojci šlo za to, da je bila pozorna (upravičeno, saj je šlo za pomemben sestanek in vozni redi včasih res vsebujejo napake) na možnost, da je v voznem redu napaka in v prvi spoznavni situaciji te možnosti ni mogla izključiti. To je storila s preverbo podatka pri osebju. Ključno vprašanje je sedaj, ali je z dvigom spoznavnih standardov prišlo tudi do dviga semantičnih standardov? Mislim, da gredo naše intuicije v smeri, da odgovor ne more biti pritrdilen. Vsekakor ni šlo za to, da bi Mojca od referencialnih zavezanosti v prešla v ontološke zavezanosti oziroma da bi za pripis védenja potrebovali najstrožje semantične standarde. Vse to kaže na dejstvo, da lahko pride pri dinamiki spoznavnih standardov do neodvisnih variacij, kjer semantični standardi ostajajo nespremenjem.[21]

(5) Zaključek

Kontekstualna semantika, združena v paket z varčno ontologijo, se tako zaenkrat še vedno kaže kot *sprejemljivo in privlačno stališče*, v primerjavi z npr. razširjenim metafizičnim realizmom, ki je zavezan neposredni korespondenci, strategijami parafraziranja, teorijo semantičnega pretvarjanja, spoznavnim redukcionizmom, irealizmom ali varčnimi teorijami resnice. Za kontekstualno semantiko se poskušal pokazati, kako mnogi očitki o njeni nesprejemljivosti ne držijo, hkrati pa jo prikazati v njeni najbolj minimalni obliki, ki jo lahko dodatno nadgradimo v več različnih smereh.

[19] O tem glej Cohen (2000) in Lewis (1996).

[20] Tudi primer z zebro in vešče prebarvano mulo v živalskem vrtu bi lahko videli v luči strogosti standardov za pripis védenja, čeprav je ponavadi ta primer ponujen v okviru argumenta o zaprtosti védenja. V osnovi gre za vprašanje, katere izmed (bolj ali manj verjetnih) alternativ, ki so skladne z subjektovo evidenco oziroma dokazili moramo upoštevati, da mu lahko pripišemo vedenje.

[21] Vprašanje je celo, ali se semantični standardi nujno spremene tudi pri najbolj radikalnih spremembah spoznavnih standardov, npr. pri skeptičnih scenarijih. Seveda bi želeli, da bi bilo naše najbolj trdno védenje, ki bi ga ubranili pred skeptikom, tudi ontološko zavezano. Toda zdi se mi, da če lahko znotraj spoznavne teorije ubranimo naše običajno vedenje, na primer moorovsko vedenje o naših okončinah, za katerega semantični standardi gotovo ne morejo biti neposredni, potem to (nizkost semantičnih standardov) ne bi smel biti razlog, da bi vztrajali, da tega včdenja ne moremo imeti.

ULE'S CRITICISM OF HORGAN'S ACCOUNT OF TRUTH AS MEDIATED CORRESPONDENCE

In his book "*The Attainability of Truth*" Andrej Ule presents several theories, including the conception of truth as indirect or mediated correspondence that was initially developed by Terry Horgan. Truth as mediated correspondence and the underlying account of limited metaphysical realism are briefly discussed. Mediated correspondence, for a given thought/sentence, is semantic correctness under contextually operative semantic standards. Such conceptual mediation involves two factors: first there are contextually operative standards for semantic correctness, whereas on the other hond there is the actual distribution of genuine properties by genuine objects in the world. Considering this, we are able to explain truth of numerous sentences and statements that we use in our every-day life and also in scientific language, with the following characteristics: (i) we take them to be unproblematically true; (ii) these sentences mention and quantify over entities that should not be countenanced within or compose the right minimal naturalistic ontology; (iii) there is no obvious way to paraphrase these statements into ones that avoid commitment to problematic entities; (iv) there is no plausible way to identify the proble- matic entities with ontologically unproblematic ones. Ule's arguments against mediated correspondence, such as argument from illusion and argument from vagueness are discussed. Some weak points of his criticism are revealed. last part of the paper briefly deals with the relationship between contextual variation of semantic standards and epistemic standards.

Keywords: truth, direct and mediated correspondence, correct assertibility/affirmability, contextually operative semantic standards, illusion, vagueness, epistemic standards.

Literatura

Cohen, S. (2000). “Contextualism and Skepticism *Philosophical Issues*, 10, str. 94-107.

Dancy, J. (2004). *Ethics Without Principles*. New York: Oxford University Press.

Graham, G. in Horgan, T. (1994). “Southern Fundamentalism and the End of Philosophy”. *Philosophical Issues*, 5, str. 219-247. Ponatisnjeno v DePaul, M. in Ramsey, W. (ur.) (1998), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and lis Role in Philosophy*, Rowman and Littlefield.

Horgan, T. (1986a). “Psychologism, Semantics and ontology”. *Nous*, 20, str. 21-31.

Horgan, T. (1986b). “Truth and Ontology”. *Philosophical Papers*, 15, str. 1-21.

Horgan, T. (1991). “Metaphysical Realism and Psychologistic Semantics”. *Erkenntnis*, 34, str. 297-322.

Horgan, T. (1993). “On What There Isn’t”. *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, str. 693-700.

Horgan, T. (1994). “Robust Vagueness and the Forced-March Sorites Paradox”. *Philosophical Perspectives*, 8, str. 159-188.

Horgan, T. (1998). “The Transvaluationist Conception of Vagueness”. *The Monist*, 81, str. 316-333.

Horgan, T. (2001). “Contextual Semantics and Metaphysical Realism: Truth as Indirect Correspondence”. V Lynch, M. (2001), str. 67-95.

Horgan, T. (2002a). “Themes in My Philosophical Work”. *Grazer Philosophische Studien*, 63, str. 1-26.

Horgan, T. (2002b). “Replies to Papers”. *Grazer Philosophische Studien*, 63, str. 303-341.

Horgan, T. in Barnard, R. (v pripravi). “Mediated Correspondence”.

Horgan, T. in Potrč, M. (2000). “Blobjectivism and Indirect Correspondence”. *Facta Philosophica*, 2, str. 249-270.

Horgan, T. in Potrč, M. (2002). “Addressing Questions for Blobjectivism”. *Facta Philosophica*, 4, str. 311-322.

Horgan, T. in Potrč, M. (v pripravi). “Austere Realism and Quasi-Particularist Semantic Normativity”.

Horgan, T. in Tienson, J. (1996). *Connectionism and the Philosophy of Psychology*. MIT Press.

Horgan, T. in Timmons, M. (1993). “Metaphysical Naturalism, Semantic Normativity, and Meta-Semantic Irrealism”. *Philosophical Issues*, 4, str. 180-204.

Horgan, T. in Timmons, M. (2000). “Nondescriptivist *Cognitivism*: Framework for a New Metaethic”. *Philosophical Papers*, 29, str. 121-153.

Horgan, T. in Timmons, M. (2002). "Conceptual Relativity and Metaphysical Realism". *Philosophical Issues*, 12, str. 74-96.

Horgan, T. in Timmons, M. (v pripravi). "Cognitivist Expressivism". V Timmons, M. in Horgan, T. (ur.), *Metaethics after Moore: New Essays in Metaethics*, Oxford University Press.

Lewis, D. (1979, [1983]). "Scorekeeping in a Language Game". *Journal of Philosophical Logic* 8, 339-59. Ponatisnjeno v D. Lewis, *Philosophical Papers, Vol 1*, Oxford University Press, [1983], str. 233-249.

Lewis, D. (1996) "Elusive Knowledge". *Australasian Journal of Philosophy, 74*, str. 549-567.

Lynch, M. (ur.). (2001). *The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives*. MIT Press.

Potrč, M. (1998). "Nejasnost je odporna". *Anthropos*, 4-6/XXX, str. 91-98.

Potrč, M. (2000). "Justification Having and Morphological Content". *Acta Analytica*, 24, str. 151-174.

Potrč, M. (2002a). "Non Arbitrarines of Composition and Particularism". *Grazer Philosophische Studien*, 63, str. 197-215.

Potrč, M. (2002b). "Transvaluationism, Common Sense and Indirect Correspondence". *Acta Analytica*, 29/17, str. 97-114.

Potrč, M. (2003). "Blobjectivist Monism. Repulsive monism: One dynamic BLOB and no principles". V Baechli, A., Petrus K. (ur.), *Monism*, Frankfurt, London: Ontos Verlag, str. 125-155.

Potrč, M. in Strahovnik, V. (2004a). *Practical Contexts*. Frankfurt: Ontos Verlag.

Potrč, M. in Strahovnik, V. (2004b). "Justification and Context". V Loffler, W. in Weingartner, P. (ur.), *Knowledge and Belief – Wissen und Glauben. Proceedings of the 26th International Wittgenstein-Symposium 2003*, Kirchberg/W., Vienna, str. 208-216.

Potrč, M. in Strahovnik, V. (2004c). "Metaphysics: Ultimate and Regional Ontology". *Information Filosofica* III.(1).

Ule, A. (2004). *Dosegljivost resnice*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Van Inwagen, P. (1990). *Material Beings*. Cornell University Press.

Van Inwagen, P. (1993) *Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.

Tomaž Jereb
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

DOSEGLJIVOST RESNICE IN REALISTIČNA TEORIJA

V svojem prispevku poskušam problematizirati realistični koncept resnice, kakor ga v svoji knjigi *A realist Conception of Truth* William P. Alston, in preko njega tudi dosegljivost resnice, kakor jo v svoji knjigi *Dosegljivost resnice* zagovarja Andrej Ule. Najprej predstavim Alstonovo korespondenčno pojmovanje resnice in minimalizem, ki ga Alston vključi v svojo realistično teorijo. V nadaljevanju pa poskušam pogledati, kako se takšno pojmovanje resnice obnese pri doseganju resnice: Ali nas takšno pojmovanje pripelje kaj bliže resnici kot ostale "konkurenčne teorije"?

Ključne besede: resnica, dosegljivost, minimalna teorija, realizem, korespondenca.

Korespondenčna teorija je najbolj znana in splošna teorija resnice. Z njenega stališča je – grobo rečeno – kandidat za resnico resničen, če in samo če se "sklada z dejstvi". Pri tem pa bi težko sploh za kateregakoli filozofa rekli, da je zagovarjal korespondenčno teorijo resnice v tej njeni najbolj splošni obliki. Naziv "realistična teorija resnice" izhaja iz tega, da zagovorniki korespondenčne teorije običajno sprejemajo obstoj realnega sveta in realnih dejstev, ki so pred mentalno ali umsko dejavnostjo subjekta, ki o njih tvori različne sodbe. V primeru, da bi nekomu, ki se ne ukvarja s filozofijo, dejali, naj nam opiše svojo teorijo resnice, bi to najbrž bila korespondenčna teorija. Tako jo imenujemo, ker je pogosto povzeta s slogani kot, na primer, "resnica je skladnost (korespondenca) z dejstvi" ali "resnica je ujemanje z realnostjo".

Aletični realizem

Eden najsodobnejših zagovornikov realizma William P. Alston s svojim aletičnim realizmom podaja eno najbolj kompleksnih sodobnih teorij resnice. Že na začetku svoje knjige *Realistična koncepcija resnice* Alston smisel aletičnega realizma povzame takole:

Realistična koncepcija resnice je pravi način za dojemanje resnice v smislu "jresnično", v katerem se uporablja za prepričanja, izjave in propozicije.

Resnica je pomembna. Pogosto je zelo pomembno, ali je določen nosilec resničnostne vrednosti resničen ali neresničen. (Alston, 1996: 1)

V samo središče aletičnega realizma pa Alston postavi pojmovanje resnice, ki ga označi za "realistično koncepcijo", ki jo najprej formulira na sledeč način:

> Izjava (propozicija, prepričanje ...) je resnična, če in samo če dejansko je tako, kakor pravi izjava.

In pravi, da nam že "sama 'vsebina' izjave – to, kar zatrjuje kot dejstvo – podaja vse, kar potrebujemo za določitev zahtev za resničnost stavka. V praksi to pomeni, da nam lahko 'ta' stavek – stavek, ki določa vsebino – pove, na kaj se izjava nanaša in ga nato uporabimo za natančno določanje pogojev za resničnost stavka. Za resničnost izjave se ne zahteva nič več od tega in nič manj ne bi zadostovalo." (*ravno tam*: 5) Vendar pa s tem Alston šele uvede svojo teorijo aletičnega realizma. Najprej še določi vse posamezne nosilce resničnostne vrednosti, pri čemer sam daje prednost propozicijam, upošteva pa tudi stavke, izjave in prepričanja. Zato naredi tudi splošne formulacije realističnega koncepta resnice, pri čemer svojo splošno formulacijo uporabi pri vsakem nosilcu resničnostne vrednosti in pri tem upošteva tudi posamezne specifične lastnosti nosilca, za katerega postavlja formulacijo. Tako dobimo naslednje formulacije:

I. Izjava je resnična, če in samo če je dejansko tako, kakor pravi izjava. (*ravno tam*: 22)

II. Prepričanje je resnično, če in samo če je dejansko tako, kot meni prepričanje. (*ravno tam*: 23)

Zgornji formulaciji pa se mu ne zdita popolnoma ustrezni, saj tako izjava kot tudi prepričanje vedno izhajata iz nekega nosilca prepričanja oziroma nekoga, ki izjavlja, zato Alston poda dve natančnejši formulaciji:

III. Izjava je resnična, če in samo če je dejansko tako, kakor pravi govorec v svoji izjavi.

IV. Prepričanje je resnično, če in samo če je dejansko tako, kot je nekdo, ki ima to prepričanje, prepričan, (*ravno tam*: 23)

Kot sem že omenil, vzame Alston za osnovne nosilce resnice propozicije, pri čemer je propozicija tudi vsebina prepričanj in izjav in je ontološko gledano neko obstoječe ali neobstoječe "stanje stvari", "stanje stvari", ki obstaja, pa lahko imenujemo tudi "dejstvo". (Alston, 1996: 23) Skozi posamezne poskuse ugotavljanja narave propozicij in slabosti teh poskusov pa Alston naredi oster rez in se odloči, da "za nas zadostuje, da povzamemo pojem propozicije kot nosilca resničnostne vrednosti", (*ravno tam: 22)* Nadaljnji formulaciji za propozicije pa izgledata tako:

V. Propozicija je resnična, če in samo če je dejansko tako, kakor tvorec izjave izjavlja s to propozicijo.

VI. Propozicija je resnična, če in samo če je dejansko tako, kot meni tisti, ki ima prepričanje, katerega vsebina je ta propozicija. (*ravno tam*: 23)

Pri vseh teh splošnih formulacijah (v nadaljevanju jih postavi še nekaj) gre Alstonu predvsem za to, da pokaže, kako lahko premišljujemo o resničnosti izjav,

prepričanj in propozicij ter kako je ta resničnost določena s tem, v kakšni meri je vsebina propozicije (izjave, prepričanja) dejansko realizirana. Dodatna in pomembna pridobitev pa se mu zdi tudi prosto prehajanje med različnimi nosilci resnice ter očitna predpostavka možnosti, da lahko vsako izjavo (prepričanje in propozicijo) konstruiramo v formulaciji "je tako, da (*ravno tam*: 25)

Naslednja pomembna formulacija, ki jo izvede Alston, je njegova formulacija (T)-stavkov ("T" kot *truth* -resnica, ne kot Tarski). Formulacijo uvede predvsem zaradi nadaljnje posplošitve in ločitve od govornega dejanja – torej kot neposredno formulacijo pogojev za resničnost propozicije (od tu naprej se Alston ukvarja tako rekoč samo še s propozicijami). Da se ne bi zapletal v razlage narave propozicij, jih opredeli kot neanalizirane celote in generalizira čez vse skupaj. Najprej torej vzame Tarskega (*T)* formo za stavke:

X. Propozicija, da *p*, je resnična, *čče p*. (*ravno tam*: 27)

Tako se sedaj vsaka izjava, ki ima obliko, kot *jo* določa T-shema, imenuje T-izjava. Na tak način "dobimo realistični koncept propozicijske resnice". (*ravno tam*: 27)

Vsaka podobnost med Alstonom in Tarskim pa je tako rekoč naključna, saj Tarski dela definicijo resnice za vsak formaliziran jezik posebej, medtem ko gre Alstonov projekt v smeri razvijanja neformalnega, diskurzivnega razumevanja tega, kaj za propozicijo (izjavo, prepričanje) pomeni, da je resnična ali neresnična, in ga zanima predvsem jezik na splošno. Vseeno pa se Alston nekoliko nagiblje v smer, da bi Tarskega materialni pogoj adekvatnosti, ki je formalno izražen v T-shemi, lahko pomenil to, da vsebina nosilca resnice vsebuje vse, kar potrebujemo za določitev pogojev resničnosti nosilca. Posebej pa še poudari, da T-shema ni *izjava*, temveč shema oziroma oblika izjave in vsaka T-shema zagotavlja pogoje za resnico določene posamezne propozicije (ne na splošno). Zato oblikuje novo posplošeno formulacijo T-sheme:

XIII. (*p*) Propozicija, da *p*, je resnična, *čče p*. (Alston, 1996: 28)

Edini problem, ki se pojavi pri tej formulaciji, je težava s kvantifikacijo, ki se tu uporablja, saj to ne more biti standardna predmetna kvantifikacija, kjer spremenljivko zamenjamo s singularnimi izrazi, ki se nanašajo na bitnosti v domeni spremenljivke. Tu se namreč to, kar v posameznem Tstavku nadomesti spremenljivko, ne nanaša na nobeno bitnost – zato potrebujemo *substitucijsko kvantifikacijo*. *Pri* substitucijski kvantifikaciji ne gre za to, ali je posamezen stavek resničen zaradi določenih predmetov, temveč ali so posamezne izjave (substitucijske instance kvantificirane izjave, ki nas zanima), ki izhajajo iz primernih substitucij za spremenljivke, resnične. Kar pa ni sprejemljivo za vse (saj poleg določenih drugih težav prinaša tudi problem krožnosti), zato Alston za tiste, ki bi se radi izognili substitucijski kvantifikaciji, postavi še svojo metajezikovno razlago propozicionalne resnice za T-shemo, pri čemer ostaja temeljna ideja tega pristopa razlage realistične resnice, da je vsaka T-izjava konceptualno in analitično resnična:

XIV. Za določitev (nujno) nujnih in zadostnih pogojev za dano propozicijo R

uporabimo tale recept. Oblikujte T-izjavo s substitucijo stavka, ki izraža R za p v T-shemi. Ta T-izjava bo konceptualno, analitično resnična in nam bo zato dala (nujno) nujne in zadostne pogoje za resničnost R. (*ravno tam*: 30)

Zadnjo in predzadnjo (XIII. in XIV.) formulacijo Alston poimenuje kar *minimalistična razlaga resnice*. Pri čemer Alston sledi Horwichu (1990), podobnosti pa so predvsem v tem, da se za razliko od "robustnih teorij" Alston ne ukvarja s samo strukturo propozicij, ne uporablja tipičnih korespondenčnih terminov (ujema, sklada ...) in da na desni strani XIII. formulacije ni besede "dejstvo". Poleg tega pa o XIII. in XIV. formulaciji nikjer ni zapisane nobene trditve, da naj bi to bila *definicija* resnice. Seveda se zato samo od sebe postavi vprašanje, kaj je s predhodnimi formulacijami? Zanje Alston preprosto prizna, "da je minimalizem predmet stopenj. Teorija je lahko bolj ali manj ambiciozna, bolj ali manj skromna, bogatejša ali revnejša, bolj ali manj zgoščena." (Alston, 1996: 34)

Alston pa se od Horwicha tudi močno razlikuje – najprej že v tem, da se za razliko od njega ne zanaša zgolj na T-shemo,- še bolj pa se razlikuje pri samem realizmu o resnici. Alstonu z njegovo vpeljavo propozicij kot obstoječih ali neobstoječih stanj stvari (če je propozicija resnična, ji lahko rečemo dejstvo) in poudarjanjem tega, da stavek že sam v sebi nosi pogoje svoje resničnosti, uspe zastaviti teorijo resnice, ki je hkrati minimalna, po drugi strani pa ne opušča resnice. Po Alstonovem mnenju je aletični realizem osnovna oblika realizma, saj lahko vsemu, v kar smo prepričani, pripišemo resničnostno vrednost, zato ta interpretacija resnice vpliva na status vseh prepričanj, koncept resnice pa je realističen, "ker *vsa* naša prepričanja svojo resničnostno vrednost dolgujejo dejstvu, da so na določen način povezane z realnostjo onstran njih samih", (*ravno tam*: 8)

Do tu je bilo govora samo o prvi Alstonovi tezi aletičnega realizma, ki pravi: "Realistična koncepcija resnice je pravi način za dojemanje resnice v smislu 'resničen', v katerem se uporablja za prepričanja, izjave in propozicije." (*ravno tam*: 1) Druga teza, ki pravi, da je pomebno, da stavkom, prepričanjem in podobnemu pripišemo resničnostno vrednost in je zato resnica pomembna (Alston, 1996: 6), od prve – čeprav je aletični realizem predstavljen kot zveza obeh – ni odvisna. Obravnave druge teze se Alston loti šele na koncu, pri čemer poudari, da nima namena še enkrat podajati svoje teorije, temveč mu gre predvsem za to, da pokaže pomembnost določanja resničnostnih vrednosti. Najočitnejši odgovor na vprašanje "Zakaj je pomembno, da se sprašujemo, ali so naša prepričanja resnična ali ne?" se mu zdi ta, da zato, "ker je za nas pomembno, da določimo, katera stanja stvari obstajajo, ker to vpliva na naša praktična ali teoretska delovanja", (*ravno tam*: 235)

Zato se Alston podrobno posveti epistemologiji in jo najprej razdeli na vednost (znanje) in upravičevanje. Vednost nato opredeli s precej splošno tezo, "da je resničnost p-ja nujni pogoj včdenja, da *p" (ravno tam*: 240), pri čemer se sklicuje na poglaviten pristop 20. stoletja, ki pravi, da je vedenje, da *p*, neke vrste prepričanje, da *p*, ki izpolnjuje še določene nadaljnje pogoje – tem pogojem, ki

prepričanje spremenijo v vedenje, pa se je ponavadi reklo *upravičenje*: "Vedeti, da *p*, pomeni imeti resnično upravičeno prepričanje, da *p." (ravno tam*: 240) Od tu naprej potem Alston ugotavlja, da je relacija med znanjem in resnico precej manj kompleksna kot njena relacija z upravičenjem, saj je možno, da smo upravičeno prepričani, da *p*, hkrati pa *p* ni resničen. In na tej točki Alston pokaže, da resnice ne moremo identificirati s kakršnimkoli upravičevanjem (*ravno tam*: 241) in da se zdi precej razumno predpostavljati, da sta upravičevanje in resnica bistveno povezana, pri tem pa je odvisnost na strani upravičenja.

Podobno se tudi Ule pri svojem opredeljevanju dosegljivosti resnice sklicuje na to, da je resnica eden od treh terminov klasične definicije znanja, kjer vedno, kadar govorimo o znanju in njegovi dosegljivosti, govorimo tudi o resnici. Tradicionalno definicijo znanja pa Ule postavi tudi v zaostreni obliki: "Če je kdo racionalno prepričan, da *p*, potem je prepričan tudi, da ve, da *p*. Torej prepričanje tu implicira prepričanje o znanju. Seveda od tod nujno izhaja, da prepričanje, da *p*, implicira prepričanje o resnici propozicije *p."* (Ule, 2005: 275) Celotno vprašanje dosegljivosti resnice se tako pri Uletu združi z vprašanjem o dosegljivosti znanja: če imamo neko znanje oziroma dostopnost (čeprav zgolj potencialno) do znanja, potem nam to zagotavlja tudi dosegljivost resnice. "To pomeni, da moramo tedaj razumeti doseganje resnice/izogibanje zmotam kot 'sinhroni' spoznavni cilj, ne pa kot neki proces v času ('diahroni' cilj). Ne more biti npr. doseganja resnice in izogibanja zmotam *na dolgi rok" (ravno tam*: 176) Pri resnici kot spoznavnemu cilju gre torej za to, da smo lahko prepričani v to, da imamo resnico tu in zdaj. Skeptik sicer s svojim argumentom lahko ogrozi sleherno eksplicitno opredelitev naših prepričanj o znanju, ne more pa ogroziti implicitnega znanja v celoti, saj tudi on sam argumentira znotraj njega.

Ule pa se posveti tudi vprašanju o razmerju med pojmom resnice in kriterijem resnice ter dosegljivostjo resnice in ugotavlja, da se zdi "naravnost samo po sebi razumljivo, da ko želimo kaj spoznati, težimo k resnici in se izogibamo zmoti. Želimo maksimizirati resnico in minimalizirati napačnost." (*ravno tam*: 275) Vendar pa hkrati opozarja, da bi to lahko hitro dosegli, če ne bi verjeli v nič, kar pa bi seveda popolnoma onemogočilo doseganje znanja. Na osnovi analize različnih kriterijev resnice in primerjav s T-stavki kot jedrom govorjenja o resnici, ugotavlja, da se kriteriji resnice načeloma ne prekrivajo s T-shemo (še posebej pri resnici kot korespondenci), zato opozarja, "da vsaka teorija resnice, ki sprejema ekvivalenčno shemo govora o resnici (npr. v obliki *T-stavkov)*, implicira načelno razliko med pripisovanjem resnice in epistemskimi merili (standardi) resnice, vsaj če pristanemo na klasično logiko", (*ravno tam*: 282) Na prvi pogled lahko to vodi do skeptičnega zaključka, da je resnica na splošno nedosegljiva. Ule zato pred skeptičnimi ugovori brani tezo o resnici kot intrizičnem (notranjem) spoznavnem cilju, čeprav nimamo nobenega zanesljivega védenja o vedenju, pri čemer pa opozarja tudi na razliko med eksplicitnim in implicitnim vedenjem. Čeprav skeptiki napadajo vse eksplicitne oblike védenja, to je, vse poskuse eksplicitnega vedenja, je še vedno mogoče, da nekaj (implicitno) vemo, ne da bi vedeli, da vemo.

Če to ponazorimo z Uletovo prispodobo o spoznavnem *"toku resničenja"*, tudi

skeptik plava v tem toku (oziroma ga tok nosi), čeprav se morda zdi, da uspešno plava proti toku, ga tok resničenja vseeno vleče naprej. Metafora spoznavnega toka resničenja je posrečena tudi zato, ker nazorno povezuje vstopanje realnosti same – tega od spoznavajočega subjekta neodvisnega sveta – v to, kar bi lahko imenovali teorija, in namiguje, da ta tako imenovani realni svet ni nekaj onstranskega, temveč sega v naše izkustvo in teorije, tako kot ljudje živimo tudi v tistih svetovih, za katere lahko rečemo, da so zgolj mentalni in jezikovni konstrukt – mi sami smo torej svoj model, ki živi v svojih teorijah. Zato se Ule čudi, zakaj bi bila domnevna posledica sprejetja realizma neko povsem nedostopno območje in posledičen skepticizem, ki ne bi bil zgolj hipotetično-logična, temveč tudi realna možnost: "Prav neverjetna in brezupna drznost se zdi govoriti o tem, da realizem *terja* obstoj 'neodvisne stvarnosti', povsem nedostopne človeku, ki je morda povsem drugačna od vseh naših izkustev, konceptov, teorij, predstav." (ravno *tam*: 290) Potrebno pa je opozoriti, da Ule v svoji ontologiji ločuje med *predmetnostjo*, ki je implicitna celota bivajočega – lahko bi jo poimenovali kar narava –, *svetom*, ki je logično urejena predmetnost in je implicitna celota dejstev (vseh obstoječih stanj stvari), in *stvarnostjo*, ki je celota obstoječih in neobstoječih (vendar možnih neobstoječih) stanj stvari v logičnem prostoru: po ekstenziji je stvarnost enaka pojmu sveta, po intenziji pa ne, ker se nanaša tudi na to, kar bi lahko bilo možno, a ni dejansko. To skupaj kot neka ontološka celota nam omogoča pravilno semantično obravnavo: "Šele odnos med teorijo (jezikom) in svetom oz. stvarnostjo nam omogoča pravo semantično interpretacijo teorije (jezika), torej resnične in neresnične stavke. Tega ne omogoča zgolj odnos med teorijo (jezikom) in predmetnostjo brez njene 'vložitve' v *skupni* logični prostor jezika – sveta." (*ravno tam*: 290-291) Pri čemer gre Uletu v prvi vrsti za to, da prepreči poenostavljene rešitve odnosa jezik – svet, zaradi katerih so propadli številni realistični in antirealistični projekti.

Ravno zato Ule v tem kontekstu predlaga svoj *realizem s človeškim obrazom*:

> "Jezik se ne 'veže' na svet le z vzročnimi vezmi med referenčnimi predmeti in uporabniki imen, razen če ni vzročnost sama konceptualizirana v logičnem prostoru jezika – sveta, to pomeni v logičnem prostoru teoretskih konceptualizacij, ki jih dopušča stanje znanja in jezik v določeni kulturi in določenem času. To je nujni *antirealistični element slehernega realizma*, po drugi strani pa vsak svet in stvarnost zajemata isto predmetnost. (...) Obstoj človeštva v vedno kompleksnejšem svetu je posredni dokaz temeljne ontološke kontinuitete in identitete predmetnosti. To je nujni *'realistični element slehernega antirealizma'*. V tem smislu trdim, da ni čistega realizma in še manj čistega antirealizma. (...) – 'realizem s človeškim obrazom', ki ni le *notranji* realizem (ki se drži človekovega izkustva in jezikovno-konceptualnih shem, kot želi Putnam), temveč tudi *zunanji* (svet in stvarnost nista le mentalno-jezikovni konstrukciji; imata tudi svojo predmetno dimenzijo, ki presega vse diskurze, izkustva in prakse)." (*ravno tam*: 291)

V tem smislu "realizma s človeškim obrazom" se Ule vrne h korespondenčni teoriji resnice in problematičnosti posameznih meril resničnosti, za katera

ugotavlja, da niso odvisna samo od logike, temveč tudi od empiričnih spoznanj in posameznih posebnih ved ali teorij, znotraj katerih so postavljeni stavki. Logična pravila so tako le zadostna, ne pa tudi nujna (različnim stanjem stvari ustrezajo logično neekvivalentni stavki), ki pa se jih, vse dokler se nahajamo v *horizontu resnice*, ne moremo znebiti, "kajti svet kot korelat jezika (sveta) je logično strukturiran svet, je svet obstoječih in neobstoječih stanj stvari, ne pa nekakšna predlogiška predmetnost". (*ravno tam*: 292) To pa se razširi tudi na posamezne opise stvarnosti, ki lahko bolj ali manj ustrezajo, če jih gledamo z iste točke opazovanja, lahko pa so popolnoma različni, če so podani z različnih lokalnih zornih kotov opazovanja – za posamezne opise tako lahko predpostavljamo, da niso več relativni, če obstaja neka točka, s katere jihlahko *primerjamo*. "Ne moremo pa najti 'absolutne' točke zrenja, ki bi bila nad vsemi lokalnimi zornimi koti in bi enolično presodila, *kaj je v njih* realnega in kaj zgolj virtualno. A za naš skromni realizem te točke ne potrebujemo." (*ravno tam)*

Seveda je takšno gledanje le eno od možnih in morda premalo logično striktno, vendar pa drži, da so vsi odgovori na posamezne težave določenih teorij vsaj načeloma logične narave in prihajajo s strani analitičnih filozofov. Obstaja pa še možnost, kjer tako kot *Ule (Ule, 2004: 198-201)* na korespondenčno teorijo resnice gledamo kot na teorijo resnice, ki stavek, misel in svet povezuje v enoten ontološko logičen okvir *skozi* vprašanje, kako določena teorija resnice pojmuje *ekvivalenčne eksplikacije* resnice. Pogledati moramo torej, kako posamezne teorije pojmujejo ekvivalenci:

1. "*p*" je resničen, če in samo če *p*,
2. propozicija, da *p*, je resnična, če in samo če *p*.

V primeru, da sta ekvivalenci (1) in (2) nujni, je tudi *pojem resnice* odvečen. "Če sprejmemo idejo, da sta ekvivalenci (1) in (2) nujni, potem so dopustne le tiste substitucije na mesto '*p*' na levi strani ekvivalenc, ki ohranjajo nujnost ekvivalenc. Zamenjavo stavka *p* s stavkom *q* dopuščamo le tedaj, ko sta *nujno ekvivalentna*, npr. *tedaj, če ima q* isti smisel kot stavek *p."* (Ule, 2004: 199) Ponavadi se druga ekvivalenca jemlje za nujno, pri prvi pa se dopušča, da bi lahko bila tudi kontingentna (stavek *p* na desni strani pove to, kar je ime *"p"* na levi). Pri vsem tem pa je zame najbolj zanimivo, v kolikšni meri določene teorije resnice zamenjave upoštevajo. Posebej je še zanimivo delovanje tega, kar Ule imenuje *netrivialna misel* (Ule, 2004: 199):

> *"Stavek je resničen natanko tedaj, ko obstaja stanje stvari, ki ga stavek opiše."*

Korespondenčne teorije resnice ponavadi načeloma dopuščajo razliko med vsebino stavka in dejstvom, ki ga ta izraža, saj lahko isto dejstvo izrazimo na več različnih načinov. Seveda pa pri tem ostaja vprašanje, kaj je dejstvo in na kakšen način je v zvezi s stavkom, še vedno odprto. Pri vsem tem lahko skupaj z Uletom domnevamo, da nekatere teorije dopuščajo takšne zamenjave, druge sploh ne, tretje pa dopuščajo samo nekatere:

> "Lahko torej sklepamo, da je korespondenčna teorija v nekem smislu

> *maksimalna* glede na druge teorije resnice, maksimalna je glede na to, da se pri ekvivalenčnih eksplikacijah resnice zadovolji z materialno ekvivalenco (med stavkom *'"p' je resničen"* in p) in dopušča zamenjavo stavkov (propozicij) na levi ali desni strani ekvivalenčnih pogojev z vsemi stavki (propozicijami), ki opisujejo isto stanje stvari." (Ule, 2004: 200)

Če torej gledamo na teorije resnice na takšen način, so minimalne teorije resnice tiste, ki ne dopuščajo nobenih takšnih zamenjav, saj dopuščajo le nujne ekvivalenčne pogoje. Med te slednje pridejo na skrajnem koncu varčne teorije resnice, blizu njih se postavi semantična teorija resnice, ostale teorije pa se postavljajo nekje vmes. S tem pa tudi Alstonova suverena trditev, "da je minimalizem predmet stopenj" (Alston, 1996: 34), pride v neko povsem novo luč.

Logično-filozofska prednost korespondenčne teorije pred ostalimi teorijami je po Uletovem mnenju v dejstvu, da dopušča netrivialne substitucije v T-stavkih, tako da podaljšamo T-stavke in dopustimo substitucijo stavkov oziroma propozicij, ki se nanašajo na neko ekvivalentno stanje stvari – to je substitucija stanj stvari, ki so v svetu identična (predstavljajo ista dejstva), medtem ko ostale teorije take substitucije sploh ne dopuščajo ali pa jo napravljajo za nepomembno; pri čemer se tu pojavlja pomembno vprašanje o identiteti dejstev oziroma stanj stvari. Korespondenčna teorija je, glede na dopuščene substitucije na polih ekvivalenčne ekspozicije resnice, maksimalna glede na druge vrste teorij resnice.

> "Vzemimo to shemo v propozicionalni obliki: propozicija, da *p*, je resnična, če in samo če *p*. Videli smo, da lahko pri tej shemi zamenjamo desni nastop stavka p le s takšnim stavkom, ki predstavlja *opise istega stanja stvari*. Tedaj in le tedaj, kadar stavek *p* in *q* opišeta isto stanje stvari (isto možno dejstvo), bo zamenjava *p* s *q* na desni strani ekvivalenčne sheme predstavlja netrivialno operacijo, ki bo govorila o resnici stavka *p*. Seveda ne moremo vnaprej navesti meril za ekvivalentne opise istih dejstev, kajti to ni samo stvar logike, temveč empiričnih spoznanj, zlasti je stvar posebnih ved oz. teorije, v okviru katere postavljamo stavke." (Ule, 2004: 291)

Osnovni problem korespondenčne teorije vidi Ule v opredelitvi pojma dejstva oziroma stanja stvari, ki ustreza propoziciji, in to na tak način, da bi bila ta opredelitev logično neodvisna od navajanja te propozicije v naši misli ali jeziku. Po njegovem mnenju lahko stanja stvari tako opredelimo, če upoštevamo formalna in vsebinska merila za enakost stanj stvari (dejstev), ki jih vsebujejo posamezne teorije. Pri čemer so logična pravila le zadostna, ne pa tudi nujna (različnim stanjem stvari ustrezajo logično neekvivalentni stavki). Dodatna težava korespondenčne teorije pa je torej tudi to, da samo predpostavlja nek obstoj objektivnega kriterija za netrivialno identiteto stanj stvari (dejstev, situacij), pri čemer pa ne predpostavlja tudi stanj stvari oziroma *je* njihova razlaga nezadostna, kar pa postane po Uletovem mnenju resen problem predvsem tedaj, kadar od takšne teorije pričakujemo preveč in od nje zahtevamo nek dokončen odločujoč kriterij resnice. V tem smislu je Alstonov aletični realizem

predvsem obramba realizma pred antirealizmom, medtem ko se problematiki dejstev in kriterijev resničnosti bolj ali manj spretno izogne.

ATTAINABILITY OF TRUTH AND THE REALIST CONCEPTION OF TRUTH

In my paper I try to present a realistic conception of truth, as represented by William P. Alston in his *book A realist Conception of Truth*, together with attainability as represented by Andrej Ule in his book *Dosegljivost resnice*. On first place I present conception of truth and minimalism as represented by Alston in *realistic conception* of truth. Then I try to show, how and if such a conception of truth can toke us in our *attaining of* truth itself.

Keywords: truth, attainability, minimal theory, realism, correspondence.

Literatura

Alston, W. P. (1996). *A Realist Conception of Truth*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Horwich, P. (1998). *Truth*. Oxford: Clarendon Press.

Horwich, P. (1994). *Theories of Truth*. Cambridge: University Press.

Lynch, M. P. (2001). *The Nature of Truth – Classic and Contemporary perspectives*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Russell, B. (1912). *Truth and Falsehood*. Oxford: Oxford University Press.

Sruk, V. (1995). *Filozofija*. Ljubljana: CZ.

Ule, A. (1997). *Mali leksikon logike*. Ljubljana: Tehniška založba Slovenije.

Ule, A. (2001). *Logos spoznanja*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Ule, A. (2004). *Dosegljivost resnice*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Borut Cerkovnik
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

SLIKA IN RESNICA

V članku obravnavam Wittgensteinovo opredelitev pojma "biti resničen" iz *Logično filozofskega traktata*. Pokažem, da Wittgenstein v *Traktatu* opredeljuje resničnost nekega stavka kot *uspešnost* njegove korespondence s svetom, o katerem poskuša biti. Predpogoj takšne uspešnosti empiričnega stavka pa je njegova smiselnost, torej to, ali stavek prikazuje neko *možno* situacijo. Šele ko je ta pogoj izpolnjen, se lahko izvrši primerjava stavka z dejanskim svetom oziroma njegovim intenzionalnim delom – *aktualno* situacijo, ki jo Wittgenstein v *Traktatu* imenuje *realnost* [*Wirklichkeit*]. V tem smislu *Traktat* natančno opredeli, kaj pomeni, da je nek stavek resničen, če in samo če /Štoko, kot pravi, in *eo ipso* neresničen (= ni resničen), če in samo če *ni* tako, kot pravi. Ker pa vsaksmiselni stavek vsebuje tudi trditev, da *dejansko* je tako, kakor pravi – *z nečim je tako in tako*, kar Wittgenstein opredeljuje kot splošno obliko (vsakega!) stavka -, je pripisovanje resničnosti stavku bodisi *redundantno*, če je stavek resničen, saj že stavek sam – ne da bi mu eksplicitno pripisali vrednost resnično – trdi ravno to, kar se primeri, bodisi, v primeru, da je stavek neresničen, *neuspešno*, saj neresnični stavek trdi nekaj, kar je sicer možno, vendar pa je *dejansko* nasprotno od zatrjenega – namreč, da *ni* tako (in tako).

Ključne besede: smisel, korespondenca, resnica, redundantnost, Wittgenstein.

> *"V stavku je neka situacija sestavljena tako rekoč poskusno. Namesto da rečemo: ta stavek ima ta in ta smisel, lahko rečemo kar: ta stavek prikazuje to in to situacijo."* – 4.031[1]

Michael Devitt v svoji knjigi *Realizem in resnica* značilnosti sodobnega korespondenčnega pojma resnice, ki jih le-ta deli s klasičnimi korespondenčnimi

[1] Kot je običajno, se na teze *Logično filozofskega traktata* nanašam z Wittgensteinovim oštevilčenjem, prevodi pa so – zato da bi bili čimbolj natančni in razumljivi – v veliki meri moji. Tako sem se med drugim, na primer, odločil, kar je razvidno že iz *motta* tega članka, da besedo *Sachlage*, ki jo Jerman (Wittgenstein, 1976) prevaja kot *položaj stvari*, prevajam enostavno kot *situacijo*, kakor je prevedena tudi v drugem angleškem prevodu (Wittgenstein, 1974). Podobno *VVirklichkcil* ne prevajam s *stvarnost*, ampak z *realnost* - čeprav bi bila po mojem mnenju nekako primerna tudi *dejanskost*, pravzaprav *aktualnost* -, *Ahbildung*, ki jo Jerman prevaja kot *preslikovanje*, prevajam z *upodobitev*, *abbilden* pa z *upodabljatilupodobiti*.

teorijami, opredeli takole:

> "Stavki vrste *x* so resnični ali neresnični zaradi: (1) svoje strukture; (2) referencialnih relacij med njihovimi deli in realnostjo; (3) objektivne in od mišljenja neodvisne [*mind-independent*] narave te realnosti." (Devitt, 1997: 29)[2]

Devitt omeji stavke, ki jim lahko pripišemo, da so resnični ali neresnični, na stavke o empirični realnosti, torej na fizikalne stavke. Tu se ne nameravam spuščati v problem njegove knjige, ki motri odnos med resnico in realizmom, ampak jemljem navedeno definicijo kot osnovo, na kateri bom pokazal Wittgensteinove misli. Tudi *Traktat omeji smiselne* stavke, ki so *lahko* resnični ali neresnični, na stavke o empirični realnosti. Poudaril sem *smiselne* stavke (ki so resnični ali neresnični), tako da navedena Devittova definicija resničnosti oziroma neresničnosti za empirične stavke v Wittgensteinovem *Traktatu* velja *za njihov smisel* in *ne za resničnost oziroma neresničnost*. Devittova definicija je dejansko nezadostna za opredelitev resničnosti *in* neresničnosti stavkov. Ne pove namreč, *kako* razlikovati med resničnimi in neresničnimi stavki.

Če predpostavimo, da je (1) struktura stavka, ki pretendira na resničnost, takšna, kakršna je, in da je (3) narava realnosti, o kateri ta stavek (nekako, ne glede na njegovo resničnost oziroma neresničnost) *je*, takšna, kakršna je, potem bi se zdelo, da je to, ali *je* nek stavek resničen *ali* neresničen, odvisno od *različnosti* (2) referencialnih *relacij* med *deli* resničnega stavka in realnostjo na eni ter deli neresničnega stavka in realnostjo na drugi strani. Wittgenstein *je glede* tega menil, da ker resničnost in neresničnost nista enakopravna odnosa med znakom in označenim (tj. med stavkom in tem, o čemer ta je), potem imajo stavki od dejstev neodvisen smisel. (4.061) Dvostopenjska opredelitev resničnosti in neresničnosti stavka, ki mora biti najprej smiseln, da bi *lahko bil resničen* oziroma *lahko* bil neresničen, omogoča Wittgensteinu, da – pravzaprav na *minimalističen* način – razlikuje med referencialnimi relacijami, ki jih ima do realnosti resničen stavek, in referencialnimi relacijami, ki *jih "ima"* do realnosti neresničen stavek. Smisel stavka *je torej* le nujni *pogoj* njegove resničnosti (ali neresničnosti), ne zadostuje pa za njeno definitivno opredelitev. Za to potrebujemo dodatni (nujni) pogoj, ki opredelitev resničnosti *in* neresničnosti nekega stavka naredi za zadostno. Ta pogoj pa je, da – čeprav sta v logičnem smislu obe "vrsti" situacije enako oblikovani – resničen stavek pove nekaj o *aktualni* in ne *zgolj potencialni situaciji, to* drugo pa je značilnost neresničnega stavka.[3]

Poleg navedenega pa Wittgenstein v *Traktatu* opredeli tudi, kaj (1) strukturi stavka omogoča, da je v (2) v (vsaj potencialnih) referencialnih relacijah do (3) objektivne realnosti. Ugotovili bomo, da *je vsaj možnost* teh relacij objektivna. Začenjamo torej s tako imenovano *slikovno teorijo pomena [the picture theory of*

[2] Glej tudi Devitt (1989: 224).

[3] Ker gre Wittgensteinu v *Traktatu* samo za *definicijo* resničnosti in neresničnosti stavkov, ga ne zanimajo kriteriji tega, kako vemo, da *je* nek stavek resničen ali neresničen. Epistemološka vprašanja v *Traktatu* niso obravnavana. [P] •

meaning] stavka, *ki* opredeli to, kar stavek pove. "Slikovna teorija pomena" je angleška skovanka v russelljanskem duhu, čeprav je *Traktat* napisan v fregejanskem. Tako Wittgenstein vzpostavlja razliko med *Bedeutung* in *Sinn*. *Smisel* pripisuje le stavkom, pomen (referenco) imenom v stavku. Eno od poglavij *Traktata*, če bi bil napisan tako, da bi poglavja vseboval, bi se lahko glasilo "Slikovna teorija smisla stavka".

1. Slikovna teorija smisla predpostavlja logično analizo in vzpostavlja logično "sintezo"

Da bi Wittgenstein lahko postavil slikovno teorijo pomena, mora najprej stavke spraviti na enotno formo, če hoče, da velja za vse. Enotna forma elementarnih stavkov je pridobljena z logično analizo. Enotna forma neelementarnih stavkov je pridobljena z logično "sintezo" – vsak smiselni stavek je resničnostna funkcija elementarnih stavkov. Tu se ne bom spuščal v podrobnosti omenjene analize, njen rezultat pa je množica singularnih elementarnih stavkov z *logično obliko Fx, Rxy* itd., ki so med seboj logično neodvisni.

Ker so elementarni stavki med seboj logično neodvisni, lahko "v sintezi" kombiniramo njihove – predpostavljene – resničnostne vrednosti in tako ustvarimo 2^n možnih celot, ki jih lahko predstavimo, na primer, z vrsticami v neposredni matrični verifikaciji. En skrajni primer bi predstavljala vrstica, ki pravi, da so *vsi možni* elementarni stavki resnični, drugega pa vrstica, ki pravi, da so vsi *možni* elementarni stavki neresnični. Vsako takšno vrstico, če obsega *celoto* vseh smiselnih stavkov z navedbo, kateri od njih so resnični in kateri neresnični, Wittgenstein razume kot opis *možnega* sveta. (4.26) Lahko bi rekli, da gre za popolni opis sveta, če predpostavljamo, da imamo lahko tudi nepopolne opise. Takšni opisi pustijo nekaj nedoločeno (resničnost *in* neresničnost določenih stavkov) in opisujejo neko *možno* situacijo [*Sachlage*].[4] Možna situacija je opisana z navedbo niza elementarnih stavkov skupaj z navedbo, kateri izmed njih so resnični in kateri neresnični. Na eni skrajnosti imamo v tem oziru opise možnih svetov, kjer so navedeni *vsi* elementarni stavki, na drugi skrajnosti pa opise *posameznih* elementarnih situacij (z elementarnimi stavki). Vsako takšno elementarno situacijo Wittgenstein imenuje stanje stvari [*Sachverhalt*]. Tako so v intenzionalnem smislu opisi situacij deli opisov različnih svetov, v ekstenzionalnem smislu – glede na resničnostne pogoje – pa obsegajo večji del logičnega prostora: pustijo resničnost oziroma neresničnost (resničnostno vrednost) vsaj kakšnega elementarnega stavka nedoločeno, elementarni stavki pa celo vseh razen samega sebe. Od vseh opisov možnih svetov samo eden ustreza dejanskemu, *aktualnemu* svetu. Ta svet pa lahko vsebuje več dejstev oziroma realnosti.

Za predstavitev tega stališča predpostavimo, da bi bilo največ, kar bi bilo sploh možno, to, da je metla v kotu. Stavek "Metla je v kotu" analiziramo v stavke – ki

[4] Možne situacije v Wittgensteinovem smislu ustrezajo možnim svetovom semantike možnih svetov. Kakor mi je znano, semantiki možnih svetov ne pripisujejo nobene posebne vrednosti *totalnim* situacijam (traktatskim možnim svetovom).

skupaj povedo isto kot izhodiščni stavek – "Palica je v kotu" in "Krtača je v kotu" in "Palica je nasajena na krtačo".[5] Predpostavimo še, da *dejanski* svet ni takšen, da bi vseboval metlo v kotu, ampak da sta v kotu samo palica in krtača, ki nista nasajeni druga na drugo. Ker *celota* vseh resničnih stavkov v našem primeru obsega stavka "Palica je v kotu" in "Krtača je v kotu", so hkrati vsi drugi elementarni stavki, ki bi sicer lahko bili resnični, neresnični (v našem primeru stavek "Palica je nasajena na krtačo"). *Celota* vseh stavkov minus *celota* resničnih stavkov je *celota* neresničnih stavkov. Možnih svetov, ki bi jih lahko opisali z vsemi tremi stavki, tako da bi kombinirali njihove resničnostne vrednosti, je 8. *Aktualni* svet v našem primeru, kjer sta v kotu palica in krtača, palica pa ni nasajena na krtačo, pa ni niti maksimalen, *torej* taksen, da bi bila metla v kotu, niti minimalen, tj. takšen, da v njem ne bi bilo ničesar. Je pač svet, v katerem sta v kotu palica in krtača, ne da bi bila palica nasajena na krtačo. Izmed številnih situacij, ki so možne, če so na razpolago navedena stanja stvari, pa so *dejanske* tiste (to so *realnosti* v traktatskem smislu), ki so opisane z elementarnimi stavki, *ki* imajo *isto* resničnostno vrednost, kakor elementarni stavki, ki opisujejo dejanski svet, na primer "Palica je v kotu" in ni res, da "Palica *je* nasajena na krtačo" in podobni, zgolj možne, ne pa tudi realne pa bodo situacije, opisane z naborom stavkov, med katerimi bi – v našem primeru – vsaj eden trdil "Palica je nasajena na krtačo" ali pa, na primer, da ni res, *da* "Palica je v kotu" in podobno. Jasno je, da smo pri tem primeru zanemarili, da ti stavki dejansko niso elementarni, ker niso logično neodvisni. Vsak del realnosti (in sveta), ki *je* opisan z resničnimi stavki, bo pozitivno dejstvo, obstoj stanj stvari, vsak del realnosti, opisan z neresničnimi stavki, bo negativno dejstvo, neobstoj stanj stvari. Jasno pa *je*, da *vse* možnosti obstoja in neobstoja stanj stvari niso aktualne, ampak zgolj *možne*.

Ker je vsak elementarni stavek resničen ali neresničen (smiseln) glede na samega sebe, bomo, s tem ko, na primer, zapišemo kombinacije resničnosti in neresničnosti vseh elementarnih stavkov, dobili možnost, da z opredelitvijo določenih kombinacij resničnostnih vrednosti elementarnih stavkov kot resničnih opredelimo resničnostne pogoje sestavljenih stavkov. Na primer, če za stavek oblike "*p* in *q*" navedemo, da je resničen *samo* v primeru, ko je resničen "*p*" *in* ko *je* resničen "*q*", podamo resničnostne pogoje te konjunkcije. Podobno: če za disjunkcijo navedemo, da je resnična pod vsemi pogoji, ki jih tvorijo kombinacije resničnostnih vrednosti "*p*" in "*q*", razen v primeru, kot sta tako "*p*" kot "*q*" neresnična, natančno opredelimo njen smisel.

Iz navedenega izhaja, da če lahko določimo resničnostne pogoje elementarnega stavka (določimo okoliščine, v katerih je resničen, in okoliščine, v katerih je neresničen) in so vsi elementarni stavki med seboj logično neodvisni, smo s tem pravzaprav že določili resničnostne pogoje za vsak možni stavek. Slikovna teorija

[5] Izraza "palica" in "krtača" bomo v članku razumeli kar kot pravi logični imeni, čeprav bi jih morali, če bi hoteli biti še bolj natančni, razumeti kot opisa, tako da bi se še malo bolj analiziran stavek "Metla je v kotu" glasil: "V kotu sta dva predmeta, od katerih enega imenujem '*a*' in drugega '*b*', tj. '*a* je v kotu' in '*b* je v kotu', in '*a* je palica' in '*b* je krtača' in '*a* je nasajen na *b*'." Prav tako bomo zanemarili dejstvo, da se običajno morda pravilneje reče, da je krtača nasajena na palico in ne palica na krtačo. Relacijo "*x* je nasajen na *y*" bomo v tem primeru enostavno obravnavali kot simetrično.

smisla stavka (njegovih resničnostnih pogojev) v *Traktatu* je dvostopenjska. Elementarni stavek izraža resničnostne pogoje samega sebe, smisel tako imenovanih molekularnih stavkov pa je podan s tem, da povemo, pri katerih kombinacijah resničnostnih vrednosti elementarnih stavkov so ti stavki resnični in pri katerih neresnični.

Ko Wittgenstein z logično analizo proizvede logično neodvisne elementarne stavke, nadalje pokaže, da se da iz takih stavkov po načelu resničnostnih funkcij tvoriti katerekoli stavke. In seveda, da – ko te stavke s pomočjo logičnih veznikov sestavljamo skupaj – pri tem ne dobimo kak- . šne nove vsebine, ampak zgolj neke kombinacije resničnosti in neresničnosti vsebine elementarnih stavkov, ki je neodvisna od njihove resničnostne vrednosti. Wittgenstein pa trdi še več: da se da to, kako so vsi stavki resničnostna funkcija elementarnih stavkov, pokazati z neko uniformno operacijo, ki, če jo zaporedoma uporabljamo na njeni bazi – ki pa jo *izberemo* in vsak rezultat te operacije lahko postane baza za naslednjo aplikacijo te operacije – proizvede vse stavke (vse resničnostne funkcije) našega jezika, ki govore *o nečem*, da *je tako in tako*. Tej operaciji pravi N (6), vendar o njej tukaj ne bom razpravljal.

Če hočemo torej opredeliti smiselnost kateregakoli stavka, moramo najprej opredeliti smiselnost poljubnega elementarnega stavka. Šele potem lahko opredelimo resničnost kateregakoli stavka glede na njegov odnos do dejanskih (obstoječih) stanj stvari – elementarnih dejstev, s tem pa njegov odnos do (pozitivnih in negativnih) dejstev na sploh, do dejanskih situacij (realnosti) in dejanskega sveta.

2. Ime(na) v elementarnem stavku zastopa(jo), elementarni stavek upodablja

Ker so torej vsi stavki resničnostne funkcije elementarnih stavkov, moramo opredeliti smisel in resničnost (neresničnost) elementarnih stavkov, pa bomo imeli na razpolago smisel in resničnost (neresničnost) kateregakoli stavka. Wittgenstein v *Traktatu* natančno opredeli, katerim pogojem mora ustrezati elementarni stavek, da bi bil smiseln, hkrati s tem pa seveda tudi, kaj smisel elementarnega stavka sploh je.

Stavek mora biti najprej nek *stavčni znak* – jezikovno dejstvo. Wittgenstein pravi, da lahko samo dejstva izrazijo smisel, niz besed tega ne more (3.142). Tukaj se vidi, kako uporablja analogijo med stavkom in sliko. Kajti stavek je slika, ki kaže, kako z nečim je. “Stavek *kaže* svoj smisel. Stavek *kaže*, kako z nečim je. In *pove, da* z nečim je tako.” (4.022) Prav tako, kakor mora slika, da bi lahko upodabljala, na primer fotografija rdeče vrtnice, biti neko dejstvo (če ne drugega vsaj dejstvo, da so določene barvne točke na njej razporejene na ta in ta način), mora stavek v določen odnos postavljati svoje elemente.

To pomeni, da je stavek (ker je *tudi* dejstvo), prvič, nekaj konkretnega, prostorsko-časovnega, in da moramo, drugič, iz stavčnega znaka samega znati razbrati, v kakšnem medsebojnem odnosu so njegovi deli. Samo če so besede v neki *jezikovni* relaciji, nam lahko kaj povedo, imajo smisel. Wittgenstein primerja

stavčni znak z običajnim dejstvom, v katerem so miza, stol in knjiga povezani na določen način (3.14131). Lahko rečemo, da je stavčni znak dejstvo, v katerem so njegovi jezikovni elementi (besede) povezane (z besedami) na določen način:

> "Stavčni znak je v tem, da senjegovi elementi, besede, v njem na določen način nanašajo drug na drugega." (3.14)

Tako je prvi pogoj za to, da je nekaj stavek, naslednji:

(I) Da je nekaj stavek, mora biti stavčni znak (jezikovno dejstvo).

Način, kako so jezikovni predmeti povezani v stavčnem znaku, tvori strukturo tega znaka. Wittgenstein v svojih *Zapisih o logiki* pravi, da "moramo najprej prepoznati strukturo stavka, ostalo pride samo po sebi". Analiza stavka nam zagotavlja, da iz njega razberemo simbole, ki jih vsebuje. Kaj je simbol? Wittgenstein odgovarja, da je to vsak del stavka, ki opredeljuje njegov smisel (3.31). Simboli pa niso vsi iste vrste. Čeprav so *vsi* simboli sestavljeni iz besed (znakov), ki so seveda videti enako, pa njihovo razliko vzpostavlja različna vloga, ki jo imajo v logični sintaksi:

> "Znak je to, kar je na simbolu čutno zaznavno. Da bi spoznali simbol po znaku, moramo paziti na njegovo smiselno rabo. Znak določa neko logično formo šele skupaj s svojo logično sintaktično uporabo." (3.32, 3.326, 3.327)

Simboli so orodja sintakse. Simboli izražajo formo stavka. Logični vezniki so simboli, ki kažejo, v kakšnem oziru je določen stavek resničnostna funkcija elementarnih stavkov. Druge vrste simboli so forme elementarnih stavkov, ki jih lahko prikažemo s prototipi (Wittgenstein takšne prototipe imenuje praslike) elementarnih stavkov: *fx, fxy, fxyz ... In so imena, ki so povezana na način, ki ga kaže forma elementarnega stavka. Drugi nujni pogoj za stavek se torej glasi*:

(II) Da je nekaj stavek, mora vsebovati simbole, ki mu omogočajo, da izrazi svoj smisel.

Naslednja dva pogoja kažeta, kako so za Wittgensteina stavki bistveno *intencionalni*, ker razume stavek kot "stavčni znak v njegovem projekcijskem odnosu do sveta"[6] (3.12):

(III) Da je nekaj stavek, mora biti v upodabljajoči *relaciji* do sveta.

(IV) Da je nekaj stavek, mora imeti upodabljajočo *formo*, ki je ista kot forma realnosti.

Opredelitev stavka v *Traktatu* je bistveno intencionalna. Stavek nekaj izraža, nekaj opisuje, reprezentira nekaj, kar ni niti isto niti čisto enako z njim. Wittgenstein pravi, da stavek izraža svoj smisel. Njegov smisel je situacija, ki jo prikazuje, možni obstoj in neobstoj stanj stvari. Stavek pa korespondira neki elementarni situaciji, nekemu stanju stvari, na dva (hkratna) načina:

[6] V nasprotju s Tarskega tradicijo, kjer je "sentence" pravzaprav traktatski "stavčni znak". Stavek v traktatskem smislu pa je vedno že interpretiran, je vedno že tudi "proposition", če kot propozicijo razumemo (vsaj domnevno) smiselni stavek, ne pa vsebino takšnega stavka.

- Elementi elementarnega stavka (imena) zastopajo elemente stanja stvari (predmete) – upodabljajoča *relacija*,
- Struktura stavka predpostavlja svojo formo, ki je identična s formo stanja stvari (možnost strukture elementarnega stavka = možnost strukture stanja stvari) – upodabljajoča *forma*.

Stavek kot celota na drugačen način korespondira z realnostjo kot njegovi elementi. Stavek reprezentira stanje stvari kot slika. Da bi to lahko naredil, morajo njegovi sestavni deli (imena) zastopati sestavne dele realnosti (predmete). (2.13, 1.131, 3.22)[7] Elementi stavka morajo stati v ena-na-ena relaciji z elementi stanja stvari, ki ga stavek upodablja. To je *relacija* upodabljanja: vsako ime zastopa nek (edinstven) predmet in vsak predmet je zastopan z (edinstvenim) imenom. Toda to za smisel še ni dovolj, kajti v ena-na-ena relacijo z realnostjo lahko postavimo tudi niz imen, pa to še ne bi imelo nobenega smisla. Stavek mora imeti s situacijo, ki jo prikazuje, tudi isto formo, ki jo Wittgenstein imenuje forma upodabljanja:

> "Forma upodabljanja je možnost, da se reči tako nanašajo druga na drugo, kot se drug na drugega nanašajo elementi slike." (2.151)

Pri tem si lahko spet pomagamo z analogijo z običajno sliko. Kot prvi primer lahko vzamemo kar Wittgensteinovega. Gre za model prometne nesreče na sodišču, v katerem avtomobilčki zastopajo realne avtomobile. V tem modelu je to, da so avtomobilčki prostorsko razporejeni na določen način, tisto, kar upodablja, da so na tak način razporejeni realni avtomobili. Lahko pa vzamemo še enostavnejši primer. Na primer, to, da na listu papirja določeno (recimo pravokotno) ploskev pobarvamo zeleno, prikazuje, da je predmet, na katerega se nanašamo s to sliko, površina šolske klopi, tudi zelen.

Da bi pokazali smiselnost Wittgensteinove analogije med stavkom in sliko, si zamislimo naslednje korake, v katerih bomo povečevali stopnjo abstraktnosti. Nekatera mesta v LFT kažejo, da si je Wittgenstein na ta način predstavljal tudi *genezo jezika* v današnjo abstraktno rabo, ne da bi bilo pri tem izgubljeno tisto, kar je za zgodnjega Wittgensteina bistveno: ista (vsaj!) logična forma (možnost strukture) upodabljajočega in upodobljenega.

Poglejmo naslednje korake:

(1) realnost "reprezentira" samo sebe (situacija prometne nesreče);

(2) model realnosti v pomanjšanem merilu (model prometne nesreče na sodišču);

(3) slikovni jezik (risba prometne nesreče na obrazcu, ki je predpisan za to);

(4) stiliziran slikovni jezik (na primer hieroglifi);

(5) pismenke;

(6) opis nesreče v jeziku npr. predikatne logike prvega reda.

[7] Na tem mestu ne razlikujem med sliko kot sliko in stavkom kot sliko, ker je "vsaka slika hkrati tudi logična slika" (2.182). Kar velja za sliko kot sliko, velja tudi za stavek kot *logično sliko*.

Forme upodabljanja od (1) do (5) so vedno bolj abstraktne, dokler v jeziku ne operiramo zgolj z logičnimi formami, *fx, fxy, fxyz itd., ki* so tudi forme elementarnih stavkov. (4.24) Tako Wittgenstein pravi, da mora biti forma, ki je skupna nekemu elementarnemu stavku in tistemu stanju stvari, ki ga ta stavek upodablja oziroma reprezentira, neka abstraktna *logična forma*.

3. Vsemu, kar obstaja, je skupna logična forma

Slikovna teorija jezika je po Wittgensteinu tudi tista, ki podaja bistvo stavka, njegovo bit. In ko trdi Wittgenstein v *Dnevnikih*, da ta bit ne pomeni eksistirati, pomeni to, da bistvo stavka (to, da je slika vsaj možnega dejstva) samo ni dejstvo sveta, ampak tisto, kar se samo kaže. Za Wittgensteina je pravzaprav edini stavek, ki je slika, elementarni stavek, kakršenkoli drug stavek je slika zgolj posredno, preko tega, da je kompozitum slik. Točneje rečeno, s tem ko *je* nek stavek kompozitum slik, prikazuje kompleksno situacijo na ta način, da njegovi sestavni deli, elementarni stavki prikazujejo obstoječa in neobstoječa stanja stvari, *ki* tvorijo to kompleksno situacijo.

Da ena (obstoječa) situacija slika druge, pa je bistveno samo za to situacijo, ne za tisto, katere slika je. Je pa res, da moramo, da bi sploh lahko detektirali kakšno upodabljajočo relacijo, imeti prezentno določeno dejstvo. Dejstva pa so tako rekoč formalno identična, razlikujejo se zgolj v svoji materialni upodobitvi, ki pa ni bistvena. Kar *je* bistveno, je to, da je neko dejstvo *lahko* – kateri pogoji morajo biti izpolnjeni za to, je povedano zgoraj – v *notranjem* odnosu do neke možne situacije. Tako rekoč je tudi dejstvo sveta lahko slika (možnega) jezikovnega dejstva. Menim celo, da bi, če bi obrnili pozicijo *Traktata*, da bi torej govorili o dejstvih sveta kot o slikah možnih *jezikovnih* dejstev, dobili formalno identično situacijo. Z empiričnimi dejstvi, s konfiguracijo fizičnih predmetov bi lahko simulirali "stavčni znak", ki se nanaša na neko (možno) jezikovno dejstvo. Tako bi, na primer, to, da bi postavili knjigo na mizo, bil "resničen stavek", ki bi prikazoval dejstvo, da "Knjiga je na mizi", v kolikor bi bil ta stavčni znak dejansko napisan na papir. Možnost izomorfnosti kategorialno različnih dejstev je po Wittgensteinu iz *Traktata* nekaj objektivnega, je v logični zgradbi (jezika in) sveta:

> "Gramofonska plošča, glasbena misel, notni zapis, zvočni valovi stojijo vsi med seboj v tistem upodabljajočem notranjem odnosu, ki obstaja med jezikom in svetom. Njim vsem je skupna logična zgradba. (Kot v pravljici dva mladeniča, njuna dva konja in njuni liliji. Vsi so v nekem smislu eno.)" (4.014)

Tu je možen ugovor, da gre pri gramofonski plošči in zvočnih valovih zgolj za fizični, materialni odnos, ki po naključju formalno sovpada. V resnici pa je ravno nasprotno, ker je materialni odnos akcidentalen glede na notranji odnos med ploščo in zvokom, ki kaže, da ta plošča "nosi v sebi" ravno ta zvok. Taisti odnos je lahko tudi med drugimi dejstvi, npr. med CD ploščo in zvočnimi valovi, oziroma obstaja, kot pravi Wittgenstein, tako med gramofonsko ploščo, glasbeno mislijo, notnim zapisom, zvočnimi valovi kot med jezikom in svetom. Seveda je

tu možna pripomba, da gre pri vsem tem zgolj za tvorbe človeškega duha, da pa v naravi ni takih upodabljajočih odnosov. Upodabljajoči odnos, ki pa ga lahko najdemo izven tvorb človeškega duha, je npr. odnos med geni v DNK in beljakovinami, ki se tvorijo na podlagi genskega zapisa – beljakovine v nekem drugem mediju upodabljajo vsebino, ki je zapisana v DNK: genski zapis in beljakovine imajo namreč isto formalno zgradbo, njihove materialne tvorbe so medsebojno prevedljive.

Vsa realnost je potemtakem artikulirana, vsemu, kar obstaja, "je skupna logična zgradba". Splošna možnost strukture (logična forma) je vsemu transcendentalna, je pogoj vsakega dejanskega obstoja. Zato med vsemi dejstvi obstaja možnost preslikujočega odnosa. *Možnost preslikujočega odnosa je torej realnosti inherentna*, preslikujoči odnos med dejstvi je ontološki, subjekt pa je tisti, ki *dejstva jezika* (ki so hkrati *dejstva sveta)* postavlja v upodabljajočo relacijo do možnih dejstev sveta: do stanj stvari, če gre za elementarne stavke, ali do situacij (možnega obstoja in neobstoja stanj stvari), če gre za molekularne stavke.

Na izhodišču navedene teze 4.014 lahko tudi podamo razmerje med možnostjo jezika in možnostjo sveta na eni strani ter dejanskostjo jezika in dejanskostjo sveta, na katerega se ta jezik nanaša, na drugi strani. Menim, da prva relacija formalna in zato nujna, druga pa strukturna in zato kontingentna.

Recimo, da obstaja neko materialno dejstvo, ki je v tem, da je na CD plošči z laserskim žarkom vpisana neka materialna "brazda" X, ki, v kolikor CD predvajamo, da zvok X'. Vprašanje je, ali obstoj X-a nujno implicira obstoj X'-a. Odgovor je, da nujno implicira samo možnost obstoja X'-a (X' se še vedno dogodi zgolj po naključju). Sedaj pa nastane vprašanje, ali je za samo možnost obstoja X'-a predpostavljen obstoj X-a. Odgovor je, da možnost obstoja X' implicira samo možnost obstoja X-a. Tako imamo tako situacijo: obstoj X-a predpostavlja možnost obstoja X'- a, ta pa predpostavlja možnost obstoja X-a. Za zapis na plošči ni bistveno to, ali zvok obstaja, ampak zgolj možnost obstoja zvoka, zanj pa spet ni bistveno to, da obstaja zvočni zapis, ampak zgolj možnost le-tega. Da je torej nekaj sploh lahko slika drugega, da je torej z nečim v upodabljajoči relaciji, to predpostavlja svojo lastno možnost obstoja, ki pa je hkrati tudi možnost obstoja upodobljenega. Gre za to, *da za to, da bi neko dejstvo govorilo o možnosti obstoja nekega drugega dejstva, s tem že predpostavlja možnost obstoja samega sebe in s tem formalno enotnost sebe in tega dejstva, s katerim je v upodabljajočem odnosu*.

Na tem stališču stoji tudi McGuinness:

> "... struktura slike (namreč dejstvo, da so njeni elementi med seboj v relaciji na določen način: to dejstvo je, z 2.14, identično s sliko samo) predstavlja [*stellt vor*], da so stvari med seboj v relaciji na ta način: forma upodabljanja slike (pri Wittgensteinu pomeni: možno je, da njeni elementi stojijo med seboj v tej relaciji) je hkrati možnost, da bi lahko predmeti stali med seboj v tej relaciji ... Če je forma možnost strukture (2.033, 2.15) in če imata slika in dejstvo skupno formo (2.17, 2.2, itd.), potem reči, da je ena struktura možna, pomeni hkrati reči, da je možna druga struktura.

> Tako struktura ali dejstvo, da del slike, ki zastopa a (imenujmo ta del 'a') stoji v določeni relaciji do 'b', predstavlja strukturo ali stanje stvari, da aRb. Nadalje, če je možno, da 'a' stoji v določeni relaciji do 'b', potem je možno, da aRb in obratno." (McGuinness, 1966: 144)

Tako je možno, da o upodabljajočem odnosu govorimo *a priori*. Govorimo namreč samo o tem, da *če obstaja dejstvo, to dejstvo lahko prikazuje neko situacijo, ki bi lahko obstajala*;

> "Slika upodablja realnost s tem, da prikazuje neko možnost obstoja in neobstoja stanj stvari. Slika prikazuje neko možno situacijo v logičnem prostoru." (2.201, 2.202)

Tudi običajne slike ne upodabljajo nujno samo obstoječih "stvari". Kakor slika Pegaza, ki leti, upodablja (logično) možno dejstvo letečega konja, tako tudi neresničen stavek "Pegaz leti" upodablja možno situacijo, v kateri bi krilati konj (imenovan Pegaz) letel. In dobro vemo, v katerih okoliščinah ga bi imeli za resničnega.

4. Kako "pripoveduje" stavek kot slika

"Slika je dejstvo" (2.141), namreč dejstvo, "da se njeni elementi na določen način nanašajo drug na drugega." (2.14) Kar dela sliko za sliko, *je* to, da se na določen način nanaša na dejanskost:

> "To, da se elementi slike na določen način nanašajo drug na drugega, predstavlja, da se tako nanašajo druga na drugo stvari. Ta zveza elementov slike se imenuje njena struktura in možnost strukture njena forma upodabljanja." (2.15)

Kaj slika predstavlja? Situacijo v logičnem prostoru. Obstoj in neobstoj stanj stvari. (2.11) Da se tako nanašajo druga na drugo stvari. (2.15) Kaj je tisto upodabljajoče? To, da se elementi slike na določen način nanašajo drug na drugega. (2.15) Kako slika prikazuje? Od zunaj. Zato pravilno ali napačno. (2.173) Neodvisno od svoje resničnosti ali neresničnosti. (2.22) Kaj slika prikazuje? Neko možnost obstoja in neobstoja stanj stvari. (2.201) Neko možno situacijo v logičnem prostoru. (2.202) Svoj smisel. (2.221)

Pri tem moram spet poudariti, da situacija, ki jo slika prikazuje, ni nujno tudi realna situacija, čeprav ima isto strukturo kot neko dejstvo, "ko" je ta situacija tudi realna. Kar pa stavek zagotovo prikazuje, je možna situacija.

Torej so napačne vse interpretacije, ki trdijo, da *katerakoli* slika prikazuje neko dejstvo. Dejstvo prikazuje samo resnična (pravilna) slika. Tudi če je slika neresnična (napačna), prikazuje nekaj, prav tako kot resnična, samo nekaj drugega kot ta. Katerakoli slika prikazuje namreč neko *možnost obstoja in neobstoja stanj stvari, kar je možna situacija*. Tudi da bi slika prikazovala možno stanje stvari, je možno samo v primeru, če bi lahko obstajalo ali če ne bi moglo obstajati samo eno stanje stvari. Možno je, da jih je več, zato možna situacija. Tako se slika nanaša na logični prostor, ki pa vsebuje vse možnosti obstoja in

neobstoja stanj stvari. Vsaka slika prikazuje tako rekoč izsek iz logičnega prostora in ta izsek je smisel slike. Slika je torej nesmiselna, če ne prikazuje katerekoli možne situacije. Slika torej prikazuje neodvisno od svoje resničnosti ali neresničnosti.

V tezi 2.17 pravi Wittgenstein:

> "To, kar mora imeti slika skupnega z realnostjo, da bi jo na svoj način – pravilno ali napačno – upodobila, je njena forma upodabljanja."

Kako pa pojmuje formo upodabljanja, pove v 2.15 in 2.151, kjer jo opredeli kot (a) možnost strukture slike, kjer je struktura slike zveza njenih elementov (torej da se elementi slike na določen način nanašajo drug na drugega) in (b) možnost, da se reči tako nanašajo druga na drugo, kot se drug na drugega nanašajo elementi slike. Forma preslikavanja je torej možnost tako strukture slike kot strukture tistega, kar slika upodablja. Ramsey (1966: 11) vidi tu dve težavi. Najprej v tem, ker se po njegovem prva definicija ne sklada z drugo in drugič v tem, ker ni jasno, kako interpretirati sintagmo "ta zveza" v drugem odstavku teze 2.15, "lahko se nanaša na določen način, po katerem so elementi povezani ali pa na celoto predhodnega stavka, tj. da 'ta zveza elementov' morebiti pomeni, da njihova kombinacija reprezentira istovrstno kombinacijo stvari. V nobenem primeru pa se prva definicija ne sklada z drugo."

Menim, da Ramsey tu nima prav, ker teza 2.151 pojasnjuje tezo 2.15. Slika ima določeno strukturo in tudi preslikano ima določeno strukturo. Da bi bilo eno lahko slika drugega, mora biti možnost strukture slike identična z možnostjo strukture preslikanega. Forma pa je možnost strukture. Da se tako izrazim, slika in preslikano lahko imata isti tip elementov (elementov slike in predmetov situacije). Seveda pa ni nujno, da sta strukturi identični. Forme predmetov so prostor, čas, barvnost, tudi elementi slike pa so lahko predmeti (slika je dejstvo) takšnih form, zato Wittgenstein pravi:

> "Slika lahko upodablja vsako realnost, katere formo ima. Prostorska slika vse prostorsko, barvna vse barvno itd." (2.17, 2.171)

Morda zna pri vsem tem zavesti sam izraz "forma upodabljanja", ki ga je Wittgenstein vpeljal zato, da bi povedal, da je forma, ki jo ima neko dejstvo, forma tega dejstva *kot slike*. Zavede pa nas lahko tudi to, kar si ponavadi mislimo pod sliko, torej nekaj, kar narišemo na papir, npr. sliko pokrajine. Moje mnenje je, da je pri vsem tem najpomembnejše to, da je eno dejstvo (aktualna situacija) v upodabljajočem odnosu do neke (vsaj možne) situacije.

Identičnost form slike in upodobljenega pa ni zadosten pogoj za to, da med tema dvema dejstvoma obstaja preslikujoči odnos. Elementi slike morajo korespondirati predmetom, med njimi mora obstaja ena-na-ena relacija, kar implicira tudi enakoštevnost elementov slike in možnega dejstva. Drugače rečeno: slika in preslikano morata imeti isto logično mnogoterost:

> "V sliki ustrezajo predmetom elementi slike. V sliki zastopajo predmete elementi slike." (2.13, 2.131)

Tako sta slika in tisto, kar slika upodablja, v upodabljajoči relaciji. Natanko en element slike (stavka) je prirejen enemu predmetu v situaciji. Toda ta odnos ni materialen odnos, ki bi bil "viden" oz., ki bi sam obstajal iz predmetov in bi bil dejstvo. Ta odnos je notranji, kar pomeni, da se ga ne da manifestirati ali narediti prezentnega s pomočjo kakšne druge situacije. Ta relacija se zgolj *kaže* s tem, da je neko dejstvo slika drugega dejstva. Zato uporabi Wittgenstein v tezi 2.1515 metaforo, da so te prirejenosti "kot tipala elementov slike, s katerimi se slika dotika realnosti". Dodal bi, da so ta tipala "nevidna", da torej ne morejo postati prezentna kot dejstva.

Pri relaciji med sliko in tem, kar slika upodablja, je pomembno to, da slika ne more referirati sama nase, ker se izven forme upodabljanja ne more postaviti. Torej slika kot slika ne more "govoriti" o tem, kar jo dela za sliko, to pa je forma upodabljanja. Če npr. narišemo na papir nek barvni lik, ki je slika nekega prostorskega barvnega lika, potem ta slika zgolj prikazuje ono dejstvo, ne "pove" pa nam hkrati, da je obarvana:

> "Svoje forme upodabljanja slika ne more upodobiti; slika jo pokaže." (2.172)

Slike so lahko različnih tipov, obarvane, prostorske, časovne, toda vsi ti tipi imajo en prototip, to pa je logična forma, ki je pogoj katerekoli slike, ki sliki omogoča, da upodablja, kar upodablja (2.18). Logična forma je sploh pogoj tega, da je slika sploh slika. Ni namreč nujno, da je, na primer, neka prostorska slika obarvana in obratno. Vsaka slika pa je tudi logična slika, ker mora vsaka slika vsebovati logično formo, da bi sploh lahko bila slika, da bi stala do realnosti v upodabljajočem odnosu:

> "Vsaka slika je *tudi* logična slika. (Nasprotno pa npr. ni vsaka slika prostorska.)." (2.182)

Tako imata slika in tisto, kar slika preslikuje, skupno logično formo. Tu se postavlja vprašanje, ali morata biti dve dejstvi dejansko istega tipa, da je eno lahko slika drugega. Mislim, da je to pogoj zgolj za prikazovanje istotipskih odnosov. Tako, na primer, s prostorskimi relacijami lahko prikažemo neke druge prostorske relacije. Kadar pa slika nima iste *materialne* forme kot preslikano, se potem na preslikano ne nanaša z njo, ampak zgolj z logično formo, takrat namreč ne preslikuje tipskih relacij, ampak zgolj logične relacije. Kadar z neskončnim poltrakom predstavimo barvno lestvico in posamezne barve na tem poltraku označimo s točko, ki jo poimenujemo, nismo upodobili barv z barvami, ampak zgolj logične relacije med barvami: na primer to, da so barve med seboj v odnosu svetlejše-temnejše, da so barve v določenem zaporedju, torej da ima, na primer, rdeča barva manjšo frekvenco (večjo valovno dolžino) kot modra ipd.

Ramsey je v svoji recenziji (Ramsey, 1966: 11-12) lepo pokazal, kako ima določena slika prostorsko in zato mora imeti logično formo. Forma slike je (možnost za) način, kako so povezani elementi slike. Kot primer je vzel zemljevid, kjer z določenimi barvami prikazujemo določeno nadmorsko višino, s krogci pa označimo naselja. Ker so barve na zemljevidu, ki prikazujejo

nadmorsko višino nekega koščka površine na Zemlji, v logičnem odnosu (torej prikazujejo neko relacijo "... imeti večjo nadmorsko višino kot ..."), je forma zemljevida logična in hkrati sicer barvna, kar pa ni nujno, ker bi lahko isto relacijo prikazali tudi na drug način, npr. z različnim šrafiranjem zemljevida. Logična forma se pokaže tako, pravi Ramsey na tem mestu, da "so elementi slike povezani kot predikat in subjekt in to preslika to, da so ustrezne stvari prav tako povezane kot predikat in subjekt". Pri uporabi krogcev za označevanje naselij pa imamo malo drugačno situacijo. Forma razvrstitve krogcev je prostorska, ker krogec med dvema drugima preslikuje, da je določeno naselje med dvema drugima. Toda tega "... biti med ..." ne moremo motriti kot način, kako so krogci povezani, ampak je to dodaten element v sliki. "Potemtakem so vmesnost [*betweenes*] in krogci povezani, ne prostorsko, temveč kot trojna relacija in so v takšnem razmerju, da je to logična relacija, forma je logična."

Seveda pa iz teh dveh primerov, prostorske forme, ki predpostavlja logično formo, ne dobimo neposredno, da je to tudi hkrati forma upodabljanja. Tu ima Ramsey prav, vendar pa menim, da se moti, ko trdi, da bi forma upodabljanja lahko vsebovala še kakšne druge – morda bolj zapletene – bitnosti. Menim, da je razlika med zgoraj omenjenima prostorsko in logično formo ter formo upodabljanja, ne v kvaliteti, ampak zgolj v stopnji. Forma preslikavanja torej ne vsebuje nekih novih, bolj zamotanih bitnosti, ampak je zgolj bolj razvidna od zgoraj omenjenih prostorske in logične forme v tem smislu, da elementom slike (ki so enostavni) ustrezajo enostavni predmeti. To pa je stvar dokončne analize že prisotnih prostorske in logične forme, ne pa vpeljava kakšne nove bitnosti. Wittgenstein namreč meni, da se da zvesti vse stavke, v katerih nastopajo materialne lastnosti, na stavke, ki prikazujejo konfiguracije predmetov, torej na stavke, v katerih opis z materialnimi lastnosti ne bi več nastopal, (glej 2.0231)

Pravzaprav je edina forma slike, ki konec koncev upodablja realnost, logična forma upodabljanja, ki je vsebovana v sliki. Wittgenstein je v *Traktatu* menil, da se da vse forme zvesti na logično formo. V tem smislu tudi Wittgenstein trdi, da "logična slika lahko preslika svet" (2.19), in to prav zato, ker ima logična slika isto najsplošnejšo formo kot realnost, logično formo. (2.18) Sicer vsaka slika katerekoli forme vsebuje logično formo, ampak je ne kaže neposredno. V sliki je logična forma nekako "prekrita" z drugimi formami (prostorsko, barvno, zvočno ...), edina slika, ki pa to formo neposredno kaže, je logična slika. S tem je podan tudi odgovor na vprašanje, zakaj lahko slika ene forme (prostorska, npr. gramofonska plošča) upodobi dejanskost druge forme (zvočne, npr. melodija). To je možno ravno zato, ker imata oba dejstva isto logično formo, ki se posredno kaže in je hkrati zakrita z drugimi formami.

Logična slika pa neposredno kaže logično formo in *je v* nekem smislu identična z realnostjo v tem, da na koncu analize predmeti "sovpadejo" z imeni, ki jih zastopajo v smiselnem stavku. Wittgenstein logično sliko poimenuje misel oz. smiselni stavek. Celotna teorija stavka kot logične slike ima torej dva temelja izhodišča: *logično analizo in slikovno teorijo. Misel* pa ni, kakor pri Fregeju, neka abstraktna bitnost, ampak *je* smiselni stavek, ki ga opredeljujeta dve značilnosti, da je najprej dejstvo (stavčni znak) z določeno konfiguracijo svojih

predmetov (imen) in da je hkrati v upodabljajočem odnosu do sveta, točneje do "koščka" logičnega prostora:

> "Logična slika dejstev je misel. 'Mogoče si je zamisliti neko stanje stvari' pomeni: lahko si o njem ustvarimo neko sliko. Misel vsebuje možnost situacije, ki jo misli. Kar je mogoče misliti, *je* tudi možno. Znak, s katerim izražamo misel, imenujem stavčni znak. In stavek je stavčni znak v svojem projekcijskem odnosu do sveta. V stavku je misel lahko izražena tako, da predmetom misli ustrezajo elementi stavčnega znaka. Uporabljeni, mišljeni stavčni znak *je misel*. Misel je smiselni stavek." (LFT 3, 3.001, 3.02, 3.12, 3.2, 3.5, 4)

Menim, da je v teh tezah natančno podano razmerje med mislijo, stavkom in stavčnim znakom. *Stavčni znak je dejstvo, ki je čutno zaznavno. Če stoji v projekcijskem odnosu do sveta, je to dejstvo, stavčni znak, stavek. Če mu v logičnem prostoru kaj ustreza, je misel, smiselni stavek, če temu smiselnemu stavku ustreza nekaj* v *svetu, je ta (smiselni) stavek resničen*. Tako pravzaprav sploh ni nujno, da stavku ustreza kakšna dejstvo, da *je* smiseln, ampak je dovolj, če mu ustreza kakšna *možna* realnost, logično mesto, situacija v logičnem prostoru. Zato pravi Wittgenstein, da je stavek postavljen nekako poskusno. Najprej glede smisla, za katerega lahko eksaktno ugotovimo, ali ga stavek ima, in potem še glede resničnosti. Stavek je resničen, če tisto, kar prikazuje, obstaja. Toda v vsakem primeru je smisel stavka nekaj pozitivnega, *nekaj v možnosti* realnega. Kakor sem prikazal zgoraj, pa ta teorija smisla temelji na danosti elementarnih stavkov:

> "Najenostavnejši stavek, elementarni stavek, trdi obstoj nekega stanja stvari. Elementarni stavek sestoji iz imen. Je zveza, sklop imen. Očitno je, da moramo priti pri analizi stavkov do elementarnih stavkov, ki sestojijo iz imen v neposredni zvezi. Ime se nahaja v stavku samo v zvezi elementarnega stavka." (4.21, 4.22, 4.221)

Na podlagi tega Wittgenstein lahko postavi zelo enostavno teorijo o tem, kako so sestavljeni vsi stavki. Iz elementarnih stavkov lahko tvorimo sestave, ki prikazujejo situacije, ali pa stavke, ki opisujejo več možnih situacij hkrati ali pa tavtologije in kontradikcije. Vprašanje je, kateri od teh stavkov so smiselni, torej kateri se neposredno nanašajo na možno realnost V tezi 4.2 poda Wittgenstein eksaktno definicijo smisla stavka:

> "Smisel stavka je neko ujemanje in neujemanje z *možnostmi* obstoja in neobstoja stanj stvari." (poudarek je moj)

Menim, da elementarni stavki, ki stojijo v logičnem produktu prikazujejo situacije, torej hkratni obstoj in neobstoj stanj stvari.[8] Tak "sestavljen" stavek je smiseln. Logični vezniku, ki nastopajo v sestavljenih stavkih pa ne zastopajo nobenega predmeta, ampak zgolj kažejo formalne (logične lastnosti) sveta, "∧" kaže, da hkrati obstaja več entitet, "~" kaže, da entiteta ne obstaja, " " (prazen

[8] Zaradi enostavnosti tukaj govorim o konjunkciji, čeprav je operacija N indiferentna do tega.

znak pred stavkom) kaže, da entiteta obstaja:

> "Možnost stavka temelji na načelu zastopanja predmetov z znaki. Moja osnovna misel je, da 'logične konstante' ne zastopajo. Da se *logike* dejstev ne da zastopati." (4.0312)[9]

S pomočjo popolne disjunktivne normalne forme, ki ustreza Wittgensteinovemu pojmovanju logičnega prostora, bi lahko prikazali razliko med štirimi vrstami stavkov: elementarnimi stavki, ki so na meji sveta, smiselnimi stavki, ki prikazujejo določena (možna in realna ali možna in nerealna) dejstva, smiselnimi stavki, ki opisujejo več dejstev, eden od teh molekularnih stavkov tudi celoto dejstev – svet (ta stavek je ekvivalentni navedbi vseh elementarnih stavkov hkrati z navedbo, kateri stavki so resnični in kateri neresnični) ter tavtologijami in kontradikcijami, ki jim v svetu ne more ustrezati nič. Wittgenstein logični prostor ustreza kombinacijam možnosti resničnosti oziroma neresničnosti elementarnih stavkov v matriki.

Sedaj je treba še razložiti, kako je sestavljen elementarni stavek. Iz imen predmetov, ki so enostavna, v medsebojni relaciji. Iz katerih razlogov Wittgenstein trdi, da ime relacije ne more stati v elementarnem stavku. Iz istega razloga, ki zahteva tudi obstoj enostavnih predmetov (substance), zaradi zahteve po določnosti smisla. Če bi namreč relacijo, ki obstaja v elementarnem stavku poimenovali, torej, da bi rekli, da "dejstvo, da 'a' stoji v relaciji 'R' do 'b' (= kompleksni znak 'aRb') pomeni, da aRb", potem bi lahko načeloma prišli v neskončni regres, ker bi potem morali imenovati relacijo med "a" in "R" in med "R" in "b" in tako v neskončnost. Drugi razlog pa je po moje ontološki, saj so predmeti povezani z notranjimi relacijami, ki so vedno *že del* predmetov, zato bi poimenovanje relacije med predmeti impliciralo tudi njen morebitni neodvisni (platonski) obstoj. Zato pravi Wittgenstein v tezi 3.1432:

> Ne: "Kompleksni znak 'aRb' pove, da a stoji v odnosu R do b", ampak:
> To, *da* "a" stoji v nekem odnosu do "b", pove, *da* aRb.

Smisel elementarnega stavka je torej neko stanje stvari, v katerem so predmeti *v* določeni relaciji. To stanje stvari elementarni stavek upodobi s tem, da postavi v določeno relacijo svoje elemente, imena. In dejstvo, da so imena v relaciji, upodablja, da so v takšni relaciji predmeti, ki jih v stavku zastopajo imena. Toda ta relacija ne more biti imenovana, ker so predmeti v stanjih stvari med seboj povezani kot členi verige in jim njihova medsebojna relacija ni nekaj zunanjega.

To, da elementarni stavek relacijo predmetov v stanju stvari kaže, je razvidno tudi iz teze 3.1431, kajti v primeru, da bi se izražali tako, da bi smisle prikazovali z dejanskimi relacijami, teh relacij ne bi mogli imenovati, saj ne bi mogli najti predmeta, ki bi tem relacijam ustrezal. Če imamo npr. knjigo, ki jo položimo na mizo za takšne vrste stavčni znak, ne moremo najti nobenega realnega predmeta, ki bi ustrezal relaciji "... biti na ...", saj je knjiga na mizi tako, da sta knjiga in miza *neposredno v* medsebojni relaciji (kot knjiga in miza), med njima torej ne

[9] Jerman (Wittgenstein, 1976) na tem mestu prevaja *vertreten* z *nadomeščati*.

obstaja nobena realna stvar, ki bi ju povezovala.

Pravzaprav ti dve Wittgensteinovi tezi pojasnjujeta bistveno razlikovanje med stanji stvari, ki so najenostavnejši kompleksi, in enostavnimi predmeti. Ta razlika pa je izpeljana iz logične analize in zahteve po določnosti smisla in se kaže v elementarnem stavku, ki je najprej dejstvo (stavčni znak), ki je sicer enostavno (s svojo strukturo upodablja najmanjši možni kompleks – stanje stvari) glede na druge stavke, ni pa absolutno enostavno. Absolutno enostavna so samo prava imena, ki lahko nastopajo samo v kompleksnih (elementarnih) stavkih in zastopajo absolutno enostavne predmete, ki se lahko nahajajo samo v kompleksnih stanjih stvari:

> "Samo dejstva lahko izrazijo smisel, razred imen tega ne more. Bistvo stavčnega znaka postane zelo jasno, če si ga mislimo, namesto iz pisnih znakov, sestavljenega iz prostorskih predmetov (kot so mize, stoli, knjige). Potem vzajemni prostorski položaj teh reči izraža smisel stavka." (3.142, 3.1431)

Takšen odnos je Wittgenstein tudi narisal v *Dnevnikih*, 25. septembra 1914:

| aRb | ; | a b | ; p = aRb Def

V tem primeru R ne označuje nobene realne relacije, ki bi bila *med* predmeti sveta, ampak s tem, ko v relacijo postavlja imeni "a" in "b", prikazuje, da sta v neki relaciji tudi predmeta, ki ju ti imeni zastopata. Da bi pokazal to, je Wittgenstein med drugima dvema črticama izpustil znak "R". Še bolj natančno pa to situacijo preslikovanja prikazuje *zaris* iz Dnevnikov dva dni prej:

a R b a σ c , b σ d
| |
c S d

S tem, da sta v stavku imena "a" in "b" postavljena v relacijo "R", ki pa ničesar ne denotira niti ne referira, ampak kaže logično formo tega stavka – R je le indeks, ki razlikuje to relacijo od neke druge relacije in nima nobene vsebine -, stavek upodablja stanje stvari (možno elementarno dejstvo), da sta predmeta c in d v relaciji R izomorfni S, če in samo če sta imeni *a* in *b v* notranji relaciji σ (*relacija* upodabljanja) – ki spet nima nobene vsebine razen te, da kot nevidna tipalka pripenja imena na predmete – do svojih predmetov *c* in *d* in tvorita jezikovno relacijo med njima R, tako da ima stavek aRb isto formo (v našem primeru *Fx)* kot stanje stvari cSd. Soames (2003: 216) to Wittgensteinovo stališče posploši na sledeči način:

> "Ko Wittgenstein pravi, da imata nek atomarni stavek in možno atomarno dejstvo, ki ga reprezentira, skupno neko logično formo, je vse, kar meni, mislim, da je ravno tako, kakor je to možno stanje stvari neka kombinacija, v kateri predmeti stojijo v neki določeni relaciji R_p, tudi atomarni stavek neka kombinacija, v kateri imena stojijo v neki določeni relaciji R_i in sprejeta je neka jezikovna konvencija, v skladu s katero to, da

> postavimo imena v relacijo R_i, reprezentira imenovane predmete tako, kakor da so v tem možnem dejstvu drug do drugega v relaciji R_p."

5. Sklep: uresničenje kot uprimerjanje forme stavka

Sedaj lahko poskusimo razumeti teorijo smisla in resnice, ki jo je Wittgenstein podal v *Traktatu*. Najprej bomo to naredili za elementarni stavek, potem pa še za kompleksni stavek, ki opisuje možno situacijo. Imejmo, na primer, elementarni stavek oblike R_ixy, to formo pa "napolnimo" z imenoma *a* in *b*, tako da dobimo stavek R_iab. Kaj ta stavek pove? Ta stavek, bi rekel Wittgenstein, pove isto kot $(\exists x)(\exists y)(a = x \wedge b = y \wedge R_pxy)$.[10] In če hočemo vzpostaviti teorijo resnice za stavek, potem se mora glasiti "Stavek ... je resničen, čče ...". Stavek pa je v *Traktatu* vedno interpretirani stavčni znak. Zato, ko rečemo "Stavek 's'je resničen, čče ...", pravzaprav povemo "Stavčni znak '*s*', ki pravi *p*, je resničen, čče ...". Resničnost in neresničnost lahko pripišemo samo interpretiranemu stavčnemu znaku, tistemu stavčnemu znaku, ki je postavljen v projekcijski odnos do sveta, ki torej poskuša biti o svetu. In če k povedanemu dodamo še razumevanje sheme iz *Dnevnikov*, ki sem jo navedel zgoraj, se bo leva stran definicije resničnosti elementarnega stavka glasila:

(TP) Stavčni znak R_iab, ki pravi, da $(\exists x)(\exists y)(a = x \wedge b = y \wedge R_pxy)$, je resničen ...

Nadalje, da bi nek stavčni znak v svojem projekcijskem odnosu do sveta (stavek) lahko bil resničen, mora biti najprej smiseln. Elementarni stavek pa je smiseln natanko takrat, če je možno, da je tako, kakor pravi, *in* če je možno, da ni tako, kakor pravi, tj., ko je kontingenten. Torej:

(TS) Stavčni znak R_iab, ki pravi, da $(\exists x)(\exists y)(a = x \wedge b = y \wedge R_pxy)$, je smiseln, čče $\Diamond(\exists x)(\exists y)(a = x \wedge b = y \wedge R_pxy) \wedge \Diamond\sim(\exists x)(\exists y)(a = x \wedge b = y \wedge R_pxy)$.

Šele ko so dani taki kontingentni (elementarni) stavki – $\Diamond p \wedge \Diamond\sim p$ izraža kontingentnost takšnega stavka katerih vsebino poznamo, ko torej vemo, pod katerimi pogoji so resnični in pod katerimi neresnični, lahko odločamo o njihovi resničnosti – obstoju njihove vsebine – in njihovi neresničnosti – neobstoju njihove vsebine. Za elementarne stavke poda *Traktat* naslednji odgovor:

> "Če je elementarni stavek resničen, potem stanje stvari obstaja; če je elementarni stavek neresničen, potem stanje stvari ne obstaja." (4.25)

In če se vprašamo, kaj pomeni, da stanje stvari obstaja, je odgovor na dlani: stanje stvari obstaja natanko takrat, ko *obstajajo* predmeti, ki so v takšnih medsebojnih relacijah, kakršne nakazuje *forma* elementarnega stavka, ki naj bi upodobil to stanje stvari. Ta forma stanja stvari je torej, kakor pravi Wittgenstein, v elementarnem stavku že vsebovana. In kdaj je elementarni stavek neresničen. Natanko takrat, ko *ne obstajajo* predmeti, ki bi lahko bili v takšni konfiguraciji, kakršno jim pripisuje forma elementarnega stavka. Zato se pravilna traktatska definicija resničnosti za elementarni stavek, na primer oblike R_iab, glasi:

[10] "To izginotje navideznih logičnih konstant se zgodi tudi tedaj, ko '~(∃x).~fx' pove isto kot '(x).fx' ali '(∃x).fx.x=a' isto kot 'fa'." (5.441)

(TR_1) Stavčni znak $R_i ab$, ki pravi, da $(\exists x)(\exists y)(a = x \wedge b = y \wedge R_p xy)$, je resničen, čče $[\Diamond(\exists x)(\exists y)(a = x \wedge b = y \wedge R_p xy) \wedge \Diamond\sim(\exists x)(\exists y)(a = x \wedge b = y \wedge R_p xy)] \wedge (\exists x)(\exists y)(a = x \wedge b = y \wedge R_p xy)$.[11]

Če za $R_i ab$ vzamemo "elementarni" stavek "Palica je nasajena na krtačo" iz našega primera z metlo, bi pogoje njegove resničnosti lahko opredelili takole: Stavčni znak "Palica je nasajena na krtačo", ki pravi, da je palica nasajena na krtačo, je resničen, če in samo če je smiseln in je palica nasajena na krtačo. Namesto tega, da rečemo, da je palica nasajena na krtačo, bi lahko bolj natančno rekli, da obstaja neka stvar, ki jo *imenujemo* palica, in obstaja neka stvar, ki jo *imenujemo* krtača, in prva stvar je nasajena na drugo.

To je traktatska oblika *minimalistične* opredelitve resnice, ki se glasi:

(M) Stavek *s* je resničen, čče *s* pravi, da *p*, in *p*.

In če vemo, da stanje stvari obstaja natanko takrat, ko obstajajo predmeti, ki so tako in tako povezani med seboj, tako da lahko, na primer, naredimo ekvivalenco $(\exists x)(\exists y)(a = x \wedge b = y \wedge R_p xy) \equiv (\exists p)p$, potem lahko v splošnem pišemo:

(TR_2) Stavčni znak *s*, ki pravi, da $(\exists p)p$, je resničen, čče $[\Diamond(\exists p)p \wedge \Diamond\sim(\exists p)p] \wedge (\exists p)p$.

Oziroma še enostavneje, če vemo, da *p* izraža *obstoj* nekega stanja stvari:

(TR_3) Stavčni znak *s*, ki pravi, da *p*, je resničen, čče *s* je smiseln (kontingenten) in *p*.

S shemo (TR) sem, mislim, zaobjel definicijo resnice, ki jo Wittgenstein v *Traktatu* natančno izrazi na naslednji način:

> "Slika se ujema ali ne ujema z realnostjo; je pravilna ali napačna, resnična ali neresnična. S pomočjo forme upodabljanja slika prikazuje, kar prikazuje, neodvisno od svoje resničnosti ali neresničnosti. To, kar slika prikazuje, je njen smisel. *Njena resničnost ali neresničnost je* v *ujemanju ali neujemanju njenega smisla z realnostjo*. Da bi spoznali, ali je slika resnična ali neresnična, jo moramo primerjati z realnostjo. Iz slike same ni mogoče spoznati, ali je resnična ali neresnična. Ni nobene *a priori* resnične slike." (2.21-2.225, poudarek teze 2.22 je moj)

Tu se zopet izkaže dvostopenjskost traktatske teorije resnice. Tako lahko rečemo, da je resničen tisti stavek, katerega forma je tudi dejansko uprimerjena. Resničnost stavka je zagotovljena z obstojem predmetov, ki so v takšni medsebojni relaciji, ki jim jo predpisuje stavek. Tu se tudi pokaže, da tavtologija ne more biti resnična oziroma, kot pravi Wittgenstein, ni slika realnosti, zakaj čeprav je tako, kot pravi, ne izpolnjuje prvega od navedenih pogojev: da bi bilo možno, da ni tako, kot pravi.

Definirajmo še neresničnost nekega elementarnega stavka oblike $R_i xy$:

(TN_1) Stavčni znak $R_i ab$, ki pravi, da $(\exists x)(\exists y)(a = x \wedge b = y \wedge R_p xy)$, je neresničen, čče

[11] Pri tem znak "=" ponazarja navpično črtico iz sheme, ki sem jo zgoraj povzel iz Wittgensteinovih medvojnih *Dnevnikov*. Ta navpična črtica pa je *relacija* upodabljanja, pravzaprav nevidno tipalo, s katerim stavek preko svojih imen sega do realnosti. Črka "*R*" v shemi pa ponazarja, da imata stavek in tisto stanje stvari, ki ga upodablja, *isto* logično formo – stavkovo *formo* upodabljanja

$[\Diamond(\exists x)(\exists y)(a = x \wedge b = y \wedge R_p xy) \wedge \Diamond\sim(\exists x)(\exists y)(a = x \wedge b = y \wedge R_p xy)] \supset (x)(y)$ $[(a = x \wedge b = y) \supset \sim R_p xy)$.

To se pravi, da nek elementaren stavek ni resničen (je neresničen), če in samo če velja, da če bi bilo možno, da je tako, kakor pravi (in bi bilo možno, da ni tako, kot pravi), potem v realnosti ne bi našli nobenih predmetov, ki bi bili v takšni formi, kakršno jim pripisuje stavek. Če se vrnemo na primer z metlo, stavčni znak "Palica je nasajena na krtačo", ki pravi, da je palica nasajena na krtačo, ni resničen, ko velja, da – čeprav je smiseln – če katerakoli predmeta v svetu imenujemo "palica" in "krtača", nobeden od njiju ne bo v takšni relaciji, da bo prvi nasajen na drugega.

Za molekularne stavke bo definicija resnice podobna, če le vemo, da trdijo obstoj in neobstoj stanj stvari. Bo takšna kot za elementarne stavke, samo da bom zamenjal male črke z velikimi:

(TR_4) Stavčni znak *S*, ki pravi, da $(\exists P)P$, je resničen, čče $[\Diamond(\exists P)P \wedge \Diamond\sim(\exists P)P] \wedge (\exists P)P$.

Če trdimo obstoj neke situacije, potem pravzaprav trdimo, da obstajajo in ne obstajajo sestavine te situacije – stanja stvari. Jasno pa je tudi, da neko kompleksno situacijo opredeljuje tudi to, kar bi lahko bilo njen del, pa ni. Torej – če je, na primer, $(\exists P)P \equiv (\exists p)p \wedge (\exists q)q \wedge \sim(\exists r)r$ – je resničnost molekularnega stavka odvisna od tega, ali dejansko obstajajo zatrjena in dejansko ne obstajajo zanikana stanja stvari:

(TR_4) Stavčni znak *S*, ki pravi, da $(\exists p)p \wedge (\exists q)q \wedge \sim(\exists r)r$, je resničen, čče $\{\Diamond[(\exists p)p \wedge (\exists q)q \wedge \sim(\exists r)r] \wedge \Diamond\sim[(\exists p)p \wedge (\exists q)q \wedge \sim(\exists r)r]\} \wedge [(\exists p)p \wedge (\exists q)q \wedge \sim(\exists r)r]$.

Še enkrat pa moram poudariti, da obstoj stanja stvari ne pomeni *nič* drugega kot obstoj predmetov v določeni konfiguraciji. Če se spet vrnem k metli (tokrat spet v kotu), bi lahko *p* iz zgornje sheme razumeli kot "Palica je v kotu", *q* kot "Krtača je v kotu" in *r* kot "Palica je nasajena na krtačo". Jasno je, da bo molekularni stavek "Palica *je v* kotu in krtača je v kotu in palica ni nasajena na krtačo" resničen natanko v primeru, ko bo sicer v kotu nekaj, kar imenujemo "palica", in hkrati nekaj, kar imenujemo "krtača", vendar tisto, kar imenujemo "palica", ne bo nasajeno na tisto, kar imenujemo "krtača".

Na koncu se izkaže, da je Wittgenstein v *Traktatu* upošteval tako korespondenčni kot redundančni vidik resnice, ker je omejil korespondenco v strogem smislu na smisel stavka, ki *je* to, kar stavek prikazuje neodvisno od svoje resničnosti oziroma neresničnosti. Korespondenca z nečim *je* torej *samo* nujni pogoj resničnosti stavka, njegovo resničnost pa zagotavlja šele korespondenca z nečim *aktualnim*. Ker pa *vsak smiselni* stavek vsebuje tudi trditev, da (dejansko) je tako, kakor pravi – *z nečim je tako in tako*, kar Wittgenstein opredeljuje kot splošno obliko (vsakega!) stavka je pripisovanje resničnosti stavku bodisi *redundantno*, če je stavek resničen, saj že stavek sam – ne da bi mu eksplicitno pripisali vrednost resnično – trdi ravno to, kar se primeri, bodisi, v primeru, da *je* stavek neresničen, *neuspešno*, saj neresnični stavek trdi nekaj, kar *je sicer* možno, vendar pa je dejansko nasprotno od zatrjenega – namreč, da *ni* tako (in tako).

Neka bolj splošna definicija resnice in neresnice elementarnih stavkov o empirični realnosti bi se – s parafraziranjem na začetku omenjenega Devitta – glasila tako, da so empirični stavki (a) resnični oziroma (b) neresnični zaradi:

(1) svoje strukture, ki ima isto logično formo kot struktura realnosti;

(2) (a) *prisotnosti* referencialnih relacij med njihovimi deli in deli realnosti (tipala imen najdejo svoj predmet, ker taki predmeti, s katerimi je tako, kot stavek pravi, obstajajo),

(b) *odsotnosti* referencialnih relacij med njihovimi deli in deli realnosti (tipala imen ne najdejo svojega predmeta, ker taki predmeti, da bi bilo 2 njimi tako, kot stavek pravi, ne obstajajo);

(3) objektivne in od mišljenja neodvisne narave (forme) te realnosti.[12]

PICTURE AND TRUTH

The paper concerns Wittgenstein's account of the concept "to be true" from his *Tractatus Logico-Philosophicus*. The question is, whether Wittgenstein in *Tractatus* advocates a correspondence account of truth or, in the some woy os Frank Romsey did, a redundancy account of truth (it seems that in *Philosophical Investigation* he accepts redundancy) and restricts correspondence to so called "picture theory of meaning".

Keywords: truth, correspondence, redundancy, meaning, Wittgenstein.

Literatura

Anscombe, G. E. M. (1966). "Mr. Copi on Objects, Properties and Relations in the 'Tractatus'". V Beard, R. W., Copi, I. M. (ur.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, London: Routledge & Kegan Paul.

Anscombe, G. E. M. (1971). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Beard, R. W., Copi, I. M. (ur.) (1966). *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul.

Bradley, R. (1989). "Possibility and Combinatorialism: Wittgenstein versus Armstrong". *Canadian Journal of Philosophy*, 19, 1, str. 15-41.

Bradley, R. (1992). *The Nature of All Being, A Study of Wittgenstein's Modal Atomism*. Oxford: Oxford University Press.

[12] Članek *je* razširjen prispevek s simpozija *Slovenskega filozofskega društva* (Ljubljana, 10. februarja 2005) ob knjigi Andreja Uleta *Dosegljivost resnice*, Ljubljana: ZIFF, 2004. •

Cerkovnik, B. (1993). *Razvitje ontološke problematike Wittgensteinovega Logično filozofskega traktata*. Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo: diplomsko delo.

Cerkovnik, B. (1997). "Predmet kot bivajoče v dejstvih sveta". *Analiza*, 1, str. 109-126.

Cerkovnik, B. (1998). "Andrej Ule: Operationen und Regeln bei Wittgenstein – Vom logischen Raum zum Regelraum". *Analiza*, 2-3, str. 176-180.

Cerkovnik, B. (1999[1]). "The Way How Sentence Represents as a Picture". V *ECAP* (3), *Abstracts of Contributed Papers*, str. 37-39.

Cerkovnik, B. (1999[2]). "Wittgenstein's Operation *N* and Quantification". V Meixner, U. & Simons, P. (ur.), *Metaphysics in the Post-Metaphysical Age, Paper of 22-ts International Wittgenstein Symposium*, August 15-21, Kichberg am Wechsel, vol. VII/1, str. 133-140.

Copi, I. M. (1966). "Objects, Properties and Relations in the 'Tractatus'". V Beard, R. W., Copi, I. M. (ur.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, London: Routledge & Kegan Paul.

Devitt, M. (1989). "Kaj je resnica?" *Nova revija*, 81-82, str. 223-228.

Devitt, M. (1997). *Realism and Truth*. Druga izdaja z dodatkom. Princeton: Princeton University Press.

Evans, E. (1966[1]). "About 'aRb'". V Beard, R. W., Copi, I. M. (ur.), *Essay on Wittgenstein's Tractatus*, London: Routledge & Kegan Paul.

Evans, E. (1966[2]). "'Tractatus' 3.1432". V Beard, R. W., Copi, I. M. (ur.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, London: Routledge & Kegan Paul.

Fogelin, R. J. (1982). "Wittgenstein's Operator *N*". *Analysis*, 42, str. 124- 127.

Fogelin, R. J. (1987). *Wittgenstein* (druga izdaja). London & New York: Routledge.

Frege, G. (2001). "Pismo Husserlu". V *Osnove aritmetike in drugi spisi*, Ljubljana: Krtina.

Geach, P. T. (1981). "Wittgenstein's Operator *N*". *Analysis*, 41, str. 168- 171.

Geach, P. T. (1982). "More on Wittgenstein's Operator *N*". *Analysis*, 42, str. 127-128.

Hempel, C. G. (1998). "O teoriji resnice logičnih pozitivistov". *Analiza*, 2/3, str. 66-74.

Ishiguro, H. (1989). "Die Beziehung zwischen Welt und Sprache: Bemerkungen im Ausgang von Wittgensteins Tractatus". *Grazer Philosophische Studien*, 33/34, str. 49-64.

Jerman, F. (1976). "Beležke ob Wittgensteinovem Traktatu". V Wittgenstein, L., *Logično filozofski traktat*, Ljubljana: Mladinska knjiga.

Kenny, A. (1974). *Wittgenstein*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Keyt D. (1966). "Wittgenstein's Notion of an Object". V Beard, R. W., Copi, I. M. (ur.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, London: Routledge & Kegan Paul.

Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell.

Malcolm N. (1989). "Sprache und Gegenstände". V *Texte zum Tractatus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

McGuinness B. F. (1966). "Pictures and Form in Wittgenstein's 'Tractatus'". V Beard, R. W., Copi, I. M. (ur.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, London: Routledge & Kegan Paul.

Moore W. (1966). "Structure in Sentence and in Fact". V Beard, R. W., Copi, I. M. (ur.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, London: Routledge & Kegan Paul.

Ramsey, F. P. (1966). "Review of 'Tractatus'". V Beard, R. W., Copi, I. M. (ur.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, London: Routledge & Kegan Paul.

Russell, B. (1979). *Filozofija logičnega atomizma*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Russell, B. (1987). "O denotaciji". *Problemi, razprave*, 2, str. 99-107.

Russell, B. (1996). "Descriptions". V Martinich A. P. (ur.), *The Philosophy of Language*, Oxford: Oxford University Press.

Schlick, M. (1998). "Preobrat filozofije". *Analiza*, 2-3, str. 61-65.

Simons P. M. (1989). "Das alte Problem von Komplex und Tatsache". V *Texte zum Tractatus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sluga, H. & Stern, D. G. (ur.) (1996). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press.

Soames, S. (1983). "Generality, Truth Functions, and Expressive Capacity in the Tractatus". *The Philosophical Review*, 4 (XCII), str. 573-589.

Soames, S. (2003). *Philosophical Analysis in the Twentieth Century, Volume I, The Dawn of Analysis*. Princeton in Oxford: Princeton University Press.

Ule, A. (1982). *Osnovna filozofska vprašanja sodobne logike*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Ule, A. (1990). *Filozofija Ludwiga Wittgensteina (Od Traktata do Filozofskih raziskav)*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Ule, A. (1991). "Der Begriff der Operation im Tractatus und die allgemeine Form der Wahrheitsfunktionen". *Acta Analytica*, 7, str. 135-147.

Ule, A (1997). *Operation und Regeln bei Wittgenstein (Vom logischen Raum zum Regelraum)*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Varga von Kibéd, M. (1993). "Variablen im Tractatus". *Erkenntnis*, 39, str. 79-100.

Wittgenstein, L (1922). *Tractatus logico-philosophicus*. Prevedel C. K. Ogden. London: Routledge. (LFT, *Traktat)*

Wittgenstein, L. (1974). *Tractatus logico-philosophicus*. Prevedla Pears in McGuinness. London: Routledge. (LFT, *Traktat)*

Wittgenstein, L (1976). *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga. (LFT, *Traktat)*

Wittgenstein, L. (1990). *Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914- 1916, Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (LFT, *Traktat*; NB, *Dnevniki*; Pl, *Filozofske raziskave, Raziskave)*

Wittgenstein, L (1997). "Nekaj pripomb k logični formi". *Analiza*, 2, str. 87-92.

Wittgenstein, L (1998). *Logisch-philosophische Abhandlung (Tractatus logico-philosophicus)*. Kritische Edition. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (LFT, *Traktat)*

Navodilo avtorjem

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

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

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

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

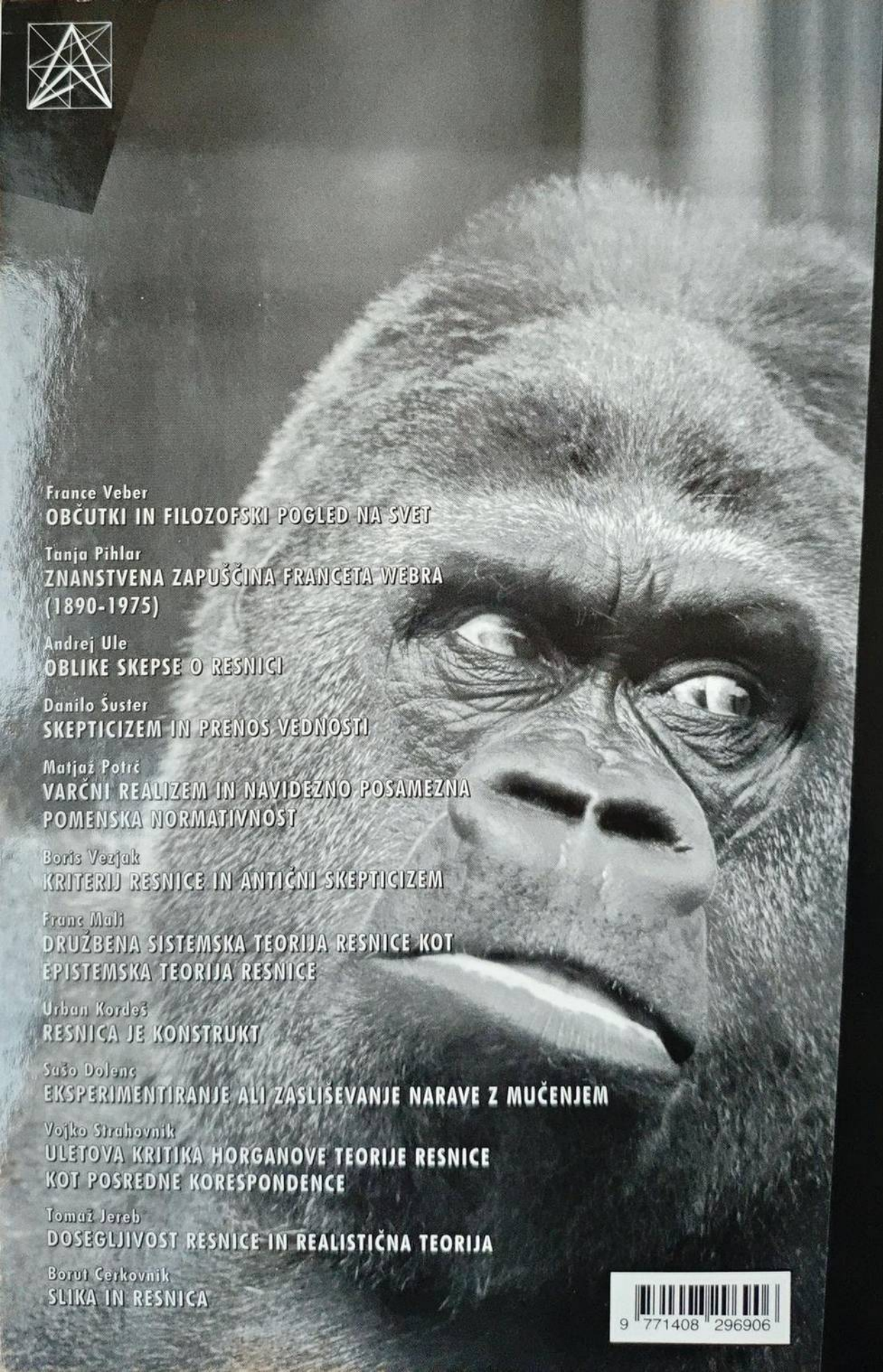
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

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

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

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

Poleg izpisa teksta priložite tudi tekst na 3.5” disketi. Tekst naj bo napisan na IBM združljivem računalniku v urejevalniku besedil Word ali WordPerfect, po možnosti v okolju Windows 95. Poleg datoteke, ki je bila shranjena v Word ali WordPerfect formatu, shranite isto datoteko še v ASCII formatu. Poskrbite, da se bosta besedili na disketi in izpisu natančno ujemali. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.



vsebina:

France Veber
OBČUTKI IN FILOZOFSKI POGLED NA SVET

Tanja Pihlar
ZNANSTVENA ZAPUŠČINA FRANCETA WEBRA (1890-1975)

Andrej Ule
OBLIKE SKEPSE O RESNICI

Danilo Šuster
SKEPTICIZEM IN PRENOS VEDNOSTI

Matjaž Potrč
VARČNI REALIZEM IN NAVIDEZNO POSAMEZNA POMENSKA NORMATIVNOST

Boris Vezjak
KRITERIJ RESNICE IN ANTIČNI SKEPTICIZEM

Franc Mali
DRUŽBENA SISTEMSKA TEORIJA RESNICE KOT EPISTEMSKA TEORIJA RESNICE

Urban Kordeš
RESNICA JE KONSTRUKT

Sašo Dolenc
EKSPERIMENTIRANJE ALI ZASLIŠEVANJE NARAVE Z MUČENJEM

Vojko Strahovnik
ULETOVA KRITIKA HORGANOVE TEORIJE RESNICE KOT POSREDNE KORESPONDENCE

Tomaž Jereb
DOSEGLJIVOST RESNICE IN REALISTIČNA TEORIJA

Borut Čerkovnik
SLIKA IN RESNICA

9 771408 296906