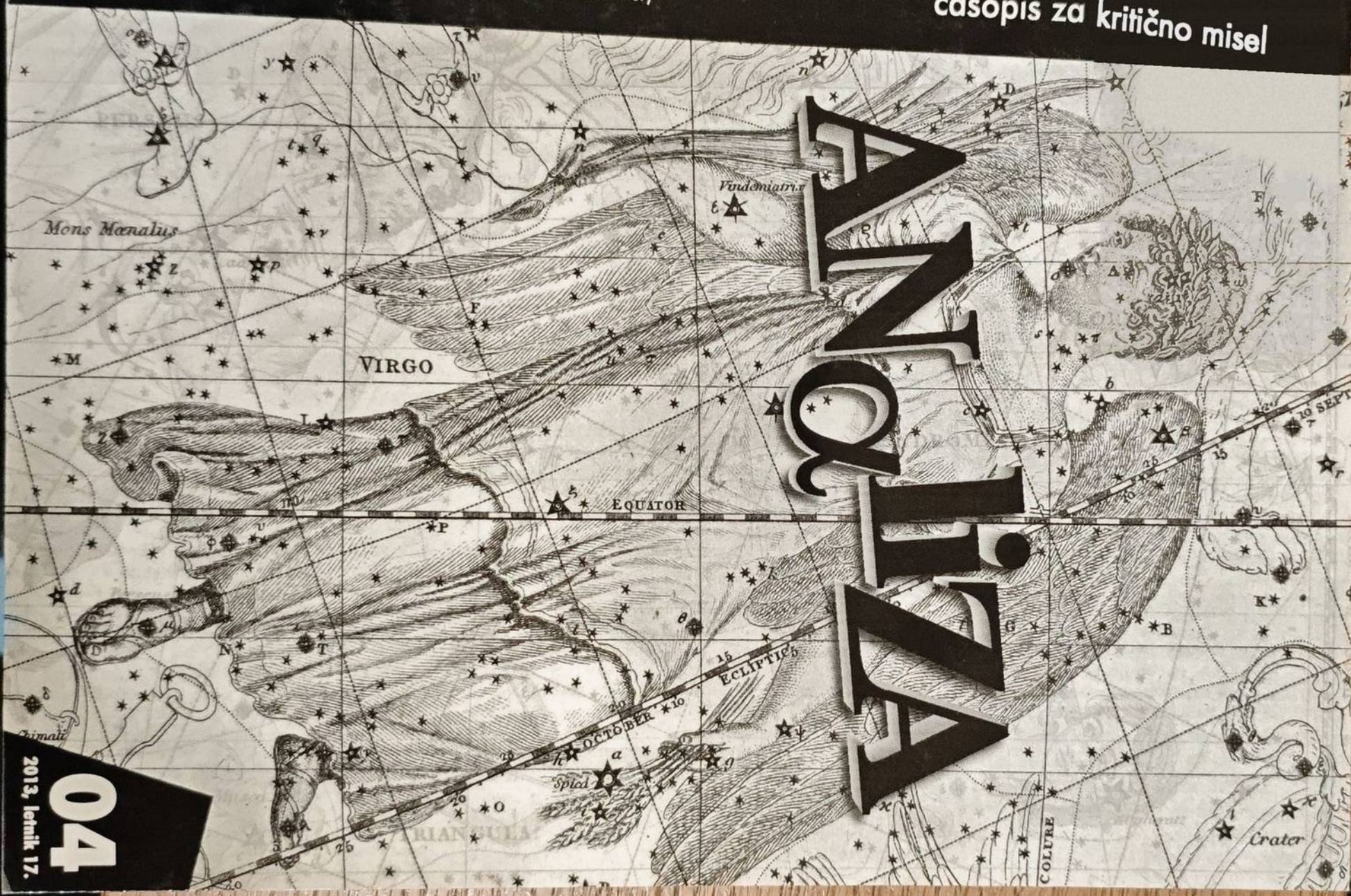
Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti (www.daf-drustvo.si)

časopis za kritično misel



ANALIZA

04
2013, letnik 17.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 04, leto XVII., december 2013

Izdajatelj in založnik: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, www.dafz.si/analiza, e-naslov: analiza@uni-lj.si

Naročila sprejema založba preko spletne strani ali na zgornji naslov. Na leto izidejo štiri številke Analize. Cena številke v prosti prodaji je 6,00 EUR, za naročnike 4,00 EUR oz. letna naročnina 12,00 EUR (z vključenim DDV).

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: Borut Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Tisk: Grafični studio OK, Lavtarjeva ulica 7d, 2000 Maribor

Naklada: 200 izvodov

Revija izhaja z denarno pomočjo Javne agencije za knjigo Republike Slovenije.

Revija ANαliZA je indeksirana v The Philosopher's Index.

ISSN 1408-2969

KAZALO

KANT IN PIKTORESKNO

Božidar Kante
LEIBNIZ IN KANT O POPOLNOSTI IN POJEM PIKTORESKNEGA PRI KANTU.....5

KOZMOLOŠKI ARGUMENT

Blaž Cotman
CRAIGOV KALĀM KOZMOLOŠKI ARGUMENT ZA OBSTOJ BOGA STVARNIKA – POSKUS KRITIČNE ANALIZE.....27

TEORIJA METAFORE

Borut Trpin
»SREČA […] NA TEHTNICI«: KOGNITIVNA ANALIZA RAVNOTEŽNOSTNIH METAFOR V SHAKESPEAROVEM RIHARDU II.....51

Mark Johnson & George Lakoff
ZAKAJ KOGNITIVNO JEZIKOSLOVJE ZAHTEVA UTELEŠENI REALIZEM?.....73

JEZIKOSLOVJE: EMPIRIZEM ALI RACIONALIZEM

Varja Štrajn
RACIONALIZEM KOT TEMELJ GRAMATIČNE RAZLAGE JEZIKA.....95

FILOZOFIJA MATEMATIKE

Paul Benacerraf
MATEMATIČNA RESNICA.....115

FREGE IN FILOZOFSKA ANALIZA

Borut Cerkovnik
FREGE IN FILOZOFSKA ANALIZA.....133



Kant in piktoreskno

Božidar Kante
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

LEIBNIZ IN KANT O POPOLNOSTI IN POJEM PIKTORESKNEGA PRI KANTU

Bog je po Leibnizevem pojmovanju najbolj racionalno bitje in delovalec, njegova izbira pa razloži naključen značaj sveta: ta svet je tak zaradi božje izbire, Bog pa ga je izbral zato, ker je to najboljši od vseh možnih svetov. To je najboljši od vseh možnih svetov zato, ker zajema največjo možno stopnjo bitja (realnosti) in kaže harmonijo (enotnost) največje mnogoterosti (različnosti). Vse to so značilnosti popolnosti. Popolnost je pojem, okrog katerega se vrti racionalistična slika sveta.

Kant dela vse, da bi spodkopal ta racionalistični pojem v etiki in, še posebej, v estetiki. Ena nit tega prizadevanja je vtkana v njegove premisleke in argumentacije o naravni in umetniški lepoti. V teh premislekih se popolnost umika pojmu smotrnosti, ki ga ne gre zamenjevati s prvim. Vloga smotrnosti v Kantovi estetiki ni konstitutivna, temveč zgolj regulativna, to je, »lepe umetnosti morajo biti *videti* kot narava, tudi če se zavedamo, da so umetnosti«. V umetniškem vrtnarstvu ne rabimo pojmov objektov in njihovih ciljev ali smotrov (kot, na primer, v arhitekturi) kot pogojev njihove ureditve, temveč moramo gledati nanje, *kot da* so urejeni v skladu z nekim smotrom ali intenco. Vrtovi naj bi bili področja nepravilnosti, norosti, kaosa, ruševin in muh. Vrtovi so tu »samo zato, da bi jih gledali, da bi kratkočasili upodobitveno moč v svobodni igri z idejami in brez posebnega smotra zaposlovali estetsko razsodno moč«. Gledanje vrtov nam ponuja priložnost prakticiranja svobodne igre naših spoznavnih možnosti, upodobitvene moči in razuma. Nov bojni klic je svoboda in od tu do znanega Schillerjevega rekla »da je lepota svoboda v pojavu« je zgolj majhen korak.

Poanta kantovskega pogleda na umetniške vrtove ni zgolj, da so piktoreskni (da gledamo nanje v okviru slike ali slikarstva), temveč da so dobesedno slike. Pojem

piktoresknega je tako pripeljan do svoje skrajnosti: narava (umetniški vrtovi) *so* slike. To je eden od razlogov, zakaj se Kant skrbno izogiba rabi izraza »piktoreskno«: ni nikakršne potrebe po njegovi rabi.

Ključne besede: popolnost, Leibniz, Kant, piktoreskno.

Leibniz kot stari oče estetike in popolnost kot forma racionalnega reda

Pred kratkim je F. Beiser (Beiser, 2009) drzno in presenetljivo predlagal, da je Leibniz stari oče estetike. Njegov argument v prid tega predloga je dobro podprt in prepričljiv kljub dejstvu, da Leibniz ni eksplicitno napisal ničesar, kar bi lahko uvrstili pod ime estetike, in je temu predmetu posvetil le malo pozornosti. Dejansko je pokazal šibko zanimanje za težave estetike in ni imel nikakršne izdelane teorije okusa. Vendar je bil Leibniz tisti, ki je izoblikoval velik del izrazoslovja, psihološke in epistemološke zadeve, ki so v temelju Wolffove in še posebej Baumgartnerjeve estetike ter estetike estetskega racionalizma na sploh. Po Beiserjevem mnenju je celotna tradicija estetskega racionalizma pred Kantom, pošteno rečeno, zagrajena na Leibnizevih temeljih. Čeprav v Leibnizevih delih ne moremo najti nobene eksplicitne estetske teorije, pa imajo estetski pojmi v njegovi filozofiji kot celoti pomembno vlogo: estetska sestavina ima dejansko odločilno vlogo pri izgradnji Leibnizeve filozofije. Obstaja globoka estetska nit v Leibnizevi filozofiji.

Leibniz opredeli osrednji pojem svoje metafizike, to je pojem substance, v okviru žive sile [*Vis viva, Kraft*], ki jo identificira z zmožnostjo poenotiti mnogoterost, z ustvarjanjem enotnosti med raznolikostjo. Enotnost med raznolikostjo je red ali harmonija, ki je struktura same lepote. Torej se sama živa sila kaže kot lepota, tako da je lepota mera moči substance. Večja kot je moč substance, večja je lepota.

»Dalje, glede vse sile, to je, večja kot je, bolj se pri tem kaže, da mnogo izhaja iz enega in da je mnogo v enem, tako da eno vodi mnoge stvari in predstavlja v sebi. Enotnost v mnogoterosti ni torej nič drugega kot skladnost … red, ki izhaja iz tega in iz katerega se izoblikuje vsa lepota« (Gerhardt, 1890: 87).

Etika je drugo področje, kjer lahko naletimo na estetsko sestavino Leibnizeve filozofije. Leibniz razume najvišje dobro v bistveno estetskem okvirju. Zanj je najvišje dobro sreča ali spokojnost, ki sestoji iz nenehnega zadovoljstva. Zadovoljstvo oziroma užitek, dokazuje Leibniz, izvira iz zaznavanja popolnosti, tako da večja kot je popolnost, večje je zadovoljstvo. Toda zadovoljstvo, ki nastaja iz zaznavanja popolnosti, ni za Leibniza nič manj kot sama lepota. Leibniz torej dojema vsakršno zadovoljstvo, osnovno sestavino sreče, kot estetski pojav. Celo čutno ali fizično zadovoljstvo, dokazuje Leibniz, je estetsko, ker izvira iz zaznavanja popolnosti, čeprav se te popolnosti same v celoti ne zavedamo.

Lepota ima pomembno vlogo tudi v Leibnizevi teodiceji. Teodiceja je po Leibnizu poskus upravičenja, kako se Bog obnaša do človeka, to je poskus razložiti, zakaj Bog dopušča eksistenco zla v univerzumu. Leibniz poskuša razložiti, da zlo v svetu ne oporeka dobroti Boga in da je svet – kljub njegovim mnogim zlem – najboljši od vseh možnih svetov. Z drugimi besedami, ni združljivo z božjo dobroto, da bi Bog ustvaril manj kot popoln univerzum.

»Toda ko je Leibniz razglasil, da je ta svet najboljši od vseh možnih svetov, bi lahko tudi dodal, da je tudi najlepši. Da bi iz najboljšega možnega sveta naredili najlepši svet, moramo zgolj poglobljeno razmisliti o njegovih popolnostih, kajti lepota je zadovoljstvo, ki izvira iz globokega premisleka popolnosti. Zato je vloga lepote v Leibnizevi teodiceji jasna: potrjuje eksistenco božje popolnosti v univerzumu. Kadarkoli vidimo lepoto, prepoznamo, da je nekaj popolno; ko pa to vidimo kot popolno, potrjujemo modrost in dobroto njegovega stvarnika. Tako smo skozi lepoto deležni zadovoljstva v božjem stvarstvu, ki nas pripravi, da sprejmemo božja pota« (Beiser, 2009: 33).

Enotnost v različnosti kaže lepoto harmonije; vendar največja lepota vznikne iz različnosti, čigar prvine niso zgolj različne, temveč celo v protislovju druga z drugo. Tako kot največja lepota izvira iz poenotenja največjega možnega neskladja, tudi popolnost kozmosa vznikne iz zla samega protislovja. Zato je zlo bistveno dejstvo eksistence, tako nujno za popolnost kozmosa, kot je neskladje za lepoto.[1]

Leibnizeva definicija lepote v njegovem delu »Prvine naravnega zakona« (1670-– 1671) opredeljuje lepoto v okviru ugajanja: »Lepe stvari iščemo zato, ker so ugajajoče, kajti jaz opredeljujem lepoto kot tisto, katere kontemplacija, ugaja« (Loemker, 1969: 137). Na osnovi te definicije lahko mislimo, da Leibniz obravnava lepoto kot popolnoma subjektivno lastnost, saj se zdi, da sestoji preprosto iz ugajanja, ki smo ga deležni v kontemplaciji nekega objekta. Toda ta vtis je prehiter in ga hitro zavrne Leibnizeva splošna teorija ugajanja. Meni, da je ugajanje občutek odličnosti ali popolnosti stvari, bodisi v nas samih bodisi v nekom drugem.

» … [U]gajanje ni nič drugega kot občutek naraščanja popolnosti …« (iz »Dveh dialogov o religiji« (Loemker, 1969: 218)); » …[U]gajanje ni nič drugega kot popolnost« (iz »Refleksij o skupnem pojmu pravičnosti«, (Loemker, 1969: 569)); in »Ugajanje je občutek popolnosti ali odličnosti, bodisi v nas samih bodisi v nečem drugem« (iz »O modrosti«, (Loemker, 1969: 425); »Verjamem, da je ugajanje v bistvu občutek popolnosti, bolečina pa občutek nepopolnosti, od

[1] »Če preučujemo lepo sliko in zakrijemo vse, razen njeno drobceno zaplato, se bo v njej pojavilo več, toda bolj kot se osredinimo na to majhno zaplato, bolj se zdi, da je zgolj zmedena kombinacija barv, ki ji manjka prava lepota ali umetniško pojmovanje. Odstranimo potem pokrivalo in jo preučimo z razdalje, primerne za njeno oceno, in potem se tisto, kar se je zdelo packa brez vsakršnega pomena na platnu, razkrije kot poteza velike umetelnosti, ki jo je naredil avtor dela. In tako kot oči doživljajo grafično delo, ušesa cenijo glasbeno delo. Veliki skladatelj lahko vključi neskladen akord v svoje harmonije z namenom, da bi stimuliral svojega poslušalca, tako rekoč, da bi ga zbodel, tako da bi se v delo vključil in bi ga skrbela njegova razrešitev v pravi red. Podobno lahko cenimo nevarnosti ali celo zlo zaradi samega dejstva, da nam dajeta občutek moči ali dejansko razkazovanja« (Leibniz, *De rerum originatione radicali* (1697), v Loemker, 1969: 306–307).

katerih je vsako dovolj opazno, da bi se je začeli zavedati« (iz *New essays*, 1896: 201).

»Ugajanje je občutek popolnosti ali odličnosti, bodisi v nas ali v nečem drugem, kajti popolnost druge stvari, kot je razum, pogum in posebej lepota drugih ljudi, je tudi všečna; ravno tako tudi živali, da, celo neživega bitja, slike ali umetniškega dela … Ne opazi se vedno, v čem leži popolnost stvari ali kakšni vrsti popolnosti te služijo v nas, vendar jo medtem čuti naš duh, čeprav ne naš razum. Na splošno se reče: Obstaja nekaj, ne vem kaj, kar mi v stvari ugaja in se imenuje simpatija. Toda tisti, ki iščejo vzroke stvari, pogosteje najdejo osnovo za to in razumejo, da pod njimi leži nekaj, kar se, čeprav ga ne zaznavamo, vendar v resnici pokaže kot koristno« (Gerhardt, 1969: 86).

Torej je vzrok ugajanja popolnost, popolnost, ki jo naši občutki lahko zaznajo, čeprav je naš razum ne zazna. Leibniz v istem eseju tudi ponudi definicijo popolnosti:

»Popolnost imenujem vsakršen dvig bitja … popolnost se, nasprotno, kaže v večji svobodi in v tem, da naredi moč. Kot potem vsako bitje sestoji iz neke moči, in večja kot je moč, večje in svobodnejše je to bitje. Dalje, glede vsakršne moči, večja kot je, bolj se pri tem zdi, da je Mnogo iz Enega in v Enem, tako da Eno obvladuje Mnogo zunaj sebe in ga v sebi predstavlja. Enost v mnogem torej ni nič drugega kot skladnost, ker pa se eno ujema bolj s tem kot onim, iz tega izvira red, iz katerega se oblikuje lepota, lepota pa zbudi ljubezen« (Gerhardt, 1969: 87).

Vir našega zadovoljstva v estetskem izkustvu je naše jasno, vendar zmedeno (to je nepojmovno) zaznavanje popolnosti enotnosti v različnosti. Leibniz omenja številne posebne primere: urejene variacije glasbe, rime in ritme pesništva, »takt in kadenco v plesih«; v vseh teh lahko odkrijemo primernost reda kot pomoč našim čustvom.

Popolnost ali odličnost ni lastnost, ki jo naš duh projicira v stvari, temveč lastnost, i sodi k stvarem samim, bodisi da jih zaznavamo ali pa ne. Leibnizovo pojmovanje popolnosti kot stopnji pozitivne realnosti ali bistva stvari, čer pustimo ob strani njegove omejitve, je značilno ontološko:

»S *popolnostjo* mislim vsako preprosto lastnost, ki je pozitivna in absolutna ali ki izraža, karkoli že izraža, brez vsakršnih meja« (Two Notions for Discussion with Spinoza, (Loemker, 1969: 167); *»[P]opolnost* je stopnja ali kvantiteta realnosti ali bistva, kot je *intenziteta* stopnja kvalitete in *sila* stopnja dejanja« (pismo Arnoldu Eckhardu, poletje 1677 (Leibniz, 2006: 543); »[*P*]*opolnost* ni, natanko vzeto, nič drugega kot velikost pozitivne realnosti, ko damo na stran meje in omejitve v stvareh, ki so omejene« (Leibniz, 1883: 41); »Popolnost … je stopnja pozitivne realnosti ali … stopnja afirmativne intelegibilnosti, tako da je nekaj popolnejšega nekaj, v katerem se najde več stvari, vrednih, da se jih opazi« (iz Leibnizevega pisma Wolfu, zima 1744–1745, v Ariew, 1989: 230).

Popolnost, dalje razlaga Leibniz, kaže sama sebe v moči stvari, v njeni

sposobnosti, da združi mnogo lastnosti v eno, kar je enako kot harmonija. Zadovoljstvo torej ni zgolj občutek, temveč tudi kognitivno stanje, predstava nečesa v sami realnosti, namreč njene popolnosti, njene enotnosti v različnosti ali harmonije.

Za Leibniza je lepota potemtakem tako subjektivna kot objektivna lastnost. Je subjektivna, kolikor vključuje občutek zadovoljstva, vendar je tudi objektivna, kolikor je zaznava strukturne značilnosti stvari, namreč njene harmonije ali enotnosti v različnosti. Lepota je zato v osnovi relacijska in se nanaša na to, kako se subjekt odziva na posebne lastnosti objekta, ali na to, kako te posebne lastnosti delujejo na subjekt. Leibnizeva definicija lepote ga postavlja v sredino med tistimi sodobnimi empiristi, ki so naredili lepoto za popolnoma subjektivno lastnost, in onimi klasičnimi misleci, ki so lepoto preprosto poistovetili s harmonijo, simetrijo in proporci. V sodobni estetski terminologiji bi lahko rekli, da Leibniz zagovarja tako imenovano teorijo estetskih lastnosti, odvisnih od odziva. Od odziva odvisne lastnosti so navezane na človekovo zaznavanje. Lastnost elegance, ki jo na primer pripišemo sliki, je odvisna od naše občutljivosti. Slike nekaterih proporcev in konfiguracij vzbujajo v nam podobnih bitjih, glede na našo zaznavno in kognitivno zgradbo, lastnost *biti eleganten.* To ne pomeni, da se, ko pripišemo lastnost elegance Ghirlandaiovi sliki *Portret Giovanne Tournaboni,* nanašamo na naše izkustvo. Predlagamo, da se sklicujemo na lastnost te slike – na neko čutno ali strukturno lastnost – vendar na lastnost, ki jo ima in razkriva ta slika zgolj v odnosu na možnost opazovalcev, kakršni smo mi. Zveni kot naravna resnica, da nekaj vzbudi našo naravnanost, druga stvar pa ne. Torej, zakaj ne resnice estetike umestiti ravno sem, v dejstvo, da nas nekatere stvari na neke načine zadevajo? Od odziva odvisne lastnosti so nekako antropocentrične, uporabljene in razumljene zgolj zato, ker imamo neko posebno senzorno ali afektivno zgradbo.

Standardni primeri vključujejo pojme barve in drugih drugotnih lastnosti, pojme, ki zrcalijo okuse *(biti všečen, biti moden)* nekatere prepoznavne skupine, ali pojme, kakršen je *biti smešen,* kjer je nanašanje nekako odvisno od odziva ljudi. Idejo odvisnosti od odziva je mogoče izraziti z naslednjim bikondicionalom:

> *X* je lep/dober/pravilen ≡ *X* si prizadeva vzbuditi [odziv *O*] pri [osebi *P*] v [okoliščinah *C*].

Izrazi v oklepajih so mesta za izbiro. Med možnostmi, s katerimi smo soočeni, so:

> [Odziv *O*]: kognitivni in nekognitivni odzivi, sodba, da je nekaj lepo/dobro/pravilno, naravnanost ali čustvo ali stanje duha, izkustvo, kos obnašanja.
>
> [Osebe *P*]: jaz sam, vsi mi, tisti, ki so normalni, eksperti, mi, kakršni smo dejansko, mi, kakršni bi bili v nekaterih danih okoliščinah.
>
> [Okoliščine *C*]: standardne okoliščine, okoliščine, ki so še posebej primerne za X, idealne okoliščine, katerekoli okoliščine se že zahtevajo.

Ko sledi srednji poti, Leibniz postavlja temelje za celotno tradicijo estetskega racionalizma, ki bo lepoto tudi štel za relacijo med subjektom in objektom.

Je ne sais quoi

Medtem ko Leibniz lepote ni omejil na zadovoljstvo čutov, je popolnoma dopuščal, da je veliko značilnih estetskih lastnosti čutnih. Leibnizevo pojmovanje čutnih lastnosti je bistveno za celotno racionalistično estetsko tradicijo, posebej za tiste, ki so trdili, da je lepota čutno ugajanje.

Po Leibnizu naše čutne zaznave izvirajo iz neskončnosti zaznav drugih teles univerzuma, ki jih nismo zmožni zaznati zato, ker niso dovolj razločene, to pa je tisto, kar jih naredi zmedene. Leibniz ta pojav ponazori s primerom zmedenega šumenja morja. Kleč primera je, da slišimo šumenje, ko zmedeno zaznavamo zvoke posameznih valov, ki se lomijo na obali. Ti zvoki so kajpada preveč neznatni, da bi jih opazili, in namesto tega slišimo šumenje, ki izvira iz našega neuspeha dojeti posamezno zaznavo posameznih valov. Te senzacije so torej zmedene v smislu, da ne moremo razločiti ali ločeno opaziti njihovih sestavin ali sestavnih delov (manjših zaznav, iz katerih so sestavljene), četudi so zmedene senzacije same povsem razločene, tako kot ne moremo opaziti ali razločiti zvokov posameznih valov v šumenju morja, čeprav je naša zaznavanje samega šumenja povsem razločno. Leibniz pripoveduje v bistvu enako zgodbo o naših zaznavah čutnih (drugotnih) lastnosti. Za naše »senzacije barv, okusov in občutkov« se pravi, da so zmedene zato, ker izvirajo iz tega, da mešajo v eno ogromno mnoštvo zaznavanja intelegibilnih lastnosti v telesih, to je, neznatne oblike in gibanja njihovih delov.

Naša zaznavanja všečnosti ali nevšečnosti glasbe tudi sodijo v kategorijo senzacij; m ta so zmedena v smislu, da ne moremo ločiti njihovih sestavin. Kot pojasnjuje Leibniz, ta zaznavanja sestojijo iz »okultne aritmetike«, v kateri duša nezavedno šteje ritme vibrirajočega objekta, ki proizvaja zvok. Ko se ritmi ujemajo v regularnih intervalih, se duši zdijo všečni, ko pa ne, se ji zdijo nevšečni. Ta občutek je *jasen* zato, ker opazimo všečnost ali nevšečnost glasbe, vendar je zmeden v smislu, da nismo znotraj njega zmožni razločiti mnogih *petites perceptions* ritmov vibrirajočega objekta, pri čemer so ti ritmi »viri« tega občutka.

Leibniz ni v celoti zanikal kognitivnih razsežnosti estetskega izkustva. Torej, čeprav je Leibniz dopuščal, da ima estetsko izkustvo nekakšen kognitiven pomen, je bil ta pomen v veliki meri pomen zmanjšane vrste: *zmedena* intelektualna kognicija. Umetnosti kot vrste kognicije – ločeno od zadovoljstva, ki ga nudijo so pogrešljive kot načini kognicije. Vso vednost, ki jo zgolj predlagajo in nakazujejo, natančneje razvijejo znanosti.

»Leibniz nanaša svojo analizo čutnih lastnosti na estetsko izkustvo zgolj na nekaj mestih. Značilna zmeda čutov je tista, razlaga v *Discours de métaphysique*, ki pojasnjuje neizrekljivost estetskega izkustva, dejstvo, da ne moremo natanko

identificirati tistega, kar nam ugaja. Ta poseben 'Je ne sais quoi' pesmi ali slike prihaja iz naše nezmožnosti definirati njene čutne lastnosti. Če bi morali te lastnosti razčleniti v njihove sestavine, bi popolnoma izgubile svoj estetski priziv … Leibnizevo priznanje 'Je ne sais quoi' je pomembno zato, ker seže do dopustitve, da razum najde neko mejo v čutnem estetskem izkustvu. Ta 'Je ne sais quoi' je tisti, ki ga razum ne more natanko identificirati, analizirati ali definirati; uničimo ga s samim poskusom, da bi ga razložili« (Beiser, 2009: 40).

Kant: v kritiki okusa je najpomembneje odločiti, ali je lepota dejansko zvedljiva na pojem popolnosti

Estetski racionalizem je mogoče – v skladu z Beiserjem – grobo in začasno povzeti v petih trditvah:

1. Osrednji pojem in predmet estetike je lepota.
2. Lepota sestoji iz zaznavanja popolnosti.
3. Popolnost sestoji iz harmonije, ki je enotnost v različnosti.
4. Estetsko kritiko in ustvarjanje vodijo pravila. Cilj filozofa je, da ta pravila odkrije, sistematizira in zvede na prva načela.
5. Resnica, lepota in dobrota so le ene, različne fasete ene same osnovne vrednosti, ki je popolnost.

Vse od teh trditev (edina delna izjema je prva trditev) so bile tarča silovitega napada v Kantovi *Kritiki razsodne moči*. Prvič, popolnost. Kantova glavna ideja tu je, da utegnejo razni pojmi popolnosti upravičeno spremljati sodbo okusa, vendar ne bi smeli nikoli biti upravičujoči temelj te sodbe.

Po Kantu lepote ne moremo in ne bi smeli nikoli zvesti na pojem popolnosti. To ne bi smelo biti presenečenje, saj si popolnost prizadeva biti objektivno merilo, utemeljeno na (objektivni) vednosti. Če bi bila taka redukcija možna, bi lepota sodila na področje spoznanja. Kant se zato močno trudi pokazati, da mora obstajati »*specifična* razlika« (razdelek 15: 68, Kantov poudarek) med lepoto in dobrim (moralno dobrim ali koristnim):

»Z lepoto kot *formalno subjektivno smotrnostjo* torej ni mišljena popolnost predmeta, kot smotrnost, ki je dozdevno formalna, a je vendarle objektivna. Razlika med pojmom lepega in dobrega, ki naj bi bila v tem, da se oba pojma razlikujeta le glede na logično formo, pri čemer je prvi zgolj zmeden, drugi pa jasen pojem popolnosti, sicer pa sta glede vsebine in izvora identična, pa nima nobene vrednosti, saj bi v primeru take razlike med njima ne bilo *specifične* razlike, pač pa bi bila sodba okusa prav tako spoznavna sodba kor sodba, ki razglaša nekaj za dobro« (Kant, 1999: 68).

Zanj je »estetska sodba nekaj enkratnega v svoji vrsti« (ravno tam), ki je specifično drugačna od sodb spoznanja:

»A povedal sem že, da je estetska sodba nekaj enkratnega v svoji vrsti in da ne daje absolutno nobenega spoznanja (tudi zmedenega ne) o objektu. Tako spoznanje je možno le z logično sodbo, medtem ko postavlja estetska sodba predstavo, s katero je dan objekt, edino v razmerju s subjektom. Z njo ni mogoče opaziti kakšnosti objekta, ampak le smotrno formo v določitvi predstavnih moči, ki se z njim ukvarjajo. Sodba se imenuje estetska prav zato, kjer njen določitveni razlog ni pojem, ampak občutje« (Kant, 1999: 68).

Želi biti prepričan, da je to poanto prenesel tudi na bralca in zato imenuje vprašanje zvedljivosti lepote »izredno pomembno« in mu posveti celoten razdelek, namreč 15. razdelek. Če ne ustrezno rešimo vprašanja, ali »je lepoto mogoče zares razpustiti v pojmu popolnosti« ali ne, to je, če ne moremo pokazati, da je lepota res nezvedljiva na popolnost, potem sploh ne utegne obstajati estetika kot neka posebna veda. Estetika bi potem utegnila biti zgolj del epistemologije. Ravno zaradi tega je to vprašanje »zelo pomembno«.

Kant se naslavlja na Baumgartnerja in tiste, ki sodijo v racionalistično tradicijo Leibniza in Wolfa, ali one, ki so vsaj seznanjeni s to tradicijo, ko piše, da »so znameniti filozofi tudi menili, da je popolnost identična z lepoto« (15. razdelek: 67). Da so ti »znameniti filozofi« omehčali identifikacijo med lepoto in popolnostjo z zadržkom, da je lepota popolnost »mišljena na zmeden način« [*verworren gedacht*], dejansko tej zadevi ne pomaga v Kantovih očeh. Če obstajajo skrita merila popolnosti, odločujoča o lepoti, ki se jih zavedamo zgolj na zmeden in ne na jasen in razločen način, potem bomo nekega dne ta merila mogoče prinesli na površje in naredili, da nam bodo jasna in razločna. Potem bo lepota postala nekaj objektivnega. To je, če bi bilo »zmedo« mogoče razjasniti, potem bi estetika naposled bila del epistemologije ali bi celo popolnoma izginila. Kant se temu želi izogniti že od samega začetka in zato argumentira proti' vsakemu poskusu videti lepoto kot popolnost »mišljeno zmedeno«.

Glede na vprašanje zvedljivosti lepote na popolnost postane ključno Kantovo razlikovanje med subjektivno in objektivno smotrnostjo. V odgovor racionalistom, ki argumentirajo v prid popolnosti kot možnega temelja lepote, Kant kaže na svoje lastno razlikovanje med subjektivno in objektivno smotrnostjo: lepota je zadeva subjektivne, ne pa objektivne smotrnosti, ker pa popolnost sodi k slednji, kjer so pravila in objektivna merila funkcionalnosti, ki spodkopljejo svobodo, nujno za estetsko kontemplacijo, ti filozofi poskušajo odstraniti pojav lepote kot v osnovi izkustvene realnosti.

Popolnost in objektivna smotrnost objekta predpostavljata »pojem tega, kakšne vrste stvari naj bi bil objekt«, medtem ko nam v zadevah okusa ni treba vedeti, kaj naj bi objekt bil, dokazuje Kant. Če bi dopustili, da pojem popolnosti igra neko vlogo pri odločanju, kaj je lepo in kaj ni lepo, bi bili prisiljeni izpeljati eksplicitna, objektivna pravila, ki bi nam dopuščala odločati, kaj bi moralo in kaj ne šteti za lepo. Kljub temu bi eksistenca takih pravil nasprotovala Kantovi osnovni domnevi, da ni nobenih pravil okusa. Baumgartner je poskušal pokazati taka pravila, vendar jih Kant odklanja.

Po Kantovem mnenju obstajata dve vrsti popolnosti: kvalitativna in kvantitativna. Kvalitativna popolnost stvari je »ujemanje raznoterega reči s pojmom (ki daje pravilo za povezavo raznoterega v reči)«. Kvantitativna popolnost je dovršenost »vsake reči v okviru njene vrste … je goli pojem velikosti (vsosti), pri katerem je to, *kaj naj bi reč bila*, miselno določeno že vnaprej in gre le zato, ali je mogoče v njej najti vse, kar je zanjo potrebno« (Kant, 1999: 67). Tako se zahtevata vednost o pojmu objekta in celo način merjenja popolnosti. Če pa kajpada ne vztrajamo pri vednosti o pojmu, smo svobodni, da najdemo neko drugo osnovo za lepoto, osnovo, ki ni odvisna od popolnosti objekta. Namesto popolnosti ima Kant v mislih naslednje:

»To, kar je v predstavi reči formalno, se pravi, ujemanje raznoterega v Enem (ne da bi bilo to določeno v tem, kar naj bi bilo), samo na sebi niti najmanj ne omogoča spoznanja objektivne smotrnosti. Tu je namreč na delu abstrakcija od tega Enega kot *smotra* (kaj naj bi reč bila), tako da ne ostane v čudi zročega samo subjektivna smotrnost predstav. Ta smotrnost sicer res naznačuje določeno smotrnost subjektovega predstavnega stanja, prav tako določeno lahkotnost, s katero dojema v upodobitveni moči dano formo, ne pa tudi popolnosti katerega koli objekta, ki tu ni mišljen s pojmom smotra« (Kant, 1999: 67)

Namesto da se objekt izkaže vrednega za, tako rekoč, neko posebno in pojmovno določeno enotnost (na primer, enotnost vrtnice, enotnost, ki jo določa pojem vrtnice), je tisto, za kar gre, zdaj formalna enotnost in »subjektivna smotrnost«. Ta smotrnost je subjektivna zato, ker je smotrnost v svobodni igri zmožnosti in »smotrnost subjektovega predstavnega stanja«. Ta smotrnost ne leži v objektu, temveč tako v njegovi relaciji z nami kot v naši svobodni igri s predstavo objekta. Kaj je subjektivna smotrnost? Kant piše:

»Objekt ali stanje čudi ali pa dejanje, tudi če njihovo možnost ne predpostavlja nujno predstave smotra, pa se imenujejo smotrni samo zato, ker lahko njihovo možnost pojasnimo in dojamemo le tako, da predpostavimo, da je njihov razlog vzročnost glede na smotre, se pravi, neka volja, ki jih je razporedila na tak način glede na predstavo nekega pravila. Smotrnost je lahko torej brez smotra, kolikor vzrokov za to formo ne postavljamo v voljo, a lahko hkrati razlago njene možnosti razumemo le tako, da jo izpeljemo iz neke volje« (Kant, 1999: 60).

Kant trdi – v nasprotju z objektivnimi načeli kognicije in morale –, da je to načelo zgolj subjektivno načelo, tako, ki ga rabijo in uporabljajo subjekti, vendar tudi tako, ki ga ni mogoče ustrezno nanašati na objekte; objekte lahko presojamo, trdi Kant, zgolj *kot da* so smotrni.

Ali ne naš pojem smotrnosti narave pomeni natanko enako kot pojem popolnosti in ali ni empirična zavest subjektivne smotrnosti ali občutek zadovoljstva z nekaterimi objekti, torej čuten zor popolnosti, ravno način, kako bi nekateri razložili zadovoljstvo nasploh? Kantov odgovor je v neposrednem nasprotju z ontološkim pojmovanjem popolnosti:

»Moj odgovor se glasi: *Popolnost* kot gola celovitost mnogega, kolikor skupaj

tvori Eno, je ontološki pojem, ki je istoveten s pojmom totalnosti (vsosti) sestavljenega (s koordinacijo raznoterega v agregatu, ali hkrati z njegovo subordinacijo v nizu razlogov in posledic), in nima ničesar opraviti z občutjem ugodja ali neugodja. Popolnost neke stvari je v odnosu njenega raznoterega do pojma te stvari le formalna. Če pa govorim o *eni* popolnosti (pri stvari, subsumirani istemu pojmu te stvari, jih lahko obstaja več), tedaj je temelj vedno pojem o nečem kot smotru, na ta pojem pa je nato apliciran ontološki pojem ujemanja raznoterega v Enem. Za ta smoter pa ni potrebno, da je vedno praktični smoter, ki predpostavlja ali vključuje ugodje o eksistenci objekta, ampak lahko sodi tudi k tehniki, zadeva torej zgolj možnost stvari in je *zakonitost na sebi naključne povezave raznoterega* v objektu« (Kant, 1999: 356).

Pojem popolnosti kot objektivne smotrnosti torej na splošno nima sploh ničesar opraviti z občutkom zadovoljstva, slednji pa nima ničesar opraviti s prvim. Pojem objekta nujno sodi k presojanju prvega, medtem ko tak pojem sploh ni nujen za presojanje slednjega, ki ga je mogoče ustvariti zgolj z empiričnim zorom. Nasprotno, predstava subjektivne smotrnosti objekta je celo identična z občutkom ugodja (ne da bi celo vključevala abstraktni pojem smotrne relacije), med prvim in zadnjim pa obstaja zelo velika zev. Kajti to, ali je tisto, kar je subjektivno smotrno tudi objektivno smotrno, pogosto zahteva obsežno preiskovanje, ne le v praktični filozofiji, temveč tudi v tehniki – bodisi v naravi bodisi v umetnosti, to je, da bi našli popolnost v stvari zahteva um, da bi našli všečnost zahteva zgolj čut in da bi našli v njej lepoto ne zahteva nič drugega kot refleksijo (brez kakršnegakoli pojma) o dani predstavi.

Kant dvomi o ontološkem pojmu popolnosti; meni, da je nejasen: imeti moramo drug določen pojem, da bi presodili, ali je objekt popoln; o stvari sodimo, da je popolna, zgolj kot o vrsti stvari, ki »naj bi bila«. Kant ne dokazuje te trditve, vendar Zuckertova predlaga, da ima v mislih dva kognitivna premisleka:

»Prvič, da bi sodili o primerjalni ontološki popolnosti objekta, bi morali poznati vse lastnosti tega objekta (in/ali tistih objektov, s katerimi ga primerjamo). Tako obsežno razumevanje je kajpada po Kantovem mnenju za nas nemogoče: ‘Vse naše dojemanje je zgolj relativno, to je, zadostno za nek namen; ničesar ne dojemamo brez kvalifikacij’ (Kant, 1992: 65). Drugič, Kant predlaga, da nismo zmožni identificirati, katere lastnosti (v kakšni stopnji) bi naredile nek objekt popoln brez pojma, ki naj bi vodil našo izbiro – ali da različni pojmi utegnejo prinesti različne rezultate v takih sodbah. ‘Ena stvar ima lahko več kvalitativnih popolnosti’ (Kant, 2005: 18), odvisno od pojma, v skladu s katerim sodimo; ostrina, na primer, je pozitivna določitev ali prispeva k popolnosti objekta, če sodimo, da je nož, ne pa če sodimo, da je izvijač ali igrača« (Zuckert, 2007: 214).

Kantov ugovor proti racionalistom spominja na njegove ugovore proti racionalistični epistemologiji: ko racionalisti trdijo, da je lepota čutna popolnost, jim ne uspe ustrezno razlikovati med pojmovno in čutno predstavo. Naša predstava objekta kot lepega ne mora biti objektiva sodba (o popolnosti), saj enotnost take forme ni ustrezno utemeljena v pojmih, temveč je občutena ali

doživeta. V skladu s Kantovim strogim razlikovanjem med čutnostjo in razumom, je treba tako »občuteno« smotrnost razumeti kot »različno po vrsti« od pojmovne predstave (sodbe) popolnosti. V skladu s tem Kant zanika, da estetsko presojanje lepe forme zajema (zmedeno) spoznanje:

»[E]stetska sodba … ne daje absolutno nobenega spoznanja (tudi zmedenega ne) o objektu … postavlja predstavo, s katero je dan objekt, edino v razmerje s subjektom. Z njo ni mogoče opaziti kakšnosti objekta, ampak le smotrno formo v določitvi predstavnih moči, ki se z njim ukvarjajo« (Kant, 1999: 68)

In tudi:

»Tu je zdaj predvsem potrebno pojasniti razlago ugodja kot čutne predstave o *popolnosti* predmeta. Po tej razlagi bi bila estetska čutna ali refleksijska sodba vselej spoznavna sodba o objektu; popolnost je namreč določitev, ki predpostavlja pojem predmeta. Sodba, ki predmetu pripisuje popolnost, se zato sploh ne razlikuje od drugih logičnih sodb. Morda edino, pravijo, glede zapletenosti, ki spremlja pojem (zapletenosti, ki si jo drznejo imenovati čutnost), ki pa absolutno ne more biti specifična razlika sodb. Sicer bi se morala namreč neskončna množica ne le razumskih sodb, ampak celo sodb uma, prav tako imenovati estetska, ker je v njih objekt določen s pojmom, ki je konfuzen, kakor npr. sodbe o pravici in krivici« (Kant, 1999: 355).

Povzemimo: formalna, kvalitativna popolnost pojma je enotnost mnogoterih heterogenih znakov, ki so smotrno združeni kot različni drug od drugega, kot tisti, ki skupaj rabijo kot sredstva za oblikovanje določenega, bogatega, empiričnega pojma ali kot smotrnega za spoznanje. Ko sodimo, da je objekt (formalno) popoln, sodimo, da je podobno njegova mnogoterost poenotena kot različna, to je, kot da »rabi« (popolnemu) pojmu kot svojemu smotru, kot da dela ta objekt za tisto, kar je *(za* enega te vrste). Kantov pojem formalne popolnosti je torej epistemološka ponovna izdelava racionalističnega, namreč leibnizovskega, pojma ontološke popolnosti: popoln objekt nima večje stopnje realnosti (ali pa je harmonija večjega števila pozitivnih določil), temveč ga mi razumemo v skladu z večjim številom enotnih znakov (popoln pojem), ki tako najbolje rabijo našim spoznavnim ciljem.

Kant in kitajski vrtovi ali lepota brez reda

Prvo referenco na kitajske vrtove v angleški literaturi najdemo v *Upon the Gardens of Epicurus,* v eseju, ki ga je napisal sir William Temple leta 1685 in je bil prvič 1 objavljen leta 1692. To delo je pogosto označeno kot navdih za angleške krajinske vrtove: v njem so kitajski vrtovi predstavljeni kot nepravilni in neformalni, povsem drugačni od formalnih vrtov v Evropi. Vse te naravne značilnosti so tipične za lepoto brez reda. Evropske ideje o kitajskih vrtovih so bile dokaj nejasne, dokler ni jezuit po imenu Jean-Denis Attiret obiskal vrtove stare poletne palače na obrobju Beijinga. Te vrtove je opisal v pismu z dne 1. novembra 1743.

Temple je od ljudi, »ki so veliko časa živeli med Kitajci«, slišal, da so bila njihova mnenja in načini glede »lepote zgradb in nasadov« povsem drugačna od »naših v Evropi«, saj se je zdelo, da zahodni način lepote zgradb in nasadov zelo ceni načrtovane proporce in organizirane simetrije, medtem ko naj bi bil vzhodni dizajn presenetljivo lep, vendar brez »vsakega reda ali nagnjenja delov, ki bi bil običajno ali zlahka opazljiv«:

»Kar sem tu povedal o najboljših oblikah vrtov, je mišljeno zgolj o takih, kot so nekakšne vrste pravilni vrtovi, kajti utegnejo obstajati druge oblike, popolnoma nepravilne, ki lahko imajo, kot bi moral vedeti, več lepote kot katerikoli drug vrt; toda to lepoto morajo dolgovati nekemu izjemnemu nagnjenju narave na posestvu ali nekemu velikemu toku domišljije ali domiselni sodbi, ki utegnejo ustvariti mnogo neskladnih delov v nekem liku, ki pa bo, vzeto v celoti, zelo ugajal. Nekaj takega sem videl na nekaterih mestih, še več pa slišal od drugih, ki so veliko živeli ed Kitajci, ljudmi, za katerih mišljenje se zdi, da je tako oddaljeno od našega v Evropi, kot je oddaljena njihova dežela. Med nami je lepota zgradbe in nasada postavljena v glavnem v neke proporce, simetrije in enoličnosti; naša sprehajališča in naša drevesa se vrstijo tako, da ustrezajo drug drugemu na natančnih razdaljah. Kitajci zaničujejo tak način nasadov in pravijo, da deček, ki zna šteti do sto, lahko posadi sprehajališča dreves v ravnih črtah in drugo proti drugemu ter v kakršnikoli dolžim' in obsegu, ki se mu zljubi. Toda njihov najvišji doseg domišljije je uporabljen pri izmišljanju likov, kjer bo lepota velika in bo udarila oko, toda brez kakršnegakoli reda ali nagnjenja delov, ki bi bila običajno ali zlahka opazljiva. In čeprav le stežka imamo kakršenkoli pojem te vrste lepote, vendar imajo oni posebno besedo, da bi ga izrazili; kjer pa ga najdejo, zadene njihove oči na prvi pogled, pravijo *sharawadgi*, lep ali občudovanja vreden ali kak tak izraz cenjenja. In kdorkoli opazi delo na najboljših indijskih haljah ali slikah na njihovih najboljših paravanih ali porcelanu, bo ugotovil, da je vsa njihova lepota te vrste, (to je) brez reda. Vendar bi stežka priporočil kak poskus v likih vrtov med nami – ti so pustolovščina, ki je pretežko dosegljiva za običajne roke. In čeprav utegne obstajati več časti, če uspejo dobro, je bolj sramotno, če jim spodleti, dvajset proti ena pa je možnost, da jim bo spodletelo, medtem ko je pri regularnih likih težko narediti kakršnekoli velike in opazne napake« (Temple, 1908: 53—54).

Addison je rekel, da oko ne ljubi omejitev in daje prednost »širokim poljem narave«, da bi »se potepali gori in doli 'brez omejitve'« po vseh urejenih lepotah veličastnih vrtov. Njegov znan članek »The Pleasure of Imagination« je tisti, v katerem Addison prikliče v spomin tisto, kar je sir William Temple povedal v *Upon the Gardens of Epicurus* o kitajskem pojmu *sharawadgi*, ki zadeva njihov duh za prikrivanje umetnosti v njihovih nasadih:

»Pisci, ki so nam dali mnenje o *Kitajski*, nam povedo, da se prebivalci te dežele posmehujejo nasadom naših *Evropejcev*, ki so zasnovani po pravilu in črtah, zato, pravijo, ker vsakdo lahko postavi drevesa v enake vrste in enolične like. Oni raje izberejo, da pokažejo duh v delih te narave in torej vselej skrivajo umetnost, po

kateri se ravnajo. Zdi se, da imajo v svojem jeziku besedo, s katero izrazijo posebno lepoto nasadov, ki tako zadene domišljijo na prvi pogled, ne da bi odkrili, kaj je tisto, ki ima tako všečen učinek. Naši *britanski* vrtnarji, nasprotno, namesto da bi se prilagodili naravi, ljubijo, da se od nje, kolikor je le mogoče, odklonijo. Naša drevesa se dvigajo v stožcih, krpah in piramidah. Znake škarij vidimo na vsaki rastlini in grmu. Ne vem, ali sem edini v svojem mnenju, toda – kar se mene tiče – bi raje gledal na drevo v vsem njegovem razkošju in razvejitvi vej in vejic, kot pa, ko je tako odrezano in urejeno v matematični lik; in ne morem nič drugega, kot domišljati si, da je sadovnjak v cvetju videti neskončno bolj očarljiv od vseh malih labirintov najbolj popolne cvetne grede« (Addison, 1712).

Idejo o neomejeni in divji naravi lahko slutimo iz naslednjega delčka besedila:

»Obstaja nekaj bolj drznega in mojstrskega v grobih brezskrbnih potezah narave kot v ljubkih dotikih in izboljšavah umetnosti. Lepote najbolj veličastnega vrta ali palače so v ozkem obsegu, domišljija jo takoj preleti in zahteva nekaj drugega za svojo zadovoljitev; toda na širokih poljih narave se pogled potepa gori in doli brez omejitve in ga hranijo raznolike podobe brez nekih meja in števila. Zaradi tega vselej ugotovimo, da pesnik ljubi podeželsko življenje, kjer se narava pojavlja v največji popolnosti in ponuja tiste prizore, ki najbolj ustrezajo za očaranje domišljije … Po tej sodbi naši *angleški* vrtovi niso tako zanimivi za domišljijo, kot tisti v *Franciji* in *Italiji*, kjer vidimo velik obseg tal, pokritih z všečno mešanico vrta in gozda, ki povsod predstavljajo umetno grobost veliko bolj očarljivo kot tista urejenost in eleganca, s katero se srečamo v tistih vrtovih naše lastne dežele« (Addison, 1712).

Razprava o redu/neredu v teoretičnih delih je imela velik vpliv na prakso tako imenovanega krajinskega vrtnarjenja. Osrednji in vodilni pojem v osnovi krajinskega vrtnarjenja je bil pojem piktoresknega. Kaj je piktoreskno? Piktoreskno je pojem, uporabljen za opis nekaterih lastnosti krajine in pogledov v vrtovih v realnosti ali kot je ta prikazana v vizualnih umetnostih. Beseda piktoreskno izvira iz italijanske besede »pittoresco«, ki je prevedena kot »kot na sliki« ali »kot če na sliki«. Piktoreskno zajema predmete, ki se štejejo za vredne, da so prikazani na sliki. Z drugimi besedami, pojem piktoresknega je izražal idejo, da nas vrtovi spominjajo na slike ali da so vrtovi ugledani v okviru slik.

V tristoletni zgodovini piktoresknega ni bila nikoli ponujena definicija, kaj natanko je piktoreskno. Poleg rega sta se pomen in raba te besede precej spremenila. Raba na evropskem kontinentu je drugačna od rabe v Britaniji, kjer je bila beseda izmišljena in postala del kulture.

Piktoreskno je izmislek Britancev, ki so bili prvi »turisti«, piktoreskno izvira iz umetnosti piktoresknega potovanja. Ko je potovanje v Italijo (The Grand Tour) postalo popularno v 18. stoletju, so se množice ljudi iz Britanije naučile videti/zaznavati krajino kot sliko, kot to značilno počnejo turisti. Piktoreskno zaznamuje začetek turizma, ki je povezan z običajem in željo videti kraje in

krajine na slikah. Posel s krajinskimi slikami, po možnosti vključno z ruševinami ali vsaj zgodovinskimi zgradbami (Piranesi), se je razvil in popolnoma razcvetel v drugi polovici 19. stoletja. William Gilpin, ena od vodilnih figur v razpravi o piktoresknem, je – ko je obravnaval, katere lastnosti sodijo v idejo piktoreskne lepote – premišljeval takole:

»Spet, zakaj eleganten del vrta nima nobene vloge na platnu? Oblika je ugajajoča, kombinacija objektov harmonična in razširitev poti na sami poti lepote. Vse to je res, toda *gladkost* celote, čeprav pravilna in taka, kot bi morala biti v naravi, žali na sliki. Spremenite travnik v kos presekanih tal: posadite hrapave hraste namesto cvetočega grmičevja, zlomite robove sprehajališča, dajte mu grobost poti, zaznamujte ga s kolesnicami in razmečite naokrog nekaj kamnov in grmov – z eno besedo, namesto da naredite celoto *gladko*, jo naredite grobo in s tem tudi naredite *piktoreskno«* (Gilpin, 1792: 7–8).

Ista zgodba se ponovi v primeru paladijevskih zgradb, ki so videti elegantne, in so ugajajoče v zadnji instanci zaradi proporca njihovih delov in simetrije celote. Toda v trenutku, ko jo postavimo na platno, postane formalni objekt in neha ugajati. Če ji želimo dati piktoreskno lepoto, moramo uporabiti kladivo namesto čopiča. Gilpin predlaga, da »moramo podreti polovico objekta, skaziti drugo polovico in razmetati pohabljene člene naokrog na kupe«. Z drugimi besedami, iz proporcionalne in elegantne zgradbe jo moramo spremeniti v grobo ruševino.

Toda pojem piktoresknega je obstajal že okrog sto let, preden se je razvila teorija. Na začetku, v poznem 17. stoletju in zgodnjem 18. stoletju, je bila piktoreskna lepota pozitiven izraz; imenovati neko stvar piktoreskno je bil kompliment. To je bil čas, ko se je dvomilo o absolutizmu in so se začele širiti ideje humanizma. Piktoreskno se je utemeljevalo na spreminjajoči se ideji narave, ki je bila povezana z ideali humanizma. To je bilo gibanje, ki je nasprotovalo baročnemu imperialnemu redu. Poenostavljena formula tega je bila »narava pomeni svobodo«.

Vrnimo se zdaj h Kantu. Zanimiva stvar, ki bije v oči, če gledamo besedilo Kantove *Kritike razsodne moči*, je, da bomo v njej zaman iskali pojem piktoresknega – preprosto lajamo pod napačnim drevesom! Pojem piktoresknega kot eden od treh osrednjih pojmov v estetiki 17. in 18. stoletja, poleg pojmov lepote in sublimnega, je popolnoma izginil iz obtoka v Kantovi estetiki, ali tako se vsaj zdi. Vendar moramo biti previdni in ne smemo prehitro sklepati. Kot bomo videli, to pa je bistvo moje trditve, je Kant globoko zakopal pojem piktoresknega v obravnave o umetniškem vrtnarstvu [*Lustgärtnerei*], ki je po Kantovem mnenju nekakšna vrsta slikarstva, lepa ureditev naravnih produktov. Ta lepa ureditev telesnih stvari (trav, cvetlic, grmičev in dreves, celo vode, gričev in dolin) je kajpada dana zgolj za užitek očesu, podobno kot slikarstvo.

Vendar ne prehitevajmo našega predmeta. To, da lahko ustrezno dojamemo Kantovo odločitev, da razvrsti umetniško vrtnarstvo kot nekakšno vrsto slikarstva, nam je omogočeno zgolj tedaj, če smo seznanjeni z njegovim

razumevanjem pojma reda in z vlogo, ki naj bi jo imel pri urejevanju vrtov. V primeru zgradbe ali celo živali, pravi Kant, mora pravilnost, ki sestoji iz simetrije, izraziti enotnost zora, ki spremlja pojem smotra in sodi k spoznanju. Toda tam, kjer je treba ohraniti svobodno igro moči predstave, v umetniškem vrtnarstvu, v okraševanju sob, se je pravilnosti, na katero naletimo kot na omejitev, treba – kolikor je le mogoče – izogniti. Kant obravnava angleški okus za vrtove ali baročni okus za pohištvo s posmehom; »zato priženeta angleški okus za vrtove ali pa baročni okus za pohištvo svobodo upodobitvene moči skorajda do groteskнega. Zanju je ravno ta ločitev od sleherne prisile pravila primer, v katerem lahko okus pokaže v zasnutkih upodobitvenih moči svojo največjo popolnost« (Kant, 1999: 82).

Toda Kant trdno stoji v črti privržencev »lepote brez reda«. Meni, da vsaka togost v pravilnosti sama na sebi nasprotuje okusu; »ne omogoča trajnejšega kratkočasenja z motrenjem take reči, ampak dolgočasi, razen če ni izrecna namera te reči spoznanje ali pa določen praktični smoter« (Kant, 1999: 82). Pravilnost odpravlja in ubija moč naše upodobitvene moči. Nasprotno, »s čimer se lahko upodobitvena moč spontano in smotrno igra, je za nas vselej novo, in pogleda na tako reč se nikoli ne naveličamo« (Kant, 1999: 82–83). Omenja Marsdenov opis Sumatre, v katerem Marsden pripominja, da:

»[T]am svobodne naravne lepote povsod obdajajo gledalca, zato zanj niso preveč privlačne. Zato pa ga je poprov vrt, v katerem so bile palice, okoli katerih se ovija ta rastlina, razporejene v vzporedne aleje, zelo očaral, če je nanj naletel sredi gozda. Iz tega je potegnil sklep, da divja lepota, ki na videz ne pozna pravila, ugaja kot kontrast tistemu, ki se je do sitega nagledal pravilne lepote. Vendar pa bi bilo dovolj, če bi ostal v svojem poprovem vrtu ves dan, pa bi lahko ugotovil, da ga predmet, brž ko se je razum na podlagi pravilnosti uglasil za red, ki ga rabi povsod, ne kratkočasi več, pač pa je za upodobitveno moč nadležna prisila. Nasprotno pa lahko narava, katere raznoterost dosega tam potratno izobilje, ne da bi bila pri tem podvržena prisili umetnih pravil, nenehno prehranjuje njegov okus« (Kant, 1999: 83).

Tisto, kar ima Kant povedati o redu, še posebej redu v vrtovih, najde svojo uporabo in izraz v 51. paragrafu, v katerem razpravlja o in upravičuje svojo lastno razvrstitev in delitev lepih umetnosti. Umetnost slikarstva kot druga vrsta upodabljajoče umetnosti, prva vrsta so plastične umetnosti, predstavlja čutni videz v umetniški kombinaciji z idejami in se deli na umetnost lepega opisa narave in na umetnost lepega sestavljanja njenih produktov. Prvo je slikarstvo v pravem pomenu, drugo pa umetniško vrtnarstvo:

»Prva umetnost proizvaja namreč le videz telesne razsežnosti, medtem ko druga to razsežnost sicer v resnici proizvaja, zato pa nudi le videz izkoriščanja in uporabe za drugačne smotre kakor zgolj za igro upodobitvene moči, ko ogledujemo njene forme. Umetniško vrtnarstvo ni drugega kot krašenje tal s pomočjo tiste raznoterosti (s travami, rožami, grmičevjem in drevjem, celo z vodo, griči in dolinami), s katero jih prikazuje zora narava, le da je ta raznoterost

sestavljena na drugačen način in da ustreza določenim idejam. Sicer pa je lepa sestavljenost telesnih stvari nekaj, kar je dano le očesu, tako kot v slikarstvu« (Kant, 1999: 163—164).

Takoj pa tem odlomku se Kant zaveda svoje lastne nenavadne delitve lepih umetnosti in ponudi – po lastnem mnenju – upravičljive razloge za tako vrste delitev. Zakaj, za božjo voljo, je treba umetniške vrtove obravnavati kot nekakšno vrsto slikarstva kljub dejstvu, da predstavlja svoje forme telesno? Prvič, niso plastične umetnosti zato, ker dejansko jemljejo svoje objekte iz narave (drevesa, grmičevje, cvetlice, gozdove in doline). V sodobnem estetskem žargonu: umetniško vrtnarstvo je umetnost, sestavljena iz že narejenih objektov (anticipacija Duchampa). Drugič, in kar je pomembneje, umetniško vrtnarstvo ne rabi pojmov objektov in njihovih ciljev ali smotrov (kot, na primer, arhitektura) kot pogojev svojih ureditev. Vse, kar šteje, je svobodna igra upodobitvene moči v motrenju, to pa je značilnost, ki si jo deli s slikarstvom, ki »nima določene teme (in sestavlja zrak, zemljo in vodo na kratkočasen način s pomočjo svetlobe in senc)«. Umetniški vrtovi nam morajo dati vtis divje, neurejene narave brez določnega smotra; objekti in prizorišča v njih so tisti, »s čimer se lahko upodobitvena moč spontano in smotrno igra«. To pomeni, da so za nas vselej novi in se nikoli ne naveličamo pogleda nanje. Enak občutek doživljamo, ko gledamo grede vseh vrst rož, sobe z vsemi vrstami okraskov (vključno z lišpom dam). Tudi to tvori nekakšno sliko, ki »obstaja, tako kot slike v dobesednem pomenu (katerih namen ni, denimo, da *učijo* zgodovino ali poznavanje narave), samo zato, da bi jo ogledovali, da bi kratkočasila upodobitveno moč v svobodni igri z idejami in brez posebnega smotra zaposlovala estetsko razsodno moč. Izdelava vsega tega okrasja se lahko, mehanično gledano, zelo razlikuje, prav tako lahko zahteva povsem različne umetnike. Ne glede na to je sodba okusa o tem, kaj je v umetnosti lepo, določena enotno v toliko, kolikor presoja le forme (brez upoštevanja smotra), tako, kot se kažejo te forme očesu, posamično ali v njihovi sestavljenosti, in sicer glede na učinek, ki ga imajo na upodobitveno moč« (Kant, 1999: 164).

Umetniški vrtovi so dobesedno utelešenje Kantovega reka, da »umetnost lahko imenujemo lepo le, če se zavedamo, da je umetnost in če je kljub temu videti kot narava«. Tako mora biti smotrnost v produktu lepe umetnosti, čeprav je gotovo intencionalna, kljub temu videti kot pojav intencionalnosti, to je, »lepe umetnosti morajo biti *videti* kot narava, tudi če se zavedamo, da so umetnosti« (Kant, 1999: 147).

Poanta kantovskega pogleda na umetniške vrtove ni zgolj, da so piktoreskni (da gledamo nanje v okviru slike ali slikarstva), temveč da so dobesedno slike. Pojem piktoresknega je tako pripeljan do svoje skrajnosti: narava (umetniški vrtovi) *so* slike. To je eden od razlogov, zakaj se Kant skrbno izogiba rabi izraza »piktoreskno«: ni nikakršne potrebe po njegovi rabi.

Sklep

Bog je po Leibnizevem pojmovanju najbolj racionalno bitje in delovalec, njegova izbira pa razloži naključen značaj sveta: ta svet je tak zaradi božje izbire, Bog pa ga je izbral zato, ker je to najboljši od vseh možnih svetov. To je najboljši od vseh možnih svetov zato, ker zajema največjo možno stopnjo bitja (realnosti) in kaže harmonijo (enotnost) največje mnogoterosti (različnosti). Vse to so značilnosti popolnosti. Popolnost je pojem, okrog katerega se vrti racionalistična slika sveta.

Kant dela vse, da bi spodkopal ta racionalistični pojem v etiki in, še posebej, v estetiki. Ena nit tega prizadevanja je vtkana v njegove premisleke in argumentacije o naravni in umetniški lepoti. V teh premislekih se popolnost umika pojmu smotrnosti, ki ga ne gre zamenjevati s prvim. Vloga smotrnosti v Kantovi estetiki ni konstitutivna, temveč zgolj regulativna, to je, »lepe umetnosti morajo biti *videti* kot narava, tudi če se zavedamo, da so umetnosti«. V umetniškem vrtnarstvu ne rabimo pojmov objektov in njihovih ciljev ali smotrov (kot, na primer, v arhitekturi) kot pogojev njihove ureditve, temveč moramo gledati nanje, *kot da* so urejeni v skladu z nekim smotrom ali intenco. Vrtovi naj bi bili področja nepravilnosti, norosti, kaosa, ruševin in muh. Vrtovi so tu »samo zato, da bi jih gledali, da bi kratkočasili upodobitveno moč v svobodni igri z idejami in brez posebnega smotra zaposlovali estetsko razsodno moč«. Gledanje vrtov nam ponuja priložnost prakticiranja svobodne igre naših spoznavnih možnosti, upodobitvene moči in razuma. Nov bojni klic je svoboda in od tu do znanega Schillerjeva rekla »da je lepota svoboda v pojavu« je zgolj majhen korak.

LEIBNIZ AND KANT ABOUT PERFECTION AND NOTION OF PICTURESQUE IN KANT

The God, on Leibnizian view, is the most rational being and agent and his choice explains the contingent character of the world: this world is such as it is due to God's choice and God chose it because this is the best of all possible worlds. This is the best of all possible worlds because it comprise the greatest possible degree of being (reality) and shows the harmony (unity) of greatest multiplicity (diversity). All these are characteristics of perfection. Perfection is the concept around which evolves the rationalist picture of the world.

Kant moves heaven and earth to undermine this rationalist concept in ethics and,

especially, aesthetics. One thread of this effort is weaved in his deliberations and arguing about natural and artistic beauty. In this deliberations perfection gives way to the concept of purpose, which is not to be confused with former. The role of purpose in Kant's aesthetics is not constitutive but only regulative, that is, »beautiful art must be regarded as nature, although of course one is aware of it as art«. In art of pleasure garden we do not need the concepts of the objects and its ends or purposes (as, for example, in architecture) as the condition of its arrangement but we must look on them *as if* arranged according to some purpose or intention. Gardens are supposed to be the domain of irregularity, follies, chaos, ruin, and whims. Gardens are here »merely to be viewed, in order to entertain the imagination in free play with ideas and to occupy the power of aesthetic judgment without a determinate end«. Looking at gardens offers us the occasion for exercising the free play of our cognitive faculties, imagination and understanding. The new war cry is freedom and from here to famous Schiller's dictum »that beauty is freedom in appearance« is only one small step.

The point of Kantian view on pleasure gardens is not only that they are picturesque (that we look at them in terms of picture or painting) but that they are literary paintings. The concept of picturesque is thereby driven up to its extreme: nature (pleasure garden) *is* painting. This is one of the reasons why Kant carefully avoids the usage of the term "picturesque": there is no need to use it.

Keywords: perfection, Leibniz, Kant, picturesque.

Literatura

Addison, J. (1712). »The Pleasure of Imagination«. *Spectator,* št. 411–421.

Ariew, R. in Garber, D. (ur.) (1989). *Philosophical Essays.* Indianapolis: Hackett.

Beiser, F. (2009). *Diotima's Children: German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing.* Oxford in New York: Oxford University Press.

Gerhardt, C. I. (ur.) (1890). *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz.* 7. zv. Berlin: Wiedmannsche Buchhandlung.

Gilpin, W. (1792). *Three essays.* London.

Kant, I. (1992). *Blomberg Logic, Jäsche Logic, Vienna Logic*. V Young, M. J. (ur.), *Logic Lectures.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1999). *Kritika razsodne moči.* Ljubljana: Založba ZRC.

Kant, I. (2005). *Utemeljitev metafizike nravi.* Ljubljana: Založba ZRC.

Leibnitz, G. W. (1896). *New essays concerning human understanding.* London: MacMillan.

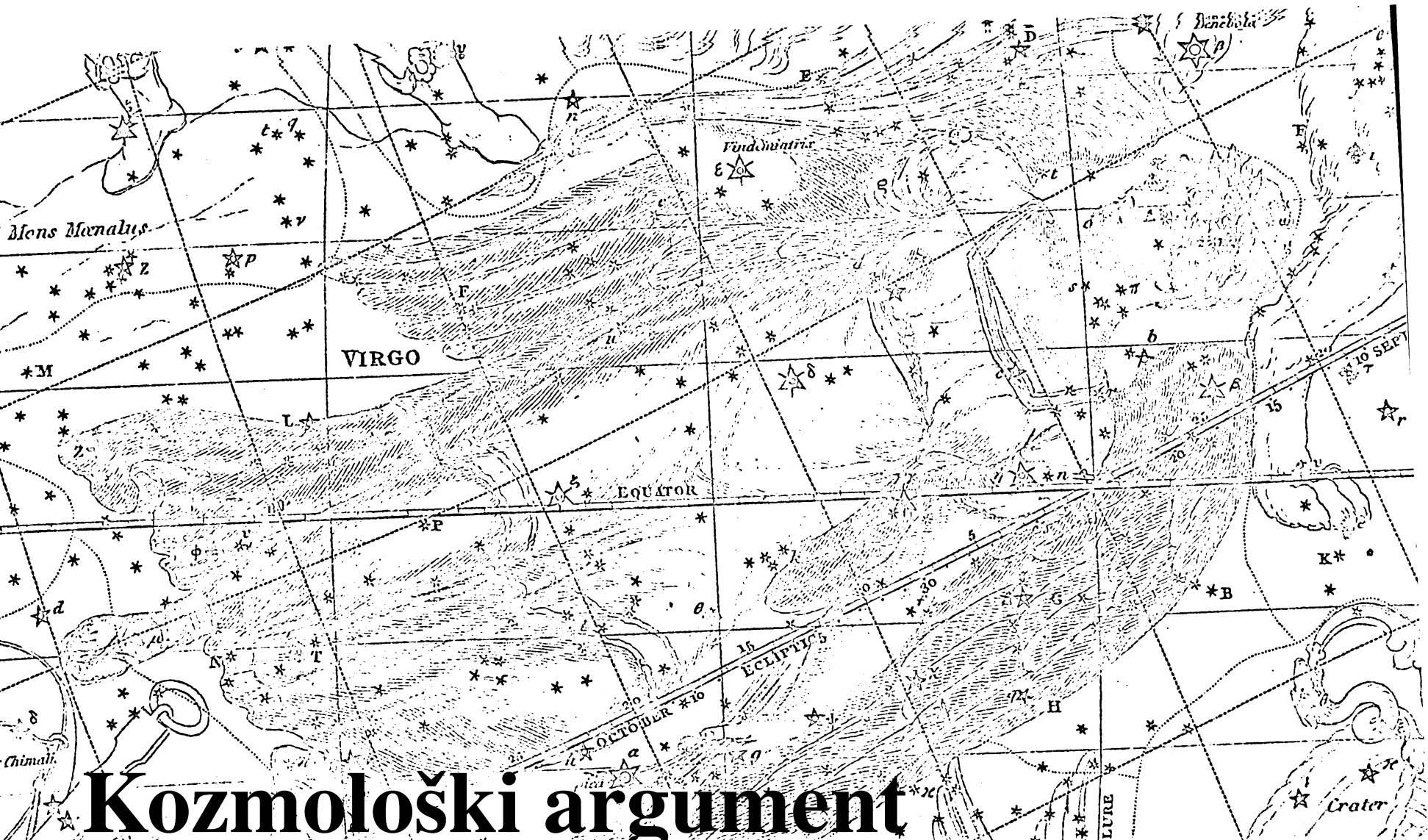
Leibniz, G. W. (1883). *La Monadologie.* Paris: Societe Generale de Libraire Catholique.

Leibniz, G. W. (2006). *Sämtliche Schriften und Breife.* 1. zv. Berlin: Akademie Verlag.

Loemker, E. L. (ur.) (1969): *Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophical Papers and Letters.* 2. izd. Dodrecht: Kluwer.

Temple, W. (1908). *Upon the Gardens of Epicurus*. London: Chatto and Windus.

Zuckert, R. (2007). *Kant on Beauty and Biology.* Cambridge: Cambridge University Press.



Kozmološki argument

Blaž Cotman
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

CRAIGOV *KALĀM* KOZMOLOŠKI ARGUMENT ZA OBSTOJ BOGA STVARNIKA – POSKUS KRITIČNE ANALIZE

Razprava je poskus kritične analize *kalām* kozmološkega argumenta (KKA), kot ga je formuliral in ga še vedno vztrajno zagovarja ameriški filozof in teolog William Lane Craig. Začnem s kratkim pojasnilom h kritični analizi KKA, v katerem skušam predvsem obrazložiti in utemeljiti svojo odločitev za kritično analizo Craigove formulacije KKA in filozofskih, a ne znanstvenih argumentov proti možnosti neskončne preteklosti. Nadaljujem s kritičnim pretresom premise, da ima vse, kar začne obstajati, vzrok za svoj obstoj. Nato preidem na Craigova filozofska argumenta proti možnosti neskončne preteklosti – najprej na argument iz nemožnosti aktualne neskončnosti, nato na argument iz nemožnosti formiranja aktualne neskončnosti z zaporednim dodajanjem. Sklenem, da argumenta nista prepričljiva in skušam nakazati, da pravzaprav že od začetka predpostavljata tisto, kar bi morala šele dokazati. Temu sledi še kratka predstavitev Craigovega argumenta v podporo Boga kot vzroka vesolja, nakar članek zaključim z ugotovitvijo, da KKA ni prepričljiv poskus naravne teologije.

Ključne besede: aktualna neskončnost, potencialna neskončnost, načelo vzročnosti, Bog, naravna teologija.

1. Craigova formulacija *kalām* kozmološkega argumenta

> Pričujoča razprava je poskus kritične analize kalām kozmološkega argumenta (KKA), kot ga je formuliral in ga še vedno vztrajno zagovarja ameriški filozof in

teolog William Lane Craig. Pri tem se bom skušal približati odgovoru na vprašanje o morebitni prepričljivosti in problematičnosti KKA. Naj pripomnim, da nimam nikakršnih pretenzij po podajanju dokončnih odgovorov na vprašanja, ki si jih v pričujočem članku zastavljam, še zlasti ne na vprašanja – in teh ni malo –, ki iz takšnih ali drugačnih razlogov presegajo okvir tega članka.[1] Iz tega razloga se bom osredotočil predvsem na filozofske argumente, s katerimi Craig skuša utemeljiti resničnost premis, ki bi vodile k sklepu, da ima vesolje vzrok za svoj obstoj. Kritična analiza KKA bo nenehno prehajala od predstavitve posameznih Craigovih premis in argumentov, ki domnevno utemeljujejo temeljni premisi argumenta, k možnim kritikam in nazaj. Kar zadeva kritike, sem se osredotočil zlasti na tiste, ki sem jih iz takšnih ali drugačnih razlogov prepoznal kot reprezentativne presoje Craigovih argumentov.

Razpravo začnem s kratkim pojasnilom h kritični analizi KKA, v katerem skušam predvsem obrazložiti in utemeljiti svojo odločitev za kritično analizo Craigove formulacije KKA in filozofskih, a ne znanstvenih argumentov proti možnosti neskončne preteklosti. Nadaljujem s kritičnim pretresom premise, da ima vse, kar začne obstajati, vzrok za svoj obstoj. Nato preidem na Craigova filozofska argumenta proti možnosti neskončne preteklosti – najprej na argument iz nemožnosti aktualne neskončnosti, nato na argument iz nemožnosti formiranja aktualne neskončnosti z zaporednim dodajanjem. Sklenem, da argumenta nista prepričljiva in skušam nakazati, da pravzaprav že od začetka predpostavljata tisto, kar bi morala šele dokazati. Temu sledi še kratka predstavitev Craigovega argumenta v podporo Boga kot vzroka vesolja, nakar razpravo zaključim z ugotovitvijo, da KKA ni prepričljiv poskus naravne teologije.

Craig meni, da je KKA zdrav deduktivni argument, iz katerega po logični nujnosti sledi sklep, da ima vesolje vzrok za svoj obstoj. Nato lahko s konceptualno analizo ugotovimo, da je vzrok vesolja Bog v tradicionalnem judovsko-krščanskem smislu. Tisto, kar bom skušal nakazati, je to, zakaj KKA ni prepričljiv argument za obstoj Boga stvarnika in zakaj lahko popolnoma razumno podvomimo v obe premisi argumenta, prav tako pa tudi v Craigovo izpeljavo Boga kot vzroka celotnega področja (končne) realnosti.

V svojem filozofskem razmisleku o KKA se bom, namesto na znanstvene, osredotočil zlasti na filozofske argumente, ki so po mojem prepričanju odločilni za uspešnost KKA. Z ameriškim filozofom Wesom Morristonom (2003: 288), enim izmed najbolj pronicljivih kritikov argumenta, namreč delim prepričanje, da so apriorni argumenti proti (aktualno) neskončni preteklosti bistveni za celotno uspešnost KKA in da zgolj sklicevanje na teorijo prapoka o izvoru »našega« vesolja in drugi zakon termodinamike ne bo zadostovalo. Pri tem nasprotujem Craigovi zamisli, da drugo premiso argumenta (»Vesolje je začelo obstajati«) lahko uspešno »podpremo« s prepričljivima filozofskima argumentoma, in

[1] V tem oziraje pričujoča razprava predvsem nekakšen poskus »ohranjanja “pozitivne skepse”, tj. vztrajanja v argumentiranem raziskovanju problemov brez iluzij o njihovih dokončnih rešitvah« (Ule, 2004: 11).

posledično njegovemu zagotovilu, da je KKA deduktiven argument s sprejemljivima (resničnima) premisama. Menim, da vsi apriorni argumenti v podporo časovnemu začetku vesolja pred končnim številom let iz takšnih ali drugačnih razlogov spodletijo in da je vprašanje časovne končnosti vesolja v zadnji posledici empirično vprašanje,[2] pri odgovoru na katerega »filozofiranje iz naslanjača« preprosto ne zadostuje.

Osredotočil se bom na zagovor ameriškega filozofa in teologa Williama Lanea Craiga, ki je po besedah avstralskega filozofa Davida S. Oderberga »zdaleč najbolj pomemben branilec kalām argumenta« (2007: 342). Tudi Arnold T. Guminski (2002) pripominja, da je Craig artikuliral sodobno različico KKA »v njegovi najbolj prepričljivi in izzivalni obliki«. K temu velja pripomniti tudi to, da je »obuditev zanimanja za te argumente […] primarno posledica Craigove objave« (Oppy, 2006a: 137).

Kot pravilno pripominja Oderberg (2007: 347), je *differentia specifica* KKA to, da njegovi zagovorniki vztrajajo, da lahko na *metafizičnem* temelju dokažemo časovno končnost vesolja. Poleg tega KKA po Craigovem (2008: 111) prepričanju na prav poseben način dopolnjuje tako imenovani leibnizovski kozmološki argument iz kontingentnosti, namreč tako, da pokaže, da je vesolje kontingentno v prav posebnem oziru, tj. da je prišlo v obstoj iz nič.[3]

KKA izvira iz poskusov krščanskih mislecev, da bi s filozofskimi argumenti spodbili Aristotelov nauk o večnosti sveta, tj. nauk, »ki je najverjetneje najbolj izzval srednjeveški krščanski um« (Maurer, 2001: 155). Gre za argument, ki je po Craigovem prepričanju »kozmološki argument, ki je najbolj verjetno zdrav in prepričljiv dokaz za obstoj Boga« (Craig & Smith, 1995: 3).[4] Med »zgodovinske« zagovornike KKA spadajo islamski filozofi, kot sta al-Kindi (801–873) in al-Ghazali (1058–1111), judovski filozofi, kot sta Sadja ben Jožef (882–942) in Mojzes Majmonid (1135–1204), in krščanski filozofi, kot je sveti Bonaventura (1221–1274). Sodobni zagovorniki argumenta so filozofi William Lane Craig, J. P. Moreland, Mark Nowacki in David S. Oderberg.

Temeljni argument je izjemno preprost in ga lahko silogistično zapišemo takole:

1. Vse, kar začne obstajati, ima vzrok za svoj obstoj.

[2] Čeprav se tu »vražič znova skriva v podrobnostih, predvsem v tej, da lahko za vesolje izkustveno ugotovimo le to, da je skoraj neskončno« (Uršič, 2010: 307).

[3] Na tem mestu velja opozoriti na pomembno razliko med Craigovim pojmovanjem niča in pojmovanjem, na katerega pogosto naletimo v sodobni fiziki, zlasti ko ta govori o nastanku vesolja iz »nič«. Ko npr. fizik Lawrence M. Krauss v svoji knjigi *A Universe from Nothing* (2012) govori o »niču«, s tem pravzaprav misli »kvantni vakuum«, ki pa seveda ni isti »nič«, kot nastopa v nauku Božjega stvarjenja ex nihilo. Kot pojasnjuje biolog in filozof Jože Hlebš, je teistični pojem stvarjenja vzpostavitev bistveno novega oziroma »vzročno priklicanje iz nič, to je iz nebivajočega nasploh. Ne samo iz relativnega niča (me on) ali kaosa prasnovi. Tisti "iz nič" zanika ravno prisotnost neke pramaterije, prasnovi. Stvarjenje v pravem, ožjem pomenu ni prehod in sprememba, ampak je akt, po katerem je neko bivajoče absolutno priklicano v bivanje; bivajoče kot tako. Priklicano iz nič subjekta (*ex nihilo subiecti*) po vzroku, ki je bit sama« (Hlebš, 2001: 87).

[4] Kot pojasnjuje Craig, so najbolj prepričljivi argumenti »utemeljeni na premisah, ki uživajo podporo široko sprejetih dokazov ali se zdijo intuitivno resnični« (2008: 55). Eden izmed takšnih argumentov je po njegovem prepričanju tudi KKA.

2. Vesolje je začelo obstajati.

3. Vesolje ima vzrok za svoj obstoj.

> Smisel argumenta je dokazati obstoj prvega vzroka, ki transcendira in ustvarja celotno področje končne realnosti. (Craig v: Craig & Smith, 1995: 8)

Argument je formalno veljaven.[5] Kot je razvidno iz navedenega silogizma, ima KKA dva dela. Če je namen prvega dela argumenta dokazati, da ima vesolje vzrok za svoj obstoj, potem zagovorniki v drugem delu skušajo pokazati, da je vesolje povzročil oziroma priklical v bivanje Bog v tradicionalnem teističnem pomenu. Toda, kot je opozoril angleški filozof Richard Swinburne (2013: 4), je odgovor na vprašanje, ali je določeno stališče pravilno, v marsičem »odvisen od tega, kaj odločilni splošni filozofski izrazi pomenijo«. Izraz »vesolje« mora biti v tem primeru razumljen v dovolj širokem smislu, tj. kot celotna fizična realnost, da Craigu lahko pomaga do sklepa, ki ga potrebuje za celoten argument.[6] Tisto, kar mora Craig potemtakem pokazati, je, da ima celotna fizična realnost, ki morda ni *zgolj* »naše« vesolje kot celota »vsega tistega bivajočega, ki nam je potencialno izkustveno dostopno v prostoru-času« (Uršič, 2011: 528), temveč vključuje še druga vesolja, ki obstajajo ali so nekoč obstajala, vzrok za svoj obstoj.[7] Znanstveno to vprašanje nikakor *ni* razrešeno.[8] Zato Craig potrebuje filozofske argumente, ki bi, enostavno povedano, v kali zatrli možnost časovno neskončnega vesolja. Prav tako mora pokazati, da je načelo vzročnosti metafizično nujno načelo, ki ni omejeno zgolj na stvari v vesolju, temveč *mora* prav tako veljati za vesolje kot celoto. Pričujoča razprava je poskus ubeseditve mojega zadržanja do obojega.

2. Načelo vzročnosti kot metafizično nujno načelo?

[5] Gre za očitno veljaven modus ponens, v katerem iz premis po logični nujnosti sledi sklep.

[6] S stališča sodobne kozmologije vesolje ni več zgolj »naše« vesolje, temveč »večsolje« oziroma multiverzum, mnoštvo vesolij, ki segajo ne le preko sedanjega izkustva, temveč bržkone tudi preko vsega (za človeka) možnega izkustva.

[7] Kljub temu, da se mi Craigova znanstvena argumenta zdita dokaj prepričljiva, vendarle menim, da ne zadostujeta za uspešnost KKA. Če namreč Craig hoče, da bo KKA kakor koli prepričljiv argument za obstoj prvega vzroka, ki presega in ustvarja celotno področje (končne) realnosti, mora predpostaviti, da beseda »vesolje« označuje celotno fizično realnost in s tem morda ne le »našega« vesolja. Toda v tem primeru Craigova znanstvena argumenta preprosto ne bosta zadostovala, saj lahko pokažeta le to, da je razmeroma verjetno, da je naše vesolje začelo obstajati. Angleški filozof Richard Swinburne je to, kar sam razume kot prepričljivi znanstveni argument za začetek vesolja, izrazil takole: »Osnovna struktura znanstvenega argumenta za začetek vesolja mora biti takšna: ko sledimo temu, za kar razumno verjamemo, da so zakoni narave, nazaj od sedanjega stanja vesolja, pridemo do fizično nemogočega stanja. Zato, razen če se motimo glede tega, kaj so zakoni narave, ali so bili zakoni narave pred trinajstimi milijardami let drugačni od tega, kar so sedaj, je verjetno, da je vesolje imelo začetek. Bilo bi slabo utemeljeno trditi, da so bili zakoni takrat drugačni zgolj [zato], da bi rešili večnost vesolja; ne bi smeli postulirati entitet ali zakonov brez vsakršne utemeljitve zgolj [zato], da bi rešili bolj zaželeno teorijo.« (Osebna korespondenca, 13. avgust 2013)

[8] Filozofa Garrett J. DeWeese in Joshua Rasmussen (2005: 126–128), ki sta KKA sicer branila pred tako imenovanim »Humovim ustavljalcem« [*Hume's stopper*], sta nedavno opozorila na sedanjo ošibitev in vprašljivost obeh znanstvenih argumentov v podporo premise, da je vesolje začelo obstajati. Tudi filozof Walter Sinnott-Armstrong je opozoril, da Craigov sklep »obvisi na vprašljivi interpretaciji fizike prapoka« (Craig & Sinnott-Armstrong, 2004: 43). Za kritiko Craigovih znanstvenih argumentov v podporo premise (2) gl. tudi Uršič, 1998: 205–224.

Ker Craig vztraja, da je prva premisa (P1) argumenta, tj. »Vse, kar začne obstajati, ima vzrok za svoj obstoj«, očitna in nedvomna metafizična resnica, se njegova obramba KKA zvečine osredotoča na drugo premiso (P2).[9] Craig namreč meni, da je (P1) »dejansko nesporna za vsakega resničnega iskatelja resnice« (Craig, 2010: 75), ter na drugem mestu pripominja, da je njena resničnost »tako intuitivno očitna – zlasti, ko se nanaša na vesolje -, da verjetno nihče pri zdravi pameti zares ne verjame, da je napačna« (Craig & Smith, 1995: 57). Poleg tega je (P1), kot poudarja na več mestih, stalno in brezizjemno izkustveno potrjena. Craig meni, da obstajajo trije razlogi v podporo (P1): (1) Nekaj ne more priti iz nič (oziroma *ex nihilo nihil fit*); (2) če nekaj lahko pride iz nič, potem postane nerazložljivo, zakaj vse ne pride v bivanje iz nič; (3) njeno resničnost potrjujeta vsakdanje in znanstveno izkustvo.

Toda vprašajmo se, kaj natančno pomeni to, da nekaj »začne obstajati«? Nekateri filozofi, med drugimi Adolf Grünbaum in Richard Swinburne, so predlagali, da neka stvar ne začne obstajati, razen če ni zgodnejšega časa, v katerem ta ni obstajala. Če imajo navedeni filozofi prav, potem iz domnevne odsotnosti časa »pred« začetkom vesolja sledi, da vesolje pravzaprav sploh ni začelo obstajati. V tem primeru prav tako ne bi sledilo, da mora imeti vesolje vzrok za svoj obstoj, saj (P1) pravi le to, da ima vse, kar *začne* obstajati, vzrok za svoj obstoj. Craig je zato predlagal naslednjo opredelitev sintagme »začeti obstajati«: »"x začne obstajati" "x obstaja v [času] t, pri čemer ni časa neposredno pred [časom] t, ko x obstaja"« (Nav. po Morriston, 2000: 152). Če sprejmemo Craigovo opredelitev, potem je vesolje začelo obstajati tudi v primeru, če pred začetkom vesolja čas ni obstajal.[10] Toda temeljno vprašanje je, ali mora imeti vse, kar začne obstajati, v tem širšem smislu tudi vzrok za svoj obstoj.

Craig poudarja, da je načelo vzročnosti, kot ga izraža (P1), očitno resnično, saj je ukoreninjeno v »metafizični intuiciji«, da nekaj ne more priti v bivanje iz nič. To, da nekaj pride v obstoj brez kakršnega koli vzroka, po Craigu (2012: 182) pomeni, da pride v bivanje iz nič. V tem oziru je tudi zavrnitev (P1), tako Craig, v zadnji posledici opustitev »resne metafizike in zatekanje k čarovniji« (2008: 111). Toda, kot poudarja, nihče zares ne verjame, da bi lahko »stvari«, kot so na primer konji, tigri ali eskimska vas, preprosto prišli v bivanje brez vsakršnega vzroka. Zato bi morali skleniti, da tudi in še *zlasti* vesolje ni moglo priti v bivanje na takšen način. Če menimo, da je vesolje izjema (P1), potem moramo, kot poudarja Craig (2012: 182), misliti, da se je celotno vesolje preprosto pojavilo na določeni točki v preteklosti brez vsakršnega vzroka.

Na tem mestu poskusimo nekoliko podrobneje razčleniti, kaj ima Craig v mislih,

[9] Kljub temu verjetno ni naključje, da je angleški filozof Harry Lesser kot temeljno premiso argumenta prepoznal prav (P1) in ne (P2), zaradi česar se je v svoji kritiki osredotočil predvsem nanjo. (GL Lesser, 10

[10] Pripomniti velja, da je v tem smislu tudi Bog začel obstajati, ko je ustvaril vesolje. Da bi se Craig izognil posledici, da tudi Bog potrebuje vzrok za svoj obstoj, je zgoraj navedeni opredelitvi dodal še drugo: »x obstaja v [času] t; ni časa neposredno pred [časom] t, ko x obstaja; v dejanskem svetu ni stanja stvari [*state of affairs*], ki vključujejo x-ov brezčasni obstoj« (Nav. po Morriston, 2000: 155).

ko govori o domnevni metafizični intuiciji, da iz nič ne pride nič, in na kakšen način je ta lahko (in če sploh) razlog v podporo (P1). Težava je v tem, da je težko razumeti, kaj ima Craig, ko se sklicuje na načelo ex *nihilo nihil fit*, sploh v mislih in natančno kako naj bi to načelo podpiralo (P1). Na več mestih Craigovega pisanja se namreč zdi, da sugerira, da pred obstojem vesolja ni bilo popolnoma ničesar. Vendar je vprašljivo, ali Craig s tem dejansko misli na to, da nekoč pred začetkom vesolja, ni bilo ničesar, saj po drugi strani meni, da sploh ni nobenega (časovnega) »pred«[11] začetkom vesolja, ker je Bog skupaj z vesoljem ustvaril tudi čas. Zato svojo »metafizično intuicijo« ponekod skuša formulirati brez vsakršnih izrazov s časovno konotacijo: »[Č]e nič ni obstajalo – ne materija, ne energija, ne prostor, ne čas, ne božanstvo – če ni bilo popolnoma ničesar, potem se zdi nerazumljivo reči, da bi nekaj skočilo v bivanje« (Craig v: Craig & Smith, 1995: 146). V vsakršne časovnosti prečiščenem kontekstu moramo »skočiti v bivanje« seveda razumeti na takšen način, da ta ne implicira nikakršne spremembe v čemer koli že obstoječem. Toda v tem primeru, kot ugotavlja Wes Morriston (2000: 152), Craigova »metafizična intuicija« pravzaprav izraža le trivialno analitično resnico, namreč, da če je nič »obstajal«, potem sploh ne bi bilo ničesar – niti kakršnega koli prihajanja v bivanje. Toda to bi bilo tako tudi v primeru, če vesolje ne bi imelo vzroka za svoj obstoj, zaradi česar takšno pojmovanje načela ex *nihilo nihil fit* ni in ne more biti razlog v podporo (P1). Vendar morda Craig meri na drugačno razumevanje, tj. na to, da bi v situaciji, v kateri bi obstajal nič, bilo nemogoče, da bi kar koli obstajalo. Toda v tem primeru bi bil nič razumljen kot nekakšno čudno stanje nečesa, kar je seveda nesmiselno. Craig se na nekem drugem mestu, sledeč Mojzesu Majmonidu in Tomažu Akvinskemu, sklicuje na načelo, da »če je v preteklosti obstajal nič, potem bi nič obstajal [tudi] zdaj«. Ker si težko zamislimo preteklo stanje, v katerem ne bi bilo časa, se zdi, da Craig z načelom ex *nihilo nihil fit* morda misli naslednje: »Če v določenem času ne bi bilo ničesar (razen časa samega), potem tudi v poznejšem času ne bi moglo nič začeti obstajati«. Seveda je vprašljivo, kot upravičeno pripominja Morriston (prav tam: 158), ali je sploh možno, da je čas edina »stvar«, ki obstaja. A tudi če to ni možno, je tako razumljeno načelo vendarle lahko resnično na zanimiv način, in sicer v izražanju tega, da če je obstajal čas, ko ni bilo popolnoma ničesar *drugega* razen časa samega, nič ne bi »začelo obstajati«. K temu moramo kljub vsemu pripomniti, da nas ta »metafizična intuicija«, četudi jo imamo, ne prisili v sprejetje (P1). Razlog za to je v tem, da po Craigovem razumevanju stvar začne obstajati v času t, če ni nobenega časa pred t, ko bi ta obstajala. K temu velja pripomniti, kot pojasnjuje Morriston (prav tam: 154), da se ponujata dve različni

[11] Časovnost navedenega »pred« izrecno poudarjam zato, ker Craig meni, da je bil Bog »pred« stvarjenjem vesolja brezčasen. To se morda zdi nekoherentno. Vendar je Craigov odgovor na vprašanje, v kakšnem smislu je Bog sploh lahko brezčasen »pred« stvarjenjem časa in vesolja, v tem, da je Bog vzročno, a ne časovno »pred«. Craig namreč meni, da je možno, da se vzrok in njegov učinek zgodita sočasno, pri čemer pa je vzročni odnos vendarle asimetričen, in sicer v tem smislu, da je vzrok vedno izvor učinka in ne obratno. Zgolj v tem smislu je vzrok »pred« učinkom in je Bog brezčasen »pred« stvarjenjem časa, saj je kot stvarnik časa vzročno »pred« časom samim. In to je tako tudi v primeru, če čas – kot se razume samo po sebi – pred stvarjenjem časa ni obstajal.

možnosti Craigovega razumevanja tega, da nekaj začne obstajati:

1. x obstaja v času *t*, pri čemer obstaja čas pred *t*, ko *x* ne obstaja;
2. *x* obstaja v času *t*, pri čemer čas pred *t* ne obstaja.

Prvo možnost razumevanja Morriston označi kot znotrajčasno [*intratemporal*], medtem ko drugo kot zunajčasno [*extratemporal*] »prihajanje« v bivanje. Problem je seveda v tem, da zadnje, majmonidsko in tomistično razumevanje načela *ex nihilo nihil fit* očitno lahko implicira le to, da ima vse, kar pride v bivanje v času, se pravi znotrajčasno, vzrok za svoj obstoj, pri čemer pušča odprto vprašanje, kako je z začetkom časa samega.

Poleg tega Morriston (2002a: 101) upravičeno pripominja, da je Craigovo sklepanje v marsičem preuranjeno. Čeprav drži, da bržkone nihče ne misli, da bi tigri in podobno lahko preprosto prišli nepovzročeno v bivanje, se moramo, preden skočimo k sklepu o začetku vesolja, vendarle vprašati, zakaj je to tako. Zakaj se nam zdi (P1) tako samoumevna, ko govori o tigrih in podobnem? Mar gre za to, kot se zdi, da domneva Craig, da najprej preprosto verjamemo v resničnost (P1), ki jo nato apliciramo na konkretne primere? Ali pa gre raje, kot predlaga Morriston (prav tam: 101—102), za to, da imamo nešteto izkušenj z živalmi, kakršni so tigri, in da preprosto vemo, da te ne pridejo v bivanje na takšen način? Morristonova razlaga upošteva to, da imamo v primeru tigrov in podobnega opraviti z znanim kontekstom, znotraj katerega nastaja naša skupna vsakdanja izkušnja sveta. Naša izkustvena vednost o naravnem redu nam potemtakem omogoča vednost o tem, da je nesmiselno domnevati, da bi tiger preprosto prišel v bivanje brez vsakršnega vzroka. Toda ali imamo v primeru domnevnega začetka celotne fizične realnosti prav tako opraviti z znanim kontekstom, o katerem govori Morriston?

Prav v tem kontekstu Morriston na drugem mestu opozarja na pomembno drugačnost domnevnega prvega trenutka v zgodovini vesolja od vseh poznejših in pripominja: »Prvi Trenutek v zgodovini našega vesolja je drugačen od vseh drugih trenutkov, ker je z njim obenem vzniknil celoten naravni red« (2002d: 235). Navedeni odlomek temelji na opažanju, da so se vsi trenutki, ki so sledili prvemu trenutku, zgodili v času in v naravnem redu, ki pred prvim trenutkom sploh ni obstajal. Prav zaradi odločilne razlike med prvim in vsemi poznejšimi trenutki, nam Craigovi primeri tigrov, eskimskih vasi itn., ki bi prišli v obstoj nepovzročeno in naj bi s tem ponazarjali nesmiselnost vsakršnega dvoma v (P1), ne povedo ničesar o popolnoma edinstvenem primeru začetka celotnega naravnega reda. Mar nismo prav zaradi navedenega pri sklepanjih na vesolje kot *celoto* (še vedno) »kot tujci v neznani deželi, kjer se nam mora zdeti vsaka stvar sumljiva in kjer smo vsak trenutek v nevarnosti, da prekršimo zakone in običaje, po katerih ti ljudje živijo in občujejo med seboj« (Hume, 2000: 16)? Zakaj ne bi, namesto da delamo *neutemeljene »skoke«*, preprosto priznali, da ne vemo, kaj in če sploh kaj je povzročilo vesolje?

K temu velja pripomniti, da kljub razmeroma močni izkustveni oziroma induktivni potrditvi (P1), ta ostaja nezadosten dokaz iz (vsaj) dveh razlogov: (1) ne glede na to, koliko potrjujočih primerov najdemo, je izjema vselej možnost, pa najsi bo še tako malo verjetna; (2) iz vzrokov, ki smo jih doslej opazovali, ne sledi, da načelo vzročnosti velja tudi za vesolje kot celoto (Lesser, 2011: 23), še zlasti zato ne, ker dostopen »vzorec« vzrokov morda ni reprezentativen, saj med prvim trenutkom v zgodovini vesolja in vsemi poznejšimi trenutki obstajajo pomembne razlike. Če zagovornik KKA vztraja, da ni predstavljivo, da je vesolje nastalo brez vsakršnega vzroka, potem je tako morebiti preprosto zaradi omejitev naše predstavljivosti, ki nimajo ničesar opraviti z realnostjo. Angleški filozof Harry Lesser (prav tam) opozarja nato, da je vesolje kot celota popolnoma onstran našega izkustva, zaradi česar je vsekakor možno, da so naše zamisli o tem, kaj bi lahko bilo in kaj ne bi moglo biti možno, preprosto brez vsakršne realne podlage.[12]

Naj na tem mestu navedem še en pomemben argument proti (P1). Domnevni brezizjemnosti načela vzročnosti, kot pravilno opozarja Marko Uršič (1998: 217), lahko in tudi dejansko oporekajo nekateri kvantni fiziki. Fizik Victor Stenger na primer opozarja, da je kvantna mehanika »vpeljala naključje, kjer smo pred tem imeli deterministični vzrok« (2009: 123), in da navedeno ovrže (P1). Vendar pa je to kljub vsemu nekoliko preveč enostavna in preuranjena zavrnitev premise. K temu namreč velja pripomniti, da naključnost v kvantni mehaniki še ne pomeni, da so kvantni dogodki popolnoma nepovzročeni (Uršič, 2010: 456). Craig tovrstnim znanstvenim kritikam, ki se – kot je deloma razvidno iz Stengerjevega primera –, običajno sklicujejo na kvantno načelo nedoločljivosti in kot protiprimer (P1) navajajo primer tako imenovanih kvantnih fluktuacij,[13] ugovarja, prvič, da kvantna mehanika »ni dokazana izjema za premiso 1« (2008: 114), drugič, da se vsi fiziki nikakor ne strinjajo, da so subatomski dogodki nepovzročeni, in tretjič, da delci celo po nedeterministični interpretaciji ne pridejo v bivanje iz nič v dobesednem pomenu besede, temveč nastanejo kot spontane fluktuacije energije v vakuumu, ki pa ni nič, marveč »morje valujoče energije z bogato strukturo, ki je predmet fizikalnih zakonov« (prav tam).

Toda mar kljub temu ne drži, da je kvantna mehanika oslabila povezavo med vzrokom in učinkom (Davies, 1993: 61) in da je potemtakem posplošitev načela vzročnosti manj (in če sploh) samoumevna, kot domneva Craig in kot zahteva (P1)?[14]Čeprav drži, da ne smemo prenehati »poskušati, da bi vzročno pojasnili kateri koli dogodek, ki ga lahko opišemo« (Popper, 1998: 61), iz tega »metodološkega pravila« še ne sledi, da ima *vse*, kar začne obstajati, vzrok za

[12] Iz navedenega Lesser sklene, da (P1) »ne more biti dokazana ne logično ne izkustveno« (2011: 23).

[13] Kvantne fluktuacije kot naključni, kontingenti pojavi, »za katere lahko načelno rečemo, da niso determinirani z določenim vzrokom« (Uršič, 1998: 217).

[14] Fizik Paul Davies (1995: 164) na primer opozarja, da kvantna »pravila« kljubujejo zdravemu razumu in pripominja, da lahko rečemo, da so kvantni procesi »v nekem smislu resnično spontani in nimajo nobenega določenega vzroka« (Davies, 2010: 78).

svoj obstoj, še manj pa to kakor koli potrjuje Craigovo domnevo, da gre za nesporno metafizično načelo.[15]

Kot sem skušal nakazati, Craigov zagovor (P1) temelji na pojmih, ki ostajajo nezadostno razjasnjeni, čeprav naj bi bili ti v resnici razlogi v podporo (P1), obenem pa je Craigova izkustvena posplošitev načela vzročnosti na edinstven začetek vesolja v marsičem neutemeljena in vprašljiva. Naj torej sklenem z mislijo filozofa Morristona, ki jedrnato izraža natančno to, kar je bil namen pričujočega poglavja: »V nasprotju s tem, kar meni Craig, ima potemtakem razumna odrasla oseba lahko iskrene – in popolnoma razumne – dvome glede […] premise 1 kalām argumenta« (2002a: 103).

3. Prvi filozofski argument proti neskončni preteklosti

Na tem mestu preidimo na Craigov prvi filozofski argument v podporo trditvi, da je vesolje začelo obstajati. To je argument iz nemožnosti obstoja aktualno neskončnega. Silogistično ga lahko zapišemo takole:

(2.11) Aktualno neskončno ne more obstajati.

(2.12) Neskončni časovni regres dogodkov je aktualno neskončno.

(2.13) Torej, neskončni časovni regres dogodkov ne more obstajati.

Aristotel je uvedel – »za vso poznejšo zgodovino neskončnosti bistveno«, kot upravičeno pripominja Uršič (2010: 295) – razlikovanje med *potencialno* (možno) in *aktualno* (dejansko) neskončnostjo. Tudi za Craigov KKA je tovrstno razlikovanje ključno. Ko govorimo o potencialni neskončnosti, tako Craig, neskončnost pravzaprav označuje zgolj namišljeno mejo, ki v resnici ni nikoli dosežena. S potencialno neskončnostjo imamo na primer opraviti pri matematičnem postopku seštevanja oziroma dodajanja, pri katerem nikoli ne pridemo do konca, saj vedno obstaja število, ki je večje od tistega, ki ga dejansko štejemo. Isto velja za postopek delitve oziroma deljenja, saj deljenje lahko poteka v neskončnost. Katero koli končno razdaljo lahko razdelimo na polovico, nato na četrtino, zatem na osmino in tako dalje *ad infinitum*. Vendar bi bilo število delitev kljub temu le potencialno neskončno, saj nikoli ne bi prišli do »neskončne« [*infinitieth*] delitve. »Aktualno neskončno je zbirka določenih in samostojnih elementov, katerih število je večje od kateregakoli naravnega števila 0, 1, 2, 3 … […] Nasprotno pa je potencialno neskončno zbirka, ki se približuje neskončnosti kot meji, vendar je nikdar ne doseže.« (Craig, 2008: 116) Ali kot pravi A. W. Moore v svoji knjigi z naslovom Neskončno *(The Infinite,* 1990): »Aktualno neskončno je tisto, česar neskončnost obstaja ali je dana v nekem trenutku v času. Potencialno neskončno pa je to, česar neskončnost obstaja ali je dana preko časa: nikoli ni celovito prisotno« (2001: 40).

[15] V tem oziru se prav tako ni treba odreči razumevanju znanosti kot sistemskega raziskovanja »splošnih in zakonitih vzrokov ugotovljenih dejstev« (Ule, 1996: 20).

Craig trdi, da je vse, kar sodobna matematika lahko pokaže, to, da kolikor sprejmemo določene aksiome in pravila, lahko konsistentno *govorimo* o aktualno neskončnih množicah, ne da bi pri tem zašli v protislovje. Toda iz tega nikakor ne sledi, da takšne matematične entitete tudi *dejansko* obstajajo, tj. da obstajajo »tam zunaj« v svetu, in da lahko na primer *dejansko* obstaja neskončno število stvari. Z drugimi besedami: Craig ne trdi, da obstoj aktualno neskončnega števila stvari vključuje kakršno koli logično protislovje, temveč da je resnično nemogoče. Craigov ključni poudarek je v tem, da je aktualno neskončno »morda ploden in konsistenten koncept na matematičnem področju, ne moremo pa ga iz matematičnega sveta prenesti na realni svet, saj bi v tem primeru vključeval protiintuitivne nesmiselnosti« (Craig v: Craig €z Smith, 1995: 9). Craig meni, da prav sodobna matematična odkritja lahko omogočijo vpogled v čudno in nesmiselno bistvo aktualno neskončnega, ki v zadnji posledici pravzaprav potrjuje njegovo tezo, da aktualna neskončnost ne more obstajati v realnem svetu.

Po Craigovem prepričanju (2012: 108) so najboljši način podpore premise (2.11) miselni eksperimenti, ki ponazarjajo najrazličnejše nesmisle, ki bi sledili, če bi aktualno neskončno obstajalo v realnosti. Eden izmed Craigovih najljubših primerov je zgodba o Hilbertovem hotelu[16] ali »Hotelu Neskončnost« (Uršič, 2010: 302). Za začetno »ogrevanje« si zamislimo hotel, ki ima le končno število sob. Vse sobe so zasedene in vsaka soba ima enega gosta. Če prispe nova oseba, ki sobe ne želi deliti z nobenim od nastanjenih gostov, je novega prišleka preprosto nemogoče nastaniti. Toda pri neskončnih hotelih to ni tako. Hilbertov hotel ima namreč neskončno število sob (npr. eno sobo za vsako naravno število). Sobe so oštevilčene zaporedno – Soba #1, Soba #2, Soba #3, Soba #4, …, Soba #n … in tako naprej, pri čemer je pomembno, da ni zadnje sobe – tako kot ni zadnjega naravnega števila. Ponovno predpostavimo, da so vse sobe zasedene in da ima vsaka soba enega gosta. Ko pride nova oseba in želi najeti sobo Hotela Neskončnost, jo je – za razliko od vsakdanjega hotela s končnim številom sob – možno nastaniti. Kljub temu, da niti nova oseba niti kdor koli od gostov tudi v tem primeru ne želi deliti svoje sobe, gosti sodelujejo in so pripravljeni zamenjati svoje sobe, da bi novemu prišleku omogočili nastanitev.[17] Vse, kar mora upravitelj hotela v tem primeru narediti, je to, da prosi slehernega od neskončnega števila gostov, da se premakne v naslednjo sobo – z drugimi besedami, da gre gost iz Sobe #1 v Sobo #2, gost iz Sobe #2 v Sobo #3, …, gost iz Sobe #n v Sobo #n + 1. Ker Hilbertov hotel – za razliko od vsakdanjega, končnega hotela – nima zadnje sobe, nihče ne bo ostal brez sobe, in to kljub temu, da je bil hotel pred prispetjem novega gosta popolnoma zaseden. Soba #1 je sedaj prosta in na novo prispeli gost jo lahko zasede. Iz tega je razvidno, da ima neskončna množica »čudno« lastnost, da jo lahko postavimo v bijektivno

[16] Hotel je poimenovan po domnevnem avtorju, tj. nemškem matematiku Davidu Hilbertu (1862–1943).

[17] Ameriški matematik Raymond Smullyan v knjigi *Satan, Gantar in neskončnost* (1995: 145) poleg tega navaja primer neskončnega števila hotelov pod enim samim upraviteljem, ki se odloči, da bo zaprl vse hotele z izjemo enega, pri čemer je možno premakniti vse goste iz neskončnega števila hotelov v le enega od hotelov.

korespondenco[18] [*one-to-one correspondence*] z njenim lastnim delom, z njeno lastno podmnožico (Smullyan, 1995: 145–146).[19] »Matematično gledano je vse, kar smo storili, to, da smo množico vseh naravnih števil postavili v bijektivno korespondenco z množico naravnih števil od 2 naprej.« (Prav tam: 148) Upravitelj hotela bi lahko naredil podobno, če bi namesto enega samega gosta prispelo kakršno koli končno število gostov. Če prispe neskončno mnogo novih gostov, je rešitev lahko enaka prejšnji, vendar bi bila to v tem primeru za goste »grozna rešitev brez počitka« (prav tam: 149), saj bi potrebovali neskončno mnogo premikov. Obstaja pa še druga, mnogo elegantnejša rešitev, ki bi omogočila nastanitev neskončno mnogih novih gostov z eno samo premestitvijo. Gost bi v tem primeru podvojil svojo številko sobe, tj. gost iz Sobe #1 bi šel v Sobo #2, tisti iz Sobe #2 v Sobo #4, tisti iz Sobe #3 v Sobo #6, …, iz Sobe #n v Sobo #2n. Po premiku bi bile vse sodo oštevilčene sobe zasedene, vse liho oštevilčene sobe pa proste, pri čemer bi bilo obojih neskončno mnogo, kar bi neskončnemu številu gostov omogočilo nastanitev.

Toda vprašajmo se, zakaj v hotelu številčno ne bi bilo več gostov, in sicer ne glede na to, koliko gostov bi prispelo? Razlog za to je v bijektivni korespondenci med množico gostov v hotelu pred in po spremembi. Iz tega sledi, da zbirka gostov številčno ni manjša niti v primeru, če se iz hotela odjavi neskončno število gostov, ki so bili pred tem nastanjeni v liho oštevilčenih sobah. Craig iz teh nedvomno nenavadnih lastnosti Hotela Neskončnost sklene, da mora biti nekaj narobe s celotno zamislijo neskončnih množic in da torej takšne množice ne morejo obstajati v realnosti: »Hilbertov hotel je nesmiseln. Toda če bi bilo aktualno neskončno metafizično možno, potem bi bil takšen hotel metafizično možen. Iz tega sledi, da realni obstoj aktualno neskončnega ni metafizično možen« (2012: 110). Če bi namreč obstajalo neskončno število stvari, bi bile lahko oštevilčene in premeščane natančno tako, kot gosti v Hilbertovem hotelu. Po Craigovem prepričanju miselni eksperimenti, kakršen je Hilbertov hotel, pokažejo, da aktualno neskončno število stvari ne more obstajati v realnosti. Filozof Jordan Howard Sobel (2004: 187) je po drugi strani prepričan, da so težave s Hilbertovim hotelom v resnici zgolj in samo praktične in fizične. Kje bi namreč tovrsten hotel sploh lahko zgradili? In ne nazadnje, iz česa bi bil zgrajen in kdo bi ga zgradil? Kljub temu, da Sobel upravičeno opozarja na praktične in fizične težave s Hilbertovim hotelom, ob tem kljub vsemu spregleduje Craigovo poanto, ki je pravzaprav izrazito metafizična in nikakor ne zadeva le domnevnih praktičnih in fizičnih zadreg z neskončnostjo, temveč skuša pokazati na protiintuitivne nesmiselnosti, ki bi sledile, če bi aktualna neskončnost obstajala in

[18] Bijektivna korespondenca oz. preslikava je preslikava, ki je hkrati injektivna in surjektivna, tj. vsak element iz zaloge vrednosti je slika enega in le enega elementa iz definicijskega področja (Kavler et al., 2008: 11). K temu velja pripomniti, da imata dve množici enako moč (enako število elementov), če med njima obstaja bijektivna korespondenca oz. preslikava.

[19] Množica A je podmnožica množice B, če spadajo v B vsi elementi množice A (prav tam: 140), medtem ko je množica A prava podmnožica množice B, če je podmnožica množice B, vendar množici B ni enaka (prav tam: 146).

bi Cantorjevo teorijo transfinitnih števil aplicirali na realni svet. Iz tega naj bi sledilo, da niti Bog, ki s stvarjenjem hotela načelno ne bi imel praktičnih in fizičnih problemov, ne more ustvariti Hotela Neskončnost, ker je ta metafizično nemožen (ne more obstajati v nobenem »možnem svetu«). Ko Craig zanika, da aktualno neskončno lahko obstaja v realnem svetu, s tem obenem zanika, da lahko obstaja neskončno število naravnih ali nadnaravnih entitet kakršne koli vrste.

Na tem mestu stopimo korak nazaj in silogistično zapišimo Craigov argument v podporo (2.11), saj nam bo to omogočilo boljši vpogled v temeljni problem, ki ga Craig ima z obstojem neskončnosti v »realnem svetu« in ki iz doslejšnje ekspozicije argumenta morda ni bil jasno razviden:

1. Če dve množici lahko postavimo v bijektivno korespondenco, imata množici enako število elementov. (Princip korespondence)

2. Število elementov v množici mora biti večje kot število elementov katere koli podmnožice. (Evklidova maksima)[20]

3. Če bi neskončne množice obstajale v »realnem svetu«, bi bile lahko postavljene v bijektivno korespondenco s podmnožicami.

Iz tega Craig sklene, da

1. Neskončne množice ne obstajajo v realnem svetu.

Princip korespondence (PK) pravi, da imata dve množici enako moč (enako število elementov), če in samo če med njima obstaja bijektivna preslikava, medtem ko Evklidova maksima (EM), kot jo razume Craig, zahteva, da mora biti število elementov v množici večje od števila elementov v podmnožicah. Craig (1995: 23) opozarja na vprašljivost Cantorjevega »principa korespondence«, saj iz tega sledi, da je neskončna množica {…, -3, –2, -1, 0, 1, 2, 3, …} ekvipolentna neskončni množici {1, 2, 3, …}. Toda, kot pripominja Craig (prav tam: 24), (PK) in (EM) ne moreta obenem veljati za neskončne množice, saj gre v tem primeru za protislovna principa. Če iz Evklidove maksime sledi, da je celota večja od svojih delov, potem iz principa korespondence sledi, prav nasprotno, da celota ni večja od svojih delov. Craig iz tega sklene, da je najbolj razumno domnevati, da oba principa veljata v realnosti in da zato aktualno neskončno ne more obstajati v realnosti. Toda Craigov sklep je vsekakor vprašljiv in neutemeljen, saj predpostavlja tisto, kar bi moral šele dokazati – to, da realno obstajajo le končne množice. Tisto, kar je v osrčju kontroverze, je namreč Craigov poskus apliciranja (EM) o celotah in delih na vse množice. K temu velja pripomniti, da premisa (2) velja zgolj za končne, a ne za neskončne množice. Vendar Craig vztraja, da mora premisa (2) veljati za vse množice, ki lahko obstajajo v »realnem svetu«. Če neskončnih množic ne moremo uskladiti s premiso (2), toliko slabše zanje, saj v

[20] Oziroma Evklidov aksiom: »Celota je večja od dela.« (Euclid 1968: 155) V nadaljevanju sledim Craigovi terminologiji in raje uporabljam sintagmo »Evklidova maksima« [*Euclid's Maxim*].

tem primeru preprosto ne morejo obstajati v »realnem svetu«. Poudariti velja, da Craigov argument zahteva resničnost (PK) in (EM). Zavedati se moramo namreč, da večina domnevno nesmiselnih implikacij neskončnosti sledi le zato, ker so domnevno v nasprotju z (EM). Pomislimo zgolj na Craigov priljubljeni primer Hilbertovega hotela. Če menimo, da je nesmiselno domnevati, da lahko gosti iz hotela preprosto odidejo ali se vanj naselijo novi gosti, ne da bi se s tem nujno zmanjšalo ali povečalo število gostov, potem je to tako zgolj zato, ker vnaprej domnevamo, da mora v »realnem svetu« za vse množice (tudi neskončne) veljati (EM). Čeprav Craigovi primeri nedvomno ponazarjajo kršenje (EM), kljub temu nikakor ne dokažejo resničnosti premise (2). Morriston prav tako opozarja na Craigovo vprašljivo aplikacijo (EM) na množice: »Tudi če se strinjamo, in množice obravnavamo kot "celote" in njihove podmnožice kot "dele", Evklidove maksime ni potrebno interpretirati [tako], da pomeni, da je število elementov celote večje od števila elementov dela.« (Morriston, 2002b: 154) Morriston namreč opozarja, da je v nekem popolnoma intuitivnem smislu katera koli (tudi neskončna) množica vendarle »večja« od svojih podmnožic. A ne nujno zato, ker bi bilo število elementov v večji množici večje od števila elementov v manjši množici, temveč zgolj zaradi dejstva, da »vsebuje« vse elemente manjše množice in obenem nekatere elemente, ki jih manjša ne vsebuje.[21] Iz tega sledi, da če (EM) preciziramo in razumemo na način, kakršnega sugerira Morriston, aktualno neskončna množica ne prekrši načela, da je »celota« večja od »dela«, zaradi česar tudi protiintuitivne nesmiselnosti več ne sledijo. Za Craigov sklep namreč ne bo zadostovala standardna verzija Evklidove maksime (EM), tj. »Celota je večja od svojih delov«, temveč bolj specifična verzija (EM*), na katero se sklicuje tudi v zgornjem argumentu, tj. »Množica mora imeti večje število elementov od svojih podmnožic«. Pri tem se bo seveda vsakdo strinjal, da (EM*) velja za končne množice in da ne more veljati za neskončne množice; toda zakaj bi pristali na Craigovo trditev, da mora veljati tudi za neskončne množice? Seveda drži, da je število elementov v kateri koli končni množici nujno večje od števila elementov v kateri koli podmnožici. Toda zakaj misliti, da mora to veljati za vse množice v »realnem svetu«?

Dodaten problem je v tem, da še zdaleč ni jasno, kako naj bi iz domnevne nesmiselnosti Hilbertovega hotela sledilo, da je tudi neskončno zaporedje preteklih dogodkov nesmiselno in je torej nemogoče, da bi obstajalo v »realnem svetu«. Toda zakaj ne? Dogodkov, ki so se zgodili, namreč ni možno preprosto preurejati in spreminjati na takšen način, kot je to razvidno iz primera Hilbertovega hotela, zaradi česar prav tako ni jasno, na kakšen način lahko nesmiselnosti, ki sledijo iz tega primera, apliciramo na primer neskončnega zaporedja preteklih dogodkov.

[21] Npr. Hilbertov hotel je imel pred odhodom gostov iz liho oštevilčenih sob »več« gostov, kot po njihovem odhodu, saj so bili v njem nastanjeni gosti tako liho kot sodo oštevilčenih sob (1, 2, 3, …), medtem ko je po njihovem odhodu vseboval le še goste sodo oštevilčenih sob (2, 4, 6, …), ne pa več gostov liho oštevilčenih sob (1,3, 5, …). Zdi se, da je to popolnoma legitimen pomen besede »večji«, ki je logično povsem neodvisen od vprašanja po številu gostov v obeh množicah gostov.

4. Drugi filozofski argument proti neskončni preteklosti

Če zaporedje preteklih dogodkov ne bi imelo začetka, potem bi preteklost sestavljalo neskončno zaporedje dogodkov, ki so se dejansko zgodili. Je to možno? Craig meni, da ne. Čeprav sem sklenil, da prvi filozofski argument, ki ga Craig podaja proti neskončni preteklosti, ni prepričljiv, obstaja še drugi argument, ki skuša pokazati, da preteklost ni in ne more biti aktualno neskončna.

(2.21) Če je zbirka sestavljena z zaporednim dodajanjem, ne more biti aktualno neskončna.

(2.22) Časovno zaporedje dogodkov je zbirka, sestavljena z zaporednim dodajanjem.

(2.23) Torej, časovno zaporedje dogodkov ne more biti aktualno neskončno.

Craig opozarja, da je navedeni argument popolnoma neodvisen od prvega filozofskega argumenta, saj je njegov sklep na primer združljiv z obstojem neskončnega števila stvari v realnem svetu. Meni namreč, da tudi če se moti in bi neskončno število stvari lahko obstajalo, zaporedje preteklih dogodkov vendarle nikakor ne more biti aktualno neskončno. Tisto, kar drugi filozofski argument potemtakem zanika, je možnost, da bi bila zbirka, ki bi vsebovala aktualno neskončno število stvari, na primer dogodkov, lahko sestavljena z zaporednim dodajanjem ene stvari za drugo. Če aktualno neskončno ne more biti sestavljeno na takšen način, potem iz tega sledi, tako Craig, da je zaporedje preteklih dogodkov končno in da je vesolje začelo obstajati.

Če privzamemo A-teorijo časa,[22] premisi (2.22) težko nasprotujemo. Trdi namreč le to, da se dogodki dogajajo v časovnem zaporedju eden za drugim. V tem smislu je bilo zaporedje preteklih dogodkov sestavljeno z dodajanjem enega dogodka za drugim. To med drugim pomeni, da se zbirka preteklih dogodkov sčasoma povečuje.[23] Craig (2010: 83) pojasnjuje, da je zaporedje preteklih dogodkov podobno zaporedju domin, ki padajo ena za drugo, vse dokler ni dosežena »zadnja« domina, namreč danes. Toda kako je s temeljno premiso (2.21)? Zakaj zbirka, ki je sestavljena z zaporednim dodajanjem, ne more biti aktualno neskončna? Razlog, ki ga Craig podaja v podporo premise (2.21) lahko, ponovno sledeč Morristonu (1999), zapišemo takole:

1. Aktualne neskončnosti ne moremo »doseči« z zaporednim dodajanjem enega

[22] Craigov KKA od začetka do konca predpostavlja resničnost »časovne«, »dinamične« teorije časa ali – če sledimo besednjaku McTaggartove znamenite razprave »Nerealnost časa« (»The Unreality of Time«, 1908) – A-teorije časa, po kateri je tek časa objektiven. Tisto, kar je skupno vsem zagovornikom teka časa, je nasprotovanje spacializaciji časa oziroma času kot četrti razsežnosti prostora-časa v tako imenovanem štiridimenzionalnem »vesoljnem bloku« *\block universe}, v* katerem je čas zgolj še ena dimenzija in imajo preteklost, sedanjost in prihodnost enak status. Zagovorniki B-teorije časa trdijo, da je čas v resnici »statičen« in da dogodki obstajajo ontološko enakovredno ne glede na to, kdaj so se zgodili.

[23] Kot sem skušal nakazati v kritiki prvega filozofskega argumenta proti neskončni preteklosti, se aktualna neskončnost lahko povečuje kljub temu, da kardinalno število množice (K) ostaja isto, namreč v smislu, da večja neskončna množica vsebuje vse elemente/dogodke, ki jih vsebuje manjša, a obenem tudi elemente/dogodke, ki jih manjša ne vsebuje.

elementa za drugim.

2. Torej, aktualno neskončno zaporedje dogodkov ne more biti sestavljeno z zaporednim dodajanjem enega elementa za drugim.

Morriston (prav tam) je upravičeno pripomnil, da ni jasno, kako naj bi premisa (2) sledila iz premise (1). Prav tako je premisa (1) očitno resnična zgolj za zaporedja, ki imajo časovni začetek. Verjetno težko nasprotujemo tezi, da v primeru, če bi se zaporedje let začelo z letom 0, ne bi nikoli dosegli neskončnosti. Ne glede na to, koliko let bi bilo zaporedno dodanih letu 0, ne bi nikoli »prispeli« do neskončnosti. A kaj zato? Kako naj bi iz tega sledilo, da se doslej že ni zgodilo neskončno število let? Zakaj ne more biti neskončnega zaporedja let, v katerem ni prvega leta? Drži sicer, da v takšnem zaporedju nikoli ne bi »dosegli« neskončnosti, vendar zgolj zato, ker bi bila neskončnost »že vselej tu« (Morriston, 2003: 290). Na vsaki točki takšnega zaporedja bi se neskončno število let že zgodilo. Gre namreč za to, da bi bil vsak dogodek v brezzačetnem zaporedju lahko dodan neskončno mnogim predhodnim dogodkom.[24] Toda na kakšen način Craig lahko pokaže, da neskončno zaporedje dogodkov mora »doseči« neskončnost in da neskončnost ni mogla biti »že vselej tu«? In ne nazadnje, mar Craig lahko opredeli sintagmo »zaporedno dodajanje« na takšen način, da pri tem že od začetka ne predpostavlja, da se je zaporedje preteklih dogodkov moralo začeti? Obstajata namreč dva različna načina, kako je zaporedje različnih dogodkov lahko sestavljeno z zaporednim dodajanjem: bodisi začenši z dogodkom, ki so mu zaporedno sledili drugi dogodki, ali pa z vselejšnjim dodajanjem dogodkov. Če je prva možnost nezdružljiva z bistvom aktualne neskončnosti, potem druga nikakor ni. V tem smislu vsekakor ostaja odprta možnost, da je neskončnost »že vselej tu«, oziroma z drugimi besedami, da se je na vsaki točki zaporedja preteklih dogodkov neskončno mnogo dogodkov že zgodilo. Toda Craig vztraja, da možnost, ki jo omenjamo, stvar zgolj še poslabša in problem le še poglobi. Meni namreč, da je brezzačetno zaporedje dogodkov nemogoče, saj v tem primeru sedanji trenutek ne bi mogel nikoli »priti«: »Zamislimo si, da srečamo moža, ki trdi, da je štel od neskončnosti in zdaj končuje: …, –3, –2, –1, 0. Lahko bi vprašali, zakaj s štetjem ni končal že včeraj ali predvčerajšnjim ali lansko leto? Do tedaj bi že minilo neskončno časa, tako da bi moral [s štetjem] že končati. Na nobeni točki v neskončni preteklosti torej ne bi mogli najti moža, ki bi končal s štetjem, saj bi moral do te točke [s štetjem] že končati.« (Craig, 2008: 124) Zdi se, da Craigov primer moža, ki je preštel neskončnost, neutemeljeno zamenjuje med preštetjem neskončno mnogih števil in preštetjem vseh negativnih števil do nič. Drži sicer, da bi mož, ki bi štel od neskončnosti, že vedno končal s prvim opravilom, tj. s štetjem neskončno mnogih števil. Vendar iz tega ne sledi, kot se zdi, da domneva Craig, da bi moral

[24] Morriston (2003: 290) pripominja, da če smo zadržani do možnosti dodajanja dogodkov k neskončno mnogim predhodnim dogodkom, potem je to verjetno tako zgolj zato, ker imamo bolj splošen problem z aktualno neskončnim, morda problem, ki smo ga nakazali in problematizirali v kontekstu prvega filozofskega argumenta proti neskončni preteklosti.

končati tudi z drugim opravilom, namreč s štetjem vseh negativnih števil do nič. Prav tako je res, da bi se brezzačetno štetje že lahko končalo s štetjem vseh negativnih števil do nič. Vendar Craig ne uspe pokazati, da bi mož vedno že moral končati s takšnim štetjem. Iz tega je razvidno, da so Craigovi razlogi v podporo premise (2.21) neprepričljivi in da posledično tudi sklep ni več nujen.

5. Bog v tradicionalnem teističnem pomenu kot prvi vzrok vesolja?

Nazadnje si na kratko oglejmo še Craigove razloge za obstoj prvega vzroka, ki presega in ustvarja celotno končno realnost. Privzemimo torej, da sta (P1) in (P2) resnični ter da ima vesolje posledično vzrok za svoj obstoj. Craig meni, da KKA dokazuje ne le to, da ima vesolje vzrok za svoj obstoj, temveč da poleg tega obstaja dober argument za to, da je prvi vzrok vesolja Bog v tradicionalnem teističnem pomenu.

Craig (2010: 99–100) pojasnjuje, da mora biti vzrok vesolja večen, saj bi bil v nasprotnem primeru le ena izmed »stvari«, ki je začela obstajati in bi potemtakem v enaki meri potrebovala vzrok za svoj obstoj kot vesolje in vse drugo, kar je začelo obstajati. Vzrok vesolja mora biti nadalje transcendentni vzrok onstran vesolja, obenem pa nepovzročen, ker je neskončno zaporedje vzrokov nemogoče. Vesolje ima torej nepovzročeni prvi vzrok, ki mora prav tako presegati prostor in čas, saj je povzročil oba. Iz tega Craig izpelje, da mora biti nematerialen, obenem pa nepredstavljivo mogočen, ker je ustvaril materijo in energijo. Craig, sledeč filozofu in sufijskemu mistiku al-Ghazaliju, meni, da mora biti prvi vzrok povrhu tega še osebno bitje, saj je to edini način, kako razložiti to, da je večni vzrok lahko povzročil časovni učinek z začetkom. Craig namreč pojasnjuje, da so »mehanični« vzroki vedno že *zadostni* za svoje učinke. Če pa je vzrok zadosten za povzročitev učinka, tako Craig, potem iz tega sledi, da če obstaja vzrok, nujno obstaja tudi učinek. Če bi bila temperatura vedno pod 0°C, potem bi bila voda v bližini prav tako zamrznjena od večnosti in bi bilo preprosto nemogoče, da bi voda začela zmrzovati šele pred končnim časom. Ker pa mora biti vzrok vesolja večen, se lahko vprašamo, zakaj tudi vesolje ni večno? Zakaj je vesolje prišlo v bivanje pred zgolj ~13.7 milijardami let? Zakaj torej vesolje ni prav tako večno kot vzrok? Craig trdi, da je edini možen odgovor na to vprašanje v tem, da je vzrok vesolja osebno bitje s svobodno voljo, ki se je odločilo, da bo ustvarilo časovno končno vesolje. Stvarjenje vesolja je bilo potemtakem svobodno dejanje vzroka, ki je popolnoma neodvisen od vsakršnih »prejšnjih« pogojev in ki presega celotno področje (končne) realnosti.

Craigovo izvajanje bržkone ne bo prepričalo tistih, ki že niso prepričani, da je prvi vzrok nujno osebni vzrok. Temelji namreč na vprašljivih predpostavkah, prav tako pa se zdi, da je v marsičem nekonsistentno z nekaterimi drugimi izpeljavami. Naj navedem le dva primera. Prvi je to, da Craig, kot je lucidno opozoril Morriston (2000: 167), ko govori o prvem vzroku, nenehno prehaja med

dvema različnima konceptoma večnosti – med (1) večnostjo kot brezzačetnim in brezkončnim časovnim »trajanjem« oziroma v neskončnost raztegnjenim časom in (2) večnostjo kot brezčasnostjo, pri čemer si pomaga s tistim konceptom, ki bolj ustreza trenutnim potrebam argumenta. Ko torej skuša pokazati, da vzrok vesolja ni mogel biti »mehaničen« in neoseben, pravzaprav sugerira to, da je vzrok obstajal skozi neskončno preteklost in se vzdržal povzročitve učinka, a pri tem očitno pozablja na to, da KKA po njegovem dokazuje prav to, da neskončna preteklost ne more obstajati. Prav tako očitno spregleduje dejstvo, da brezčasni vzroki ne poznajo nikakršnega časovnega trajanja in potemtakem prav tako nobene preteklosti.

Naj na tem mestu opozorim na še eno pomembno Craigovo razmišljanje, ki ima relevantno posledico za razumevanje prvega vzroka. Zdi se namreč, da Craigov odgovor na »izziv« kvantne nedeterminiranosti bistveno ošibi njegov argument v podporo tezi, da je prvi vzrok lahko le osebno bitje. V odgovoru na Smithovo kritiko (P1) namreč pojasnjuje (1995: 146), da imajo kvantni dogodki kljub vsemu *nujne* vzročne pogoje, čeprav ti pogoji še *niso* zadostni za povzročitev učinka. Vendar v tem primeru to pomeni pomembno omejitev (P1), ki zahteva, da tudi vzrok opredelimo na takšen način, da ne bo impliciral tega, da mora za vsak začetek obstajati nekaj zadostnega za njegovo povzročitev, temveč bo impliciral zgolj to, da ima vsak začetek »ne-logično nujen pogoj« (prav tam), brez katerega ne bi mogel začeti obstajati. To pa ne le še dodatno ošibi domevni apriorni status (P1), temveč obenem pokaže, da mora biti načelo vzročnosti omejeno na temelju empiričnih dokazov, zaradi česar ni jasno, kako resno sploh lahko vzamemo trditev, da je resničnost tega načela »razvidna *a priori*«. *A* še pomembnejše, na tem mestu ni jasno, zakaj neosebni pogoji, ki so zgolj nujni, a še ne zadostni za neki učinek, ne bi mogli – če za trenutek pristanemo na Craigovo razumevanje večnosti kot brezzačetnega »trajanja«, ki ga uporablja v svojem »argumentu« proti (zadostnemu) »mehaničnemu« vzroku vesolja obstajati od večnosti, ne da bi povzročili neki učinek? Iz tega sledi, da tudi dilema, pred katero Craig postavlja bralca, namreč bodisi večni zadostni pogoj ali pa večni osebni povzročitelj, še zdaleč ne izčrpa vseh logičnih možnosti.[25] Poleg navedenega prav tako še zdaleč ni očitno, da je zamisel brezčasne osebe kakor koli manj enigmatična in problematična kot na primer zamisel brezčasne neosebe. V tem ozira mi je še vedno blizu Filova misel iz Humovih brezčasnih *Dialogov o naravni religiji* (1779): »Ko pa pogledamo onkraj človeških zadev in lastnosti teles, ki nas obdajajo, ko torej usmerimo naše spekulacije v dve večnosti, v to, kar je bilo pred sedanjim stanjem stvari in kar bo po njem; v ustvarjanje in oblikovanje univerzuma; v eksistenco in lastnosti duha; v moči in postopke univerzalnega Duha, ki obstaja brez začetka in konca in je vsemogočen, vseveden, nesprejemljiv, neskončen in nedoumljiv – tedaj bi morali tudi brez

[25] Uršič je upravičeno opozoril, da sklepa ni nujno razumeti tako, kot ga razume Craig, »namreč da ima vesolje vzrok za svoj obstoj zunaj sebe, torej transcendentni vzrok« (1998: 217).

najmanjšega nagnjenja k skepticizmu videti, kako daleč smo segli onkraj naših sposobnosti.« (Hume, 2000: 16)

Zaključek

Kot sem skušal pokazati v pričujoči razpravi, KKA ni prepričljiv poskus naravne teologije kot »racionalno utemeljenega, univerzalno zavezujočega bogoslovja, neodvisnega od razodetja in duhovne izkušnje« (Kocijančič, 1996: 11). Zdi se namreč, da gre v zadnji posledici vendarle za vprašanje, »ali smo zmožni verjeti v resnično onstranskega, nebeškega Očeta, v tisto Neizrekljivo in Skrivnostno, kar obenem odkrijemo v globini svoje duše kot spoznanje: "Ti si to"« (Uršič, 1994: 145), za kar teoretsko-racionalni diskurz nikakor ne zadostuje. Naj pripomnim tudi to, da pričujoči kritični pretres KKA seveda ne dokazuje, da vesolja ni ustvaril Bog.

Kljub temu pa se zdi upravičeno reči, kot je v svoji kritiki argumenta pojasnil že Uršič (1998: 221), da »tovrstna teistična argumentacija ne dokazuje resničnosti, še manj pa nujnosti trditve, da je vesolje ustvaril Bog«. Menim, da lahko podobno sklenemo tudi glede domnevne nemožnosti neskončne preteklosti, saj Craig, kot sem skušal nakazati, dozdaj ni podal nobenega prepričljivega razloga za to, da je neskončna preteklost metafizično nemogoča. Za prav tako neprepričljiva so se izkazala tudi njegova izvajanja o načelu vzročnosti kot metafizično nujnem načelu.

CRAIG'S KALĀM COSMOLOGICAL ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD-CREATOR – AN ATTEMPT AT CRITICAL ANALYSIS

This treatise is an attempt at critical analysis of the Kalām cosmological argument (KCA), which was developed and is still persistently defended by the American philosopher and theologian William Lane Craig. I begin with a short explanation in which I try to explain and substantiate my decision for the critical analysis of Craig's formulation of the KCA and the philosophical, but not scientific arguments against the possibility of the infinite past. I continue with the critical analysis of the premise that everything that begins to exist has a cause of its existence. I then

focus on Craig's philosophical arguments against the possibility of the infinite past – I first deal with his argument about the impossibility of the actual infinity, and then with his argument about the impossibility of forming the actual infinity by successive addition. I conclude that the arguments are not convincing and try to establish that they assume from the outset what they were supposed to prove at the end. This is followed by a brief presentation of Craig's argument in support of God as the cause of the universe. I conclude my treatise by pointing out that the KCA is not a convincing attempt at natural theology.

Keywords: actual infinity, potential infinity, the principle of causality, God, natural theology.

Literatura

Craig, W. L. (2001). *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time*. Wheaton, Illinois: Crossway Books.

Craig, W. L. (2008). *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, (tretja izdaja). Wheaton, Illinois: Crossway Books.

Craig, W. L. (2010). *On Guard: Defending Your Faith with Reason and Precision*. Colorado Springs: David C. Cook.

Craig, W. L. & Sinclair, J. D. (2012). »The Kalam Cosmological Argument«. V Craig, W. L. Moreland, J. P. (ur.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Hoboken: Wiley-Blackwell, str. 101–201.

Craig, W. L. & Sinnott-Armstrong, W. (2004). *God?: A Debate Between a Christian and an Atheist*. Oxford: Oxford University Press.

Craig, W. L. & Smith, Q. (1995). *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*. Oxford: Clarendon Press.

Davies, P. (1993). *The Mind of God: Science and the Search for Ultimate Meaning*. London: Penguin Books.

Davies, P. (1995). *About Time: Einstein's Unfinished Revolution*. London: Penguin Books.

Davies, P. (2010). *Zlatolaskina uganka: Vesolje po meri človeka*. Ljubljana: Modrijan.

DeWeese, G. J. & Rasmussen, J. (2005). »Hume and the Kalam Cosmological

Argument«. V Sennett, J. F. & Groothuis, D. (ur.), *In Defense of Natural Theology: A Post-Humean Assessment*, Downers Grove: InterVarsity Press, str. 123–149.

Euclid. (1968). *The Thirteen Books of the Elements. Volume I: Introduction and Books I, II*, (druga izdaja). Cambridge: Cambridge University Press.

Gale, R. M. (2007). *On the Philosophy of Religion*. Belmont: Thomas Wadsworth.

Grünbaum, A. (1998). »The Pseudo-Problem of Creation in Physical Cosmology«. V Leslie, J. (ur.), *Modern Cosmology & Philosophy*, New York: Prometheus Books, str. 98–118.

Guminski, A. T. (2002). »The Kalam Cosmological Argument: The Question of the Metaphysical Possibility of an Infinite Set of Real Entities«. *Philo*, 5, str. 196–215.

Hawking, S. (1990). *Kratka zgodovina časa: Od velikega poka do črnih lukenj*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Hawking, S. & Mlodinow, L. (2011). *Veliki načrt: Novi odgovori na zadnja vprašanja o življenju.* Ljubljana: DMFA – založništvo.

Hlebš, J. (2001). *Kozmos, evolucija, življenje*. Celje: Mohorjeva družba.

Hume, D. (2000). *Dialogi o naravni religiji.* Ljubljana: Analecta.

Kavkler, I., Potočnik, P., Vadnal, A. (2008). *Matematika: Leksikon.* Ljubljana: Cankarjeva založba.

Kocijančič, G. (1996). *Posredovanja.* Celje: Mohorjeva družba.

Lesser, H. (2011). »The Kalam Argument for the Existence of God«. V Bruce, M. & Barbone, S. (ur.), *Just the Arguments. 100 of the Most Important Arguments in Western Philosophy*, Hoboken: Wiley-Blackwell, str. 22–24.

Maurer, A. A. (2001). *Srednjeveška filozofija Zahoda*. Celje: Mohorjeva družba.

Moore, A. W. (2001). *The Infinite*, (druga izdaja). London: Routledge.

Morriston, W. (1999). »Must the Past Have a Beginning«. *Philo*, 2, str. 5–19.

Morriston, W. (2000) »Must the Beginning of the Universe Have a Personal Cause?«. *Faith and Philosophy*, 17, str. 149–169.

Morriston, W. (2002a). »A Critical Examination of the Kalam Cosmological Argument«. V Martin, R. Bernard, C. (ur.), *God Matters: Readings in the Philosophy of Religion*, New York: Longman Press, str. 95–108.

Morriston, W. (2002b). »Craig on the Actual Infinite«. *Religious Studies*, 38, str. 147–166.

Morriston, W. (2002c). »Creation ex Nihilo and the Big Bang«. *Philo,* 5, str. 23–33.

Morriston, W. (2002d). »Causes and Beginnings in the Kalam Argument: Reply to Craig«. *Faith and Philosophy,* 19, str. 233–244.

Morriston, W. (2003). »Must Metaphysical Time Have a Beginning«. *Faith and Philosophy*, 20, str. 288–306.

Morriston, W. (2010). »Beginningless Past, Endless Future, and the Actual Infinite«. *Faith and Philosophy, Tl,* str. 439–450.

Oderberg, D. S. (2007). »The Cosmological Argument«. V Meister, C. & Copan P. (ur.), *The Routledge Companion to Philosophy of Religion,* London: Routledge, str. 341–350.

Oppy, G. (2006a). *Arguing about Gods.* Cambridge: Cambridge University Press.

Oppy, G. (2006b). *Philosophical Perspectives on Infinity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Popper, K. R. (1998). *Logika znanstvenega odkritja.* Ljubljana: Studia humanitatis.

Singh, S. (2008). *Veliki pok: Najpomembnejše znanstveno odkritje vseh časov.* Tržič: Učila International.

Sklar, L. (1992). *Philosophy of Physics.* Oxford: Oxford University Press.

Smith, Q. (2007). »Kalam Cosmological Arguments for Atheism«. V Martin, M. (ur.), *The Cambridge Companion to Atheism,* Cambridge: Cambridge University Press, str. 182–198.

Smullyan, R. (1995). *Satan, Cantor in neskončnost.* Kamnik: Logika d.o.o.

Sobel, J. H. (2004). *Logic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God.* Cambridge: Cambridge University Press.

Stenger, V. J. (2009). *Quantum Gods: Creation, Chaos, and the Search for Cosmic Consciousness.* New York: Prometheus Books.

Swinburne, R. (1981). *Space and Time,* (druga izdaja). London: MacMillan and Co.

Swinburne, R. (2004). *The Existence of God,* (druga izdaja). Oxford: Clarendon Press.

Swinburne, R. (2013). *Mind, Brain, and Free Will.* Oxford: Oxford University Press.

Ule, A. (1996). *Znanje, znanost in stvarnost.* Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

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

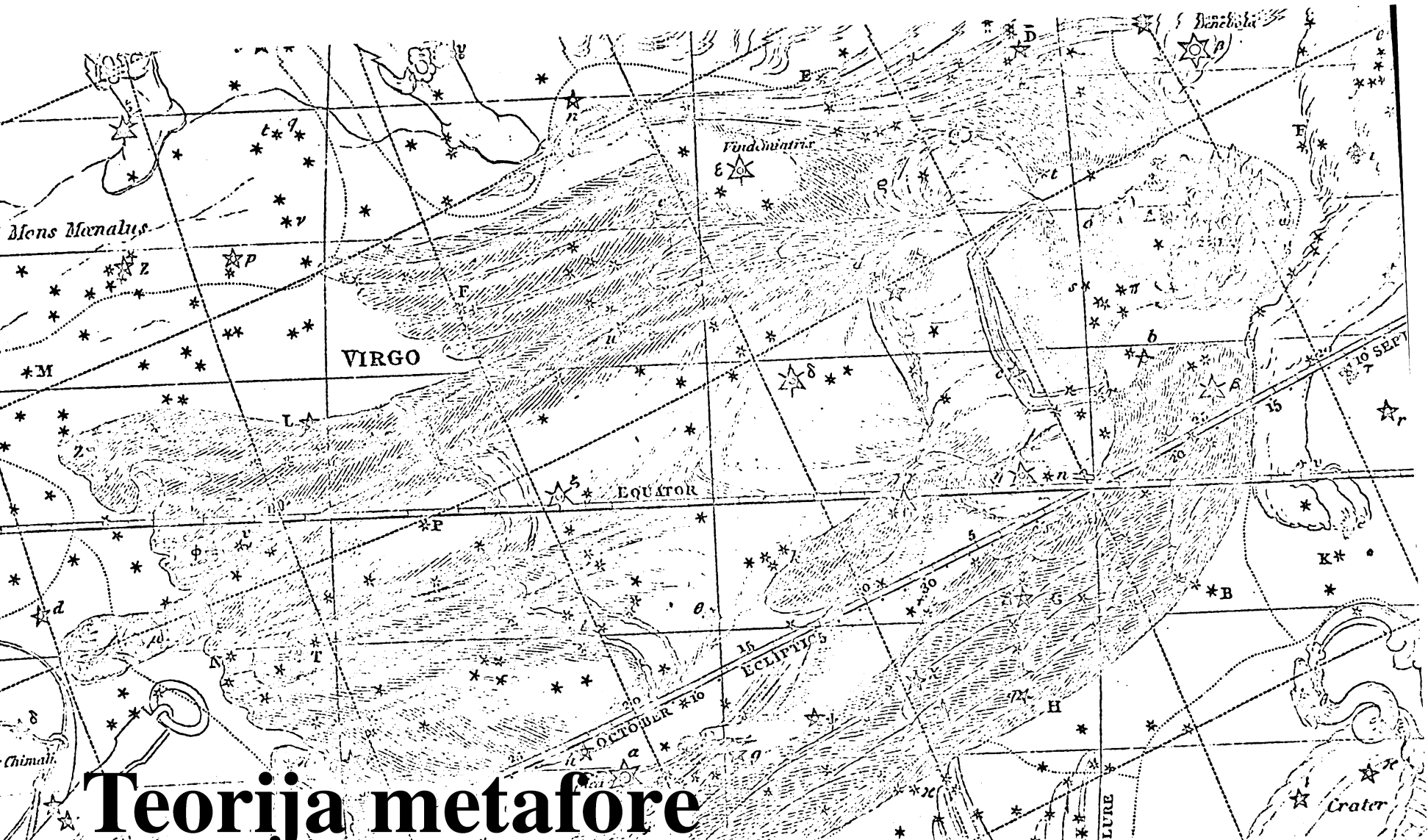
Uršič, M. (1994). *Gnostični eseji.* Ljubljana: Hieron, Nova revija.

Uršič, M. (1998). »Pojem Boga stvarnika v sodobni kozmologiji«. V Virk, T. (ur.), *O božjem bivanju,* Ljubljana: Nova revija, str. 205–224.

Uršič, M. (2010). *Štirje časi. Filozofski pogovori in samogovori. Jesen. Tretji čas. Daljna bližina neba. Človek in kozmos.* Ljubljana: Cankarjeva založba.

Uršič, M. (2011). *Štirje časi. Filozofski pogovori in samogovori. Pomlad. Prvi čas. Iskanje poti. Uvod* v *filozofijo narave,* (druga izdaja). Samozaložba.

Uršič, M. & Markič, O. (2009). *Osnove logike,* (tretja izdaja). Ljubljana: Filozofska fakulteta.



Teorija metafore

Borut Trpin
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

»SREČA […] NA TEHTNICI«: KOGNITIVNA ANALIZA RAVNOTEŽNOSTNIH METAFOR V SHAKESPEAROVEM *RIHARDU II.*

Kognitivna teorija metafore je novejši pristop k raziskovanju metafor, ki temelji no empiričnem raziskovanju delovanja metafor. Kognitivni jezikoslovci običajno preučujejo metaforo v vsakdanjem jeziku, v članku pa so s tega vidika analizirane metafore ravnotežja političnega uspeha v Shakespearovi drami *Rihard II.* Najprej je skicirano področje kognitivnega jezikoslovja, nato glavni smeri kognitivne teorije metafore: klasična teorijo, kot jo je utemeljil G. Lakoff, in teorija pojmovnega spajanja. Predstavljen je tudi pojem megametofore oz. zadržane metafore. V drugem delu pokažemo, kako se v Shakespearovem *Rihardu II.* izgrajuje megametafora POLITIČNI USPEH JE RAVNOTEŽJE. Izvorno področje metafore, ravnotežje, je osnovno telesno občutje, kar se sklada z izhodiščem kognitivnega jezikoslovja: utelešena osnova pomena. Ciljno področje, političen uspeh, odpira vprašanje odnosa med oblastjo in gledališčem v elizabetinski Angliji. Ključno za analizo je, da na posameznih primerih prikažemo, kako metafore razvijajo upodobitveno shemo ravnotežja oblasti; hkrati pa s tem tudi pokažejo, da je oblast relativna.

Ključne besede: teorija metafore, upodobitvena shema, kognitivno jezikoslovje, G. Lakoff, W. Shakespeare.

I. Uvod

V preteklosti je metafora veljala za literarno sredstvo, ki se ga avtorji poslužujejo za bolj imenitno in živahno izražanje. Razvoj v kognitivni znanosti je povzročil premik preučevanja metafore od književnosti k razlagi človeškega razumevanja. Metafora, ki omogoča, da nekaj razumemo s pojmi nečesa drugega, je ključno sredstvo našega mišljenja, preko katerega usvojimo abstraktne pojme in izgradimo svoj pojmovni sistem. V jeziku se pojavlja bistveno bolj pogosto, kot bi si intuitivno predstavljali, sega pa tudi na področja, kjer bi jo najmanj pričakovali, npr. na področje matematike. To niti ni čudno, saj je ena izmed temeljnih tez kognitivnega preučevanja metafore, da vse abstraktno znanje (matematika pa je tipično abstraktna veda) usvojimo preko metafor, ki v končni fazi temeljijo na osnovnih utelešenih zaznavah.

Pokazali bomo, kako nam kognitivna analiza metafore omogoča boljše razumevanje literarnega dela in omogoča svežo interpretacijo. Za primer bomo vzeli Shakespearovo dramo *Rihard II.*, saj se je avtor v njej obilno posluževal metafor, med katerimi prevladujejo tiste, ki gradijo na dvojnosti nasprotij, npr. sladkega in kislega. Prav te metafore temeljijo na upodobitveni shemi ravnotežja, ki je v ozadju celotne drame, in tako poudarjajo megametaforo (tj. metaforo, ki se razvija čez celo dramo) POLITIČEN USPEH JE RAVNOTEŽJE. Večina posameznih metafor torej usmerja naše razumevanje političnega uspeha preko občutja ravnotežja.

II. Kognitiven pristop k raziskovanju metafore

V čem je torej prelomnost kognitivne teorije metafore in kako se vzpostavlja v opoziciji do tradicionalnih teorij? Za klasične teorije metafore je značilno, da metaforo opredeljujejo kot jezikovni pojav in ne kot stvar misli (Lakoff, 1998: 273). Kognitivna teorija metafore pa področje metafor bistveno razširi iz književnosti na naše vsakdanje *mišljenje.* To izkazuje že naslov prelomnega dela na področju te teorije. Lakoff in Johnson sta svojo leta 1980 izdano knjigo naslovila *The Metaphors We Live By* oz. dobesedno *Metafore, po katerih živimo.* Metafora jima ne pomeni več posameznega jezikovnega izraza, ampak širši sistem razumevanja nekega področja s strukturami drugega. Ugotavljata, da je naš »običajni pojmovni sistem po svoji naravi temeljno metaforičen« (Johnson in Lakoff, [1980] 2003: 3). To pomeni, da se metafore sicer zunanje izražajo v jeziku, vendar ne kot okras na torti jezika, marveč kot vrh ledene gore našega pojmovnega sistema. Jezik je le »pomemben vir evidence o tem, kakšen je sistem« (prav tam). Do razumevanja in tvorjenja metafor pride večinoma nezavedno, avtomatično, obvladujejo pa večji del našega mišljenja. Podrobno opazovanje jezika, v katerem se metafore najpogosteje javno izražajo, nam pokaže, da so povsem dobesedni stavki razmeroma redki. Ena izmed analiz je npr. pokazala, da govorci na televizijski pogovorni oddaji uporabijo unikatno metaforo na vsakih 25 besed (Bowdle in Gentner, 2005: 193). Metafore so tako pogoste, da se nam zdijo povsem naravne in jih niti ne prepoznamo več kot

metafore.

III. Kognitivno jezikoslovje

Kognitivno preučevanje metafore je tipično področje kognitivnega jezikoslovja, ki se je konstituiralo v opoziciji do tvorbene teorije Chomskega in njegovih naslednikov, zavrnilo model duševnosti kot računalnika in »začelo poudarjati utelešenost« (Richardson, 2006: 545). Duh in telo za kognitivne jezikoslovce nista dve ločeni področji, temveč sta tesno prepletena. Lakoff in Johnson sta se v nasprotju do tvorbene teorije namesto sintaksi posvetila predvsem semantiki, načinu, kako ljudje tvorimo pomen. Odkrila sta, da lahko večino metafor, s pomočjo katerih ustvarimo svoj pojmovni sistem, zreduciramo na nekaj osnovnih (in zato skoraj univerzalnih) telesnih izkustev. Med najosnovnejša telesna izkustva lahko pripišemo obvladovanje prostora (ločimo, kaj je zgoraj, spodaj, znotraj, zunaj itd.). Ena izmed bistvenih metafor, ki se pojavlja skoraj univerzalno, je VEČ JE GOR. Če nalivamo vodo v kozarec (ali pa zlagamo kamne), gre gladina navzgor, višek pa iz tega izkustva razumemo kot dvig. Izpeljana metafora, ki sledi temu principu, je npr. DEJAVNO JE GOR in PASIVNO JE DOL, saj v naši kulturi dejavnost predstavlja nekaj boljšega (nekaj, kar je več-vredno od pasivnosti). Določene kulture sicer bolj cenijo pasivnost ali pa se orientirajo po drugačnih principih (ne gor-dol, ampak npr. *»središče-obrobje, aktivno-pasivno* itd.« (Johnson in Lakoff, [1980] 2003: 24), zato so te metafore pri njih orientirane drugače, vse pa izhajajo iz osnovnih telesnih izkustev.

IV. Klasična kognitivna teorija metafore

Oglejmo si pobliže, kaj je klasična kognitivna teorija metafore (KKTM). Ime KKTM ni splošno uveljavljeno, ga pa v teh vrsticah uporabljam zato, da poudarim zgodovinsko in vsebinsko predhodnost te teorije metafore pred drugimi kognitivnimi teorijami metafore in zato, ker je na tem področju kar nekaj zmede glede poimenovanja teorij. Že Lakoff, ki je ključna osebnost za razvoj KKTM, svoje teorije ne imenuje konsistentno – imenuje jo npr. teorija metaforičnih pojmov (Johnson in Lakoff, [1980] 2003: 107), sodobna teorija metafore (Lakoff, 1998: 274), živčna teorija metafore (Lakoff, 2008: 17), teorija pojmovne metafore (Lakoff in Turner, 1989: 130). V vseh primerih gre za v osnovi podobno izhodišče, ki pa ga z razvojem kognitivne znanosti prilagaja novejšim odkritjem (Lakoff, 2008: 17). Pridevnik *klasična v klasična kognitivna teorija metafore* se mi zdi upravičen glede na to, da je bila ta teorija prva vplivnejša kognitivna teorija metafore, saj se nanjo sklicujejo tudi spin-off teorije, kakršna je npr. teorija spajanja [*blending theory*].

Najbolj prepoznaven znak, da nekdo razpravlja o metafori s stališča KKTM so MALE VELIKE ČRKE. To formalno sredstvo omogoča, da ne zaidemo v

obravnavo, ki je značilna za tradicionalne teorije metafore. Tam metafora nastopa kot posamezen izraz, v kognitivnih teorijah metafore pa metafora zaobseže cel sklop izrazov, ki temeljijo na razumevanju ciljnega področja v strukturah izvirnega (oz. tipičen zapis: CILJNO PODROČJE JE IZVORNO PODROČJE). Bolingbroke v zadnji repliki *Riharda II.* mdr. reče: »Gospoda, sram me je, na mojo čast, da takšna kri zaliva mojo rast« (Shakespeare, 1971: 190), pri čemer se nanaša na umor kralja Riharda II. V tej izjavi je sicer prisotna tudi metonimija (kri zamenjuje umor Riharda), metafora pa je POLITIČEN USPEH JE RASTLINA. Temelji na osnovni metafori LJUDJE SO RASTLINE (prim. Lakoff in Turner, 1989: 6). Kar je prednost take razlage metafore, je to, da lahko najdemo več pojavitev posameznih metafor (v okviru kognitivne teorije metafore se te pojavitve običajno imenujejo metaforični izraz, npr. Lakoff, 1998: 278), ki spadajo pod metaforo POLITIČEN USPEH JE RASTLINA. Tako isto metaforo (množico ustrezanj) izgrajuje tudi vrtnar, ko dve dejanji prej izreče: »[P]level skrit pod njegovim široma razstrtim listjem, ki ga je na videz podpiral, dasi ga je le spodžiral, je Bolingbroke do korenin populil« (Shakespeare, 1971: 159).

Bistvo kognitivne metafore je torej v tem, da »razumemo in izkusimo eno stvar po načinu delovanja druge« (Johnson in Lakoff, [1980] 2003: 5). Ker gre za delovanje na ravni misli in ne na ravni jezika, metafore delujejo sistematično oz. kot »preslikave (v matematičnem smislu) s področja vira […] na področje cilja« (Lakoff, 1998: 276). Razumevanje političnega uspeha v smislu rastline, kot smo ga skicirali zgoraj, sistematično poudarja določene vidike rastline (področja vira) in zakriva druge. Poudarjen je življenjski cikel političnega uspeha – političen uspeh se najprej pojavi v manjši meri, prisotne morajo biti prave razmere (»kri *zaliva*«), nato *raste*, naleti na ovire (»plevel«) in se razrašča naprej, na koncu pa *odmre*. V zgornjih primerih pa ostanejo zakriti drugi vidiki rastline, ki s političnim uspehom nimajo metaforične povezave in po katerih političen uspeh ni trukturiran. Tak primer je, npr. razmnoževanje rastlin, saj k področju cilja, ‘OLITIČNEMU USPEHU, nič ne prispeva.

Glede na razširjenost metaforičnega mišljenja se velja vprašati, ali sploh obstaja kakšen pojem, ki ga razumemo direktno oz. če to ni tako, na čem so sploh osnovane vse metafore (ki so pogosto izpeljane iz osnovnejših). Ali obstajajo atomarne metafore? Lakoff in Johnson sta za atomarne metafore predlagala tiste, ki jih razumemo direktno iz obvladovanja preprostih prostorskih pojmov, npr. pojma *gor*. Čeprav to ni edina možna prostorska orientacija (obstajo tudi naprej-nazaj, noter-ven, blizu-daleč), je »orientacija gor-dol osrednja v naših motoričnih programih in vsakdanjem funkcioniranju« (Johnson in Lakoff, [1980] 2003: 56).

Podrobneje se je osnovanju pomena (posledično tudi metafor) v telesnih izkustvih posvetil Johnson, ki uvaja termin *upodobitvene sheme* [*image schema*]. Gre za »dinamičen vzorec, ki deluje kot nekakšna abstraktna struktura podobe in tako poveže velik razpon različnih izkustev, ki izkazujejo isto ponavljajočo strukturo« (Johnson, 1987: 2). Upodobitvene sheme (tudi *utelešene upodobitvene*

sheme oz. samo *sheme)* ne obstajajo propozicijsko (kot subjekt-predikat stavki) in zato ne izražajo resničnostne vrednosti. Obstajajo »v našem razumevanju« (prav tam: 23). Pomembno je, da upodobitvene sheme ločimo od konkretnih podob, saj sheme naše mentalne podobe šele organizirajo na bolj splošni ravni. Teorija je osnovana na empiričnih dokazih, ki kažejo na to, da v kognitivnih procesih ne nastopajo samo konkretne mentalne podobe, ampak tudi splošnejše upodobitvene sheme (prav tam: 24), pomembno pa je tudi to, da čeprav beseda *podoba* [image] usmerja v vizualno dojemanje, upodobitvene sheme niso vezane na vizualno procesiranje informacij, ampak tudi npr. na kinestetično, »čeprav se zdi, da vizualne sheme prevladujejo« (prav tam: 25).

Upodobitvene sheme se razvijejo kot nekakšen predpojmovni aparat že pri dojenčkih preko telesnih izkustev, šele kasneje pa jih uporabimo tudi za razumevanje pojmov (Mandler, cit. po Kimmel, 2009: 160). Eksperimenti so potrdili, da so upodobitvene sheme odgovorne za protosintezo abstraktnih pojmov preko prostorskih in senzomotoričnih izkustev (Gibbs, cit. po Kimmel, 2009: 160), kar je vplivalo na to, da jih raziskovalci pogosto (zmotno) enačijo kar z utelešeno kognicijo. Upodobitvene sheme so v kognitivni literarni vedi doživele dober sprejem, saj se uporabljajo tako za razlago poezije, razlago osredinjenja naracije okrog posamezne teme v dramah in romanih, predvsem pa za razlago metafor. Upodobitvene sheme sicer dobro služijo za razlago »prehoda med utelešenim in pojmovnim območjem, […] jih pa avtorji pogosto uporabljajo preveč ad hoc« (Kimmel, 2009: 160).

Za sodoben razvoj KKTM je pomembna ti. živčna teorija metafore (ŽTM), ki sta jo razvila Lakoff in Feldman. Za ŽTM je značilno, da se opira na spoznanja s področja računske nevroznanosti. Osnovna predpostavka teorije je, da je naša duševnost bistveno odvisna od materialnih možganov: »Naši fizični možgani omogočajo naše pojme in ideje; narava naših možganov omogoča in omejuje vse, kar si lahko zamislimo« (Lakoff, 2008: 18).

V razlagi utelešene osnove pomena ŽTM doda še zrcalne nevrone, ki so v kognitivni znanosti zadnji dve desetletji postali zelo popularni, čeprav raziskave funkcije zrcalnih nevronov pri ljudeh še niso prišle do enotne razlage. Na zrcalne nevrone se avtor npr. sklicuje, ko razlaga razumevanje pomena na podlagi simulacije: »Če si ne moreš zamisliti, kako nekdo dvigne kozarec, ne moreš razumeti pomena [stavka] ‘Nekdo je dvignil kozarec’« (Feldman, cit. po Lakoff, 2008: 19). Lakoff ŽTM izgrajuje na podlagi spoznanj računske nevroznanosti, ki razlaga, kako in zakaj se nevroni povezujejo, okrepijo oz. ošibijo povezave in odmrejo. Ključna novost ŽTM je v tem, da revidira KKTM in jo močno podkrepi z računsko evidenco. S tem skuša teorijo približati sodobnejšim znanstvenim raziskavam delovanja človeških možganov.

V. Teorija pojmovnega spajanja

Teorija pojmovnega spajanja [*blending theory*], podobno kot zgoraj omenjene upodobitvene sheme, prvotno ni nastala za potrebe analize metafor, ampak kot del razlage procesov razumevanja in tvorjenja pomena. Teorijo sta začela razvijati Giles Fauconnier in Mark Turner v zgodnjih devetdesetih letih, za izhodišče pa sta vzela predhodno teorijo mentalnih prostorov (kot idealiziranih kognitivnih modelov, ki delujejo pri razumevanju manjših delov informacij), ki jo je v osemdesetih razvil Fauconnier. Leta 1996 je Turner[1] izdal delo *Literary Mind*, ki se že odmika od KKTM v smer teorije spajanja. Izpopolnjeno teorijo sta Fauconnier in Turner nato predstavila v delu *The Way We Think*, ki velja za najvplivnejšo formulacijo njune teorije.

Spajanje je večinoma nezaveden proces, čeprav deluje v vseh vidikih človeškega življenja (Fauconnier in Turner, 2002: 18). Spajanje je poleg vpliva na teorijo metafor pomembno tudi za razlago (rezultatov) ustvarjalnosti, saj se s spajanjem ustvari mreža, ki omogoči vznik novih informacij. Lep primer je npr. učenje smučanja. Ta primer kaže na to, da spajanje ni prisotno samo v jeziku, ampak tudi v telesni dejavnosti. Učitelj smučanja učenca usmeri, naj se odrine, kot bi se odrinil na rolerjih. Če bi učenec njegov namig vzel dobesedno in ponovil popolnoma enak gib, kot ga izvede ob rolanju, bi najverjetneje padel, tako pa nezavedno spoji situaciji rolanja in smučanja v nov *prostor spoja* in odsmuča. Na nastanek spoja vplivajo »kognitivni pritiski in principi, v primeru smučanja pa tudi dejavniki okolja, v katere spadata tako biofizika in fizika« (Fauconnier in Turner, 2002: 21).

Prostor spoja je za teorijo ključen, saj omogoča vznik novega pomena, ki ni prisoten v vhodnih prostorih. Posebnost teorije glede na KKTM je, da preslikave delujejo večsmerno, tudi nazaj iz spoja v vhodni prostor (npr. spoj rolanja in nučanja v prostor smučanja). Turner poudarja, da že najbolj banalne misli ustarjajo kompleksna pojmovna omrežja (Hogan, 2003: 112, tudi Fauconnier in urner, 2002: 54). Teorija sicer ne služi kot popolna razlaga ustvarjalnosti, saj ni deterministična in ne more opisati, kakšni spoji sledijo iz določenih vhodnih prostorov, lahko pa učinkovito razloži, kako so spoji nastali.

Prednost teorije spajanja je, da vključi tudi določene vidike, ki jim KKTM običajno pripisuje manjši pomen. Tak primer so čustva in njihov vpliv na to, katere povezave se v spoju ustvarijo (Turner, 1996: 79–80).

Princip spajanja je v literarni vedi pogosto uporabljen za razlago metafor. Metafora spoji dva ali več vnosnih prostorov v prostor spoja, kar pa ne poteka kot pri KKTM, ki pozna neposredno preslikavo iz področja vira na področje cilja, ampak posredno preko prostora spoja. Za pojasnitev teorije s primerom, vzemimo izjavo Yorka iz tretjega dejanja *Riharda II:* »O, Bog ne daj, da bi kak madež pal na ta sijaj!« (Shakespeare, 1971: 153). Metafora se nanaša na kralja Riharda, ki v tej fazi vedno bolj nezaustavljivo izgublja svojo oblast. Analiza s

[1] Turner je, zanimivo, leta 1989 v soavtorstvu z Lakoffom objavil vplivno delo KKTM *More Than Cool Reason.*

pomočjo teorije spajanja bi prepoznala vsaj tri vhodne prostore: prostor prototipskega madeža, prostor prototipskega sijaja in prostor kraljevega družbenega položaja (moč). Ti trije prostori nato ustvarijo spoj, v katerem madež pada na kraljevo moč, kar pomeni, da je njegova oblast vedno šibkejša.

Konkretne analize metafor s pomočjo teorije spajanja so torej nazornejše, mogoče tudi bolj reprezentativne za dejansko procesiranje informacij.

VI. Besedilni svetovi in megametafora

Teorija besedilnih svetov, ki so nekakšna razširitev možnih svetov, in za katere je bil ključna figura Peter Werth, se je ukvarjala tudi z metaforo, ki pa za to teorijo ni bila osrednjega pomena. Besedilni svetovi bodo za nas zanimivi predvsem zaradi pojma megametafore. Analize metafor literarnih del običajno preučujejo metafore, ki se pojavljajo v posameznih stavkih. Ko pa se določene metafore »ponavljajo skozi tekst, običajno na prelomnih mestih, pogosto tematsko razširjeno, lahko te metafore imenujemo megametafore. […] Specifične realizacije […] so mikrometafore« (Stockwell, 2002: 111).

Metafora je »pojav, ki je bistveno dosegljiv udeležencu« (Werth, 1999: 323), tj. metaforo razume bralec (udeleženec), ne pa lik. »Metafora ustvari podtekst, ki osvetli določeno temo v diskurzu, za ta podtekst pa poskrbi avtor in ne lik. Seveda lahko metaforično govori tudi lik« (prav tam), vendar pa ne najdemo primerov, ko bi bila metafora bistveno namenjena likom samim. Metafora je lahko tudi »zadržana kot podtok preko širokega dela teksta, kar omogoča ekstremno subtilne učinke« (prav tam). V tem primeru gre za megametaforo, ki usmerja branje večjega dela besedila. Razširjene metafore (drugo ime za megametafore) so odkritje teorije besedilnih svetov, zato ker »so bistveno diskurzivne. […] Teorija besedilnih svetov [pa] je bila ustvarjena prav za soočanje s pojmovnimi reprezentacijami diskurza« (prav tam: 327–328). Podobne so osnovnim pojmovnim metaforam (kot jih je omenjal Lakoff), ki so osnovni gradniki našega pogleda na svet (prim. naslov dela Lakoffa in Johnsona: *Metaphors We Live By)*, le da gre v primeru megametafor za osnovne gradnike besedila.

VII. Interpretacija *Riharda II.* skozi kognitivno teorijo metafore

Če uporabim metaforo, lahko sedaj oboroženi s teorijo poskusimo z interpretacijo Shakespearovega *Riharda II.* To delo se zdi za interpretacijo še posebej zanimivo, ker (najverjetneje) še ni bilo deležno natančne interpretacije s kognitivnega stališča. Za vodilo interpretacije bom vzel Stockwellovo trditev, da je v *Rihardu II* »tematsko pomembno ponavljaje metafor, ki slikajo vzpon Bolingbroka in padec Riharda na podlagi kognitivnega modela ravnotežja. […] Preslikava POLITIČEN USPEH JE RAVNOTEŽJE […] je tematsko pomembna

megametafora« (Stockwell, 2002: 111).

Moje izhodišče je, da se preko celotnega Shakespearovega *Riharda II.* na bistvenih mestih razvija (mega)metafora POLITIČEN USPEH JE RAVNOTEŽJE. Pri analizi bom uporabil spoznanja zgoraj omenjenih kognitivnih teorij metafore (KKTM, teorija spajanja) in Werthovo teorijo besedilnih svetov (za princip megametafore). Poleg tega bom za razlago osnovnih področij izhodiščne metafore uporabil še princip upodobitvenih shem (ravnotežje) ter novohistoristična spoznanja o odnosu med Shakespearovim poznorenesančnim gledališčem in oblastjo (političen uspeh).

VIII. Področje vira

Za boljše razumevanje tega, katere metafore lahko upravičeno štejemo kot primerke metafore POLITIČEN USPEH JE RAVNOTEŽJE si velja pogledati obe področji: področje vira (RAVNOTEŽJE) in področje cilja (POLITIČEN USPEH). Začnimo s področjem vira.

Ravnotežje je eno izmed osnovnih telesnih izkustev, v Johnsonovi teoriji pa tudi ena izmed osnovnih upodobitvenih shem. Johnson navaja več podvrst sheme ravnotežja. Vse te sheme naj bi temeljile

> »[N]a prototipski shemi RAVNOTEŽJA, ki sestoji iz vektorjev sil […] in neke točke ali osi ali ravnine, okrog katere se te sile razvrstijo. […] V vseh razširjenih smislih ‘ravnotežja’ okrog te primarne sheme, dobijo bodisi osi ali vektorji ali oboji metaforično obravnavo« (Johnson, 1987: 85).

Variacije osnovne sheme (osno ravnotežje), ki jih navaja Johnson, so: dvostransko ravnotežje (po principu gugalnice), točkovno ravnotežje (glede na točko) in ekvilibrij (kompleksnejše ravnotežje, kjer so sile v točkovnem ravnotežju glede na ukrivljeno površino) (prav tam: 85–87).

Prav te osnovne sheme ravnotežja, ki jih dobimo preko najosnovnejših telesnih izkustev, nam omogočajo boljše razumevanje vsakdanjih metaforičnih pojmov, kot so npr. »*uravnotežena* osebnost, *uravnotežen* pogled, *uravnotežen* sistem, *uravnotežena* enačba, *ravnotežje* moči, *ravnotežje* pravice« (prav tam: 87, poudarki moji), pa tudi *uravnotežena* prehrana. Vidimo torej, da se je že Johnson pri uvajanju sheme ravnotežja zavedal, da se le-ta pogosto metaforično veže tudi na politična vprašanja (ravnotežje moči, ravnotežje pravice, tudi ravnotežje sistema), čeprav je želel predvsem prikazati, da »uporabljamo isto besedo ‘ravnotežje’ in povezane termine […] za različna področja, ker so strukturno povezana s shemo, ki je pod njimi, in je obravnavana metaforično« (prav tam: 96).

IX. Področje cilja

Shakespeare v *Rihardu II.* prikazuje padec oblasti kralja, ki s svojo lastno nepremišljenostjo *(neuravnoteženim* kaznovanjem, neupravičenim odvzemom lastnine itd.) ruši *ravnotežje* sil v državi. Prav »reprezentacija samouničujoče avtoritete je glaven predmet *Riharda II*« (Greenblatt, 1997: 40). Trditev o samouničujoči avtoriteti lahko enostavno preslikamo na področje cilja: političen uspeh. Tematiziranje političnega uspeha in na sploh politična plat *Riharda II.* sta subverzivni. Ta subverzivnost je, rečeno s teorijo besedilnih svetov, dosegljiva tako likom kot udeležencem. Je znotrajin izventekstualna. Znotrajtekstualno (manj pomembno) se subverzivnost kaže npr. v snovanju upora in (v začetku implicitnem) povzdigovanju Bolingbroka k prestolu. Bistveno bolj pomembna je zunajtekstualna subverzivnost: Shakespeare kaže, da mora kralj, ki ravna *neuravnoteženo,* izgubiti vladarsko moč. Prizor o odvzemu kraljevskega naslova Riharda II. je bil prav zaradi te sugestivnosti najprej prepovedan, dokler ni bil kralj James I. (naslednik Elizabete L) že nekaj let trdno na oblasti. Zato ne čudi, da so podporniki Essexa I. leta 1601 na večer vstaje zoper Elizabeto podkupili igralce v Shakespearovem gledališču Globe, da ponovno odigrajo *Riharda II.* in vključijo tudi sporen prizor. Kraljica Elizabeta I. je to potezo jezno komentirala: »Kralj Rihard II., to sem jaz. Ali ne veste?« (Shakespeare, 1988: 1036, tudi Greenblatt, 2005: 2) Političen uspeh kot subverzivno ciljno področje je za razumevanje *Riharda II.* izredno pomemben, prav reakcija kraljice pa kaže tudi na to, kako lahko pride do preseka med literarnim in zgodovinskim (Greenblatt, 2005: 2).

X. Ravnovesje moči na ravni dejanj

Rihard II. sestoji iz petih dejanj. Shemo ravnotežja zaznamo tako na ravni vsebine kot na jezikovni ravni. V prvem dejanju nastopi Rihard II. kot močan kralj, ki najprej skuša umiriti spor med svojim bratrancem Bolingbrokom in lordom Mowbrayem. Bolingbroke in Mowbray obtožujeta drug drugega veleizdaje, z mirno rešitvijo spora pa se ne strinjata, tako da kralj Rihard II., ki je v prvem dejanju še močan vladar, ukaže, da svoj spor poravnata z dvobojem: »Prosil ne bom – vladar zapoveduje« (Shakespeare, 1971: 108).

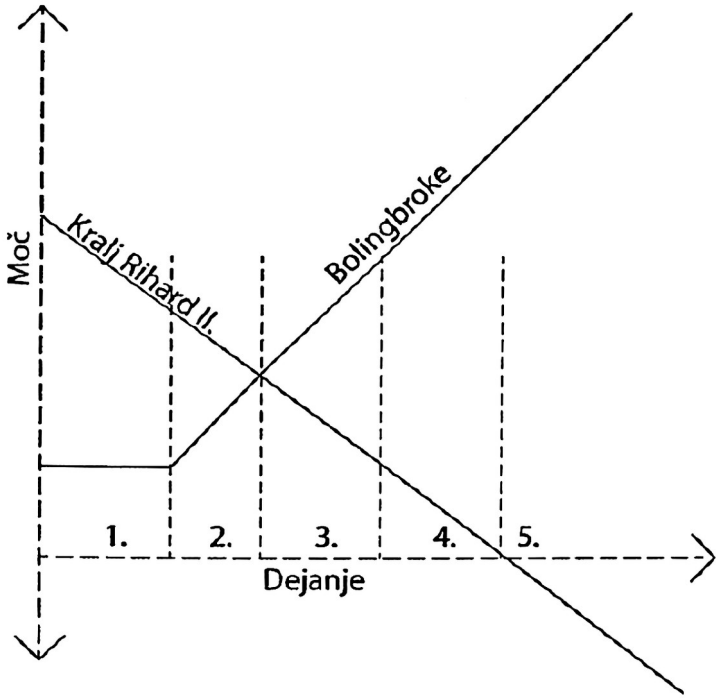
Kasneje v prvem dejanju se ravnovesje že začne rušiti, saj kralj Rihard dvoboj tik pred začetkom prekliče in oba obsodi na izgon – Mowbraya za vedno, Bolingbroka pa za deset let, ki jih že naslednji hip skrajša na šest. V tem se že vidi, kako njegova oblast začenja padati zaradi nekonsistentnega in arbitrarnega vladanja (nobenega razloga ni, da oba tožeča ne doleti ista kazen, za zmanjšanje bratrančeve kazni pa so odločilna kraljeva spremenljiva čustva).

V drugem dejanju se ravnovesje že začne bistveno spreminjati. Kraljev stric Gaunt, oče Bolingbroka, in njegova teta, grofica Glosterska, v zasebnosti obtožita kralja za umor njunega brata, kraljevega strica Glostra, vendar kmalu za tem oba umreta naravne smrti. Gaunt si ob umiranju že privošči odkrito kritiko kralja, ki

se še ne zaveda, da se je ravnovesje oblasti že začelo nagibati stran od njega. Po Gauntovi smrti si kralj prilasti vse njegovo imetje (ki pripada izgnanemu Bolingbroku), poviša davke in se poda v vojno z Irsko, s tem pa sproži neodobravanje drugih plemičev, ki zvabijo Gauntovega izgnanega in po novem razlaščenega sina Bolingbroka nazaj v Anglijo. Ko je kralj na Irskem, se Bolingbroke vrne v Anglijo in pridobiva vedno več moči. Bolingbroke ima v tej fazi na svoji strani vedno več plemičev in neplemenitašev, ki so kralju zamerili visoke davke. Ker obljublja, da mu gre zgolj za povrnitev pravice do dedovanja, ga načelno podpre tudi namestnik York, ki kralja nadomešča za čas odsotnosti na Irskem. Ravnovesje je v drugem dejanju približno enakomerno nagnjeno tako v korist Riharda kot Bolingbroka. Pri tem je pomembno tudi to, da je Rihardova moč vedno nižja, Bolingbrokova pa vedno višja, kar daje slutiti nadaljevanje.

V tretjem dejanju je kralj dokončno in nezaustavljivo premagan. Vrne se v Anglijo, vendar izgubi še zadnje valižanske podpornike, med katerimi so se razširile govorice, da je kralj že mrtev in so zato raje prestopili na Bolingbrokovo stran. Bolingbroke medtem dva kraljeva glavna svetovalca obtoži prilizovanja in ju obsodi na smrtno kazen. Ko se nato sreča s kraljem, Rihard najprej nastopi zelo suvereno, vendar pa ga strah že kmalu vodi do tega, da svojega bratranca podpre v vseh zahtevah, dodatno pa sam od sebe ponudi še svojo odstavitev. Tehtnica se tako popolnoma nagne v Bolingbrokovo korist, kar z eksplicitno omembo ravnotežja omeni tudi eden izmed grajskih vrtnarjev na koncu dejanja.

Če se zdi, da je ravnovesje v četrtem dejanju ravno obratno od začetnega, pa peto dejanje prinese še dodaten razvoj, ki je skladen s predhodnimi dejanji. Rihard n. se loči od svoje žene, bivše kraljice, in gre v zapor, kjer ga skušajo zastrupiti. V samoobrambi ubije slugo in še enega izmed morilcev, na koncu pa ga ubije lord Exton. Ravnovesje, ki je bilo v četrtem dejanju obratno začetnemu, tako v petem dejanju Riharda II. dokončno izbriše in postavi za edinega vladarja kralja Henrika IV. Njegova zgodba se nato odvija v Shakespearovih dramah *Henrik IV. – prvi del* in *drugi del* ter *Henrik V.,* za nas pa na tem mestu ni pomembna.



Shema 1: *Ravnovesje politične moči v Rihardu II.*

XI. Megametafora

Večina dosedanjih analiz *Riharda II.* je prišla do sklepa, da sta v drami prisotni dve vzporedni liniji zgodbe: zgodba o padcu Riharda II. in zgodba o vzponu Bolingbroka. Čeprav je tak sklep neizogiben, saj sledi iz neposrednega branja zgodbe, pa je zanimivo, da večinoma omenjajo predvsem poetičen jezik (sploh iz ust kralja Riharda), spregledajo pa strukturno podobnost metafor (tudi metonimij in primer), ki v izredno veliki meri gradijo na dvojnosti nasprotujočih si elementov. Prav to je ključno za upodobitveno shemo dvostranskega ravnotežja, kot smo jo orisali zgoraj. Tako so prisotne različne metafore, ki gradijo na razliki med nebesi in zemljo, dvigom in padcem, vročim in mrzlim, zasebnim in političnim, nizkim in visokim slojem, polnim in praznim, sladkim in grenkim itd. Trdim, da so prav te metafore (pa tudi drugi tropi) ključne za razumevanje[2] dejstva, da nam je *Rihard II.* kljub poetičnemu jeziku takoj razumljiv kot drama ravnotežja oblasti.

Dosedanjih analiz s tem torej ne zavračamo kot napačnih, ampak bomo predvsem razložili, zakaj se zdijo njihovi sklepi (ki so večinoma podobni) popolnoma naravni. Odgovor je v mreži metafor, ki so vsaj v grobem povezane z

[2] Prednost branja s pomočjo kognitivne teorije metafore je ravno v tem, da bolje razumemo načine, kako literarno delo razumevamo.

ravnotežjem in so jih doslej večinoma spregledali. Posledično je osnovni princip pripovedi ravnotežje oz. nihanje ravnotežja (kot je razvidno iz sheme 1).

XII. Razvoj megametafore preko drame

Poglejmo, kako se megametafora POLITIČEN USPEH JE RAVNOTEŽJE razvija preko celotne drame. V prvem dejanju so posamezne metafore v veliki meri udejanjene na podlagi nasprotij, kar izgrajuje občutje ravnotežja, določene metafore pa so z ravnotežjem celo že neposredno povezane (npr. PRAVICA JE TEHTANJE).

Primer metafore, ki se na ravnotežje veže le posredno, a je v drami izredno pogosta, je metafora JEZA JE VROČINA oz. splošneje ČUSTVO JE TOPLOTA. Mowbray, ki v svojem zagovoru pred kraljem ni tako *vročekrven* kot njegov nasprotnik Bolingbroke, reče: »Ne mislite, da mi je srce *hladno*,/ ker bom *hladan v* besedah« (Shakespeare, 1971: 104) in nekaj vrstic kasneje: »The blood is *hot* that must be *cool'd* for this« (Shakespeare, 1988: 1040).[3] Prav ravnotežje med vročim in hladnim se kasneje izkaže za zelo pomembno in se večkrat ponovi v različnih kombinacijah, večinoma kot presoja upravičenosti ravnanj in čustvene vpletenosti. Posebna moč Shakespeara je v tem, da besede, s katerimi izgrajuje ključne metafore (in ključna mesta za razvoj pripovedi), pogosto »obdeluje« tudi kasneje – jih sprevrača, postavlja v posebne kontekste, izvaja besedne igre (lahko tudi med več osebami). Hlad, ki ga Mowbray npr. omenja na začetku svoje dvajsetvrstične replike, nato proti koncu ponovno uporabi v grožnji, da bo svojega nasprotnika ubil »pa če bi moral peš tja na *ledene* rebri samih Alp« (Shakespeare, 1971: 105).

Poglejmo še metaforo PRAVICA JE TEHTANJE, ki je v naši kulturi zelo razširjena (npr. simbol Pravičnosti, ki tehta z zavezanimi očmi) in je preko tehtanja oz. majanja neposredno povezana z ravnotežjem. Rihard izjavi, da v svoji sodbi ne bo pristranski: »[N]obena, še tak ozka krvna zveza / z mojim kraljevskim rodom ne *omaje* / moje pravičnosti nikomur v prid« (Shakespeare, 1971: 106).

Kljub temu se nobena izmed metafor ne nanaša na politični uspeh, saj je v prvem dejanju Rihardov položaj še popolnoma neogrožen. Metafore v tem dejanju že gradijo na izvornem področju megametafore (RAVNOTEŽJE), ne dosežejo pa še njenega ciljnega področja (POLITIČEN USPEH).

Do pravega izraza pride megametafora šele v drugem dejanju, ko je Rihardov položaj že oslabljen, čeprav še ni absolutno ogrožen. V tem dejanju se metafore že začnejo vezati na politiko, eksplicitno pa se na ravni posamezne metafore pojavi tudi megametafora POLITIČEN USPEH JE RAVNOTEŽJE.

[3] Dob.: »Kri je *vroča* in mora biti *ohlajena* za to«. Prevajalec je v slovenskem prevodu to metaforo izpustil, tako da navajam samo izvirnik, v opombi pa dobesedni prevod. Tako bom ravnal tudi v naslednjih primerih, kjer v prevodu ni enake metafore. Vse podčrtave so moje in rabijo izpostavitvi ključnih besed metafor.

Rihardov stric, oče glavnega nasprotnika Bolingbroka, v svojem smrtnem govoru, kot prvi, metaforični govor premakne na neposredno področje politike z metaforo SLABO VLADANJE JE SMRT: »Ne, umiraš ti, čeprav sem jaz bolan« (Shakespeare, 1971: 125). Kmalu za tem eksplicitno izreče metaforo, za katero trdim, da je osrednjega pomena za celo delo, POLITIČEN USPEH JE RAVNOTEŽJE: »[Na prestolu si,] kjer pa *ne obsediš*, obsedenec, ker se odstaviš sam« (prav tam). Iz prestola se bo kralj torej odstavil sam, ker zaradi slabega občutka za (politično) ravnotežje (ne razločuje med interesi države in interesi svojih svetovalcev), na njem ne zmore *obsedeti.* Političnemu ravnotežju se zopet približamo v metafori ČLOVEŠKO RAVNANJE JE VREME, ko Ross, Willoughby in Northumberland kujejo zaroto zoper kralja:

»*Northumberland*: […] Vendar, gospoda, kadar požvižguje

nevihta, takrat misli na zavetje.

In kadar *burja* v tvoja jadra buta,

se z njo spoprimi, sicer greš po zlu.

Ross: Tako je, da: preti nam brodolom,

ki nas pokoplje, če ne odstranimo tega,

kar žene nas v ta brodolom.« (131)

Nevihta in burja se nanašata na nestabilne razmere v državi zaradi vojne z Irsko, ki jo je sprožil kralj. Na ravnotežje v zvezi s političnim uspehom pa nas citirani repliki vodita s pomočjo burje in brodoloma, ki je posledica izgube ravnotežja v morski nevihti. Da je zadaj prav temeljna metafora POLITIČEN USPEH JE RAVNOTEŽJE, dokazuje Rossova trditev, da moramo »odstrani[ti] tega, [ki] žene nas v ta brodolom« oz. odstaviti kralja, ker je izgubil občutek za uravnoteženo vladanje.

Najbolj izrazito se metafore, ki za izvorno področje jemljejo ravnotežje, za ciljno pa političen uspeh, pojavljajo v tretjem in četrtem dejanju, saj se v teh dveh dejanjih realizira sprememba oblasti. V tretjem dejanju se Rihard sooči z vzpenjajočim Bolingbrokom, v četrtem dejanju pa je odstavljen. Prav to javno manifestirano nihanje oblasti povzroči izbruh metafor, ki se neposredno vežejo na megametaforo.

Poglejmo nekaj primerov. V tretjem dejanju kralj Rihard npr. zelo zanimivo razvije metaforo DOBRO JE SVETLO, kjer je zanimivo, kako naravno iz te metafore sledi, da je najboljše najsvetlejše nebesno telo, torej sonce. Ker je sonce najsvetlejše, Rihard po implicitni premisi, da je kralj najboljši, sklene, da je on sam sonce. Ta primer je zanimiv tudi zato, ker je bilo sonce kot najsvetlejše nebesno telo oznaka za francoskega kralja Ludvika XIV. šele približno pol stoletja po nastanku *Riharda II.* Poglejmo si torej, kako Rihard izpelje metaforo:

»[K]adar se budno oko neba[4] zgubi
za obzorje, da *obsije* svet pod sabo,
takrat vam lazijo tatje in morilci
predrzno naokrog, ker so *nevidni*,
kadar pa izza oble zemeljske
vžiga strme vrhe smrek tam na vzhodu,
prodirajoč z lučjo v vsak grešni kot,
stoji zločin, sam pred seboj drhteč,
ves gol pred nami, ker mu je bil strgan
s pleč *črni plašč noči*, ki ga je kril.
Tako bo tudi Bolingbroke, ta puntar,
ta tat, ki je *skoz noč* divjal, medtem
ko sem bil jaz pri tistih antipodih,
spet videl *moje sonce* vzhajati
in bo *rdel od sramu*, ne da bi si
še upal vanj *ozreti*, ves prestrašen
sam pred seboj in tem, kar je izdal.« (145–146)

Primer je dolg, vendar ga je bilo potrebno navesti v celoti, saj je fascinantno, kako izrazito se je Shakespeare posluževal vizualnih podob. Glede na empirične dokaze, ki kažejo, da ob razumevanju prebranih besed v možganih simuliramo prebrano (prim. Gibbs in Matlock, 2008: 164), je jasno, da tako prepričljive in kontrastne podobe (goreče smreke, prodiranje z lučjo, črn plašč, noč, sonce) močno usmerjajo naše branje.

Prav v tretjem dejanju kralj Rihard izgovori tudi eno izmed najbolj znamenitih metafor te drame, ki temelji na pojmovni metafori KRONA JE PROSTOR VLADAJOČIH:

»[V] *votli* kroni,
ki obkroža smrtno čelo kralja, ima
svoj dvor Smrt: tam sedi ter se, ta burkež,
reži njegovemu sijaju in blišču,
pusti ga kratek hip, da *igra* prizor

[4] V izvirniku *searching eye of heaven* oz. preiskujoče nebesno oko, kar je metafora za Boga.

kralja, ki strah budi in nas stre z očmi,

ter ga navdaja s prazno domišljijo,

da je meso, ta zid okrog življenja,

trdno kot bron; in ko mu je teh šal

zadosti, pride ter mu z drobno iglo

prebode zid gradu – in zbogom, kralj!« (149)

Ta metafora je zanimiva z več stališč. Najprej zato, ker je zelo ilustrativna. S stališča naše analize je bolj zanimivo, da uporabi podobo votlosti, ki je bila že pred tem primerom večkrat uporabljena v metafori POMEMBNOST JE TEŽA (oz. kar je votlo, ni pomembno). Podobno je tu, saj kralj prizna, da njegova krona, javni simbol, ki upravičuje vladanje, ni pomembna, saj je tudi on pred grožnjo smrti samo navaden človek.

To predstavlja velik obrat od razumevanja vladarja (kralja oz. kraljice) v Shakespearovem času, saj so se vsi vladarji (Elizabeta I. in njen naslednik James I., tudi kralj Rihard II. v drami) utemeljevali na principu, da kralj ni običajen človek, temveč namestnik Boga, ki ima absolutno pravico do vladanja in življenja po lastnih pravilih (Greenblatt, 2010: 101). Ta Rihardova zavrnitev lastne božanske narave je torej že prvi resen znak njegove predaje. To še potrdi, ko nadaljuje: »Živim ob kruhu, tare me potreba,/ trpim, želim prijateljev – kot vi./ In če sem tak, kdo pravi, da sem kralj?« (Shakespeare, 1971: 149)

Prav v tretjem dejanju se pojavi tudi naslovna metafora pričujočega članka. Kraljica vest o zatonu njenega moža izve slučajno od skupine vrtnarjev. En izmed vrtnarjev pri tem eksplicitno uporabi metaforo POLITIČEN USPEH JE RAVNOTEŽJE:

»[K]ralj je v mogočnih rokah Bolingbroka,

sreča obeh dveh pa na tehtnici:

tu vaš gospod in nekaj ničevosti

ki mu le težo jemljejo – nič več,

tam pa on, silni Bolingbroke in z njim

vsi angleški peri. Takšna *teža* pač

prevaga Rihardovo.« (160)

Četrto dejanje je nekoliko krajše, pomembno pa zaradi prizora odstavitve kralja (ta del je bil kasneje cenzuriran). Najbolj pretresljiv del odstavitve je, ko Rihard zahteva ogledalo (metafora OGLEDALO JE ŽIVLJENJEPIS), ki ga kasneje razbije. Prav ogledala so pri Shakespearu zelo pomemben element (prim. kognitivne analize ogledala v Hamletu: Cook, 2010: 43–63). Rihard ob

metaforični podobi ogledala ustvari poseben spoj: vhodni prostor 1 je prostor knjige (življenjepisa), vhodni prostor 2 je ogledalo in njegov odsev, vhodni prostor 3 pa introspekcijsko dojemanje samega sebe. V spoju Rihard razume ogledalo kot knjigo laži. Odsev ogledala, ki ga bere kot knjigo o svojem življenju, je namreč v protislovju z njegovim dojemanjem samega sebe. V odsevu je še naprej popolnoma enak kot prej, ko je bil kralj, zato ogledalo razbije. S tem metaforično pokaže, da je zanj njegov notranji svet pomembnejši od politične realnosti.

To je nakazal že ob samem odstopu krone: »[L]ahko mi vzameš moč, sijaj, okras,/ bridkosti ne: njen kralj ostanem jaz« (Shakespeare, 1971: 167). Poglejmo torej, kako Rihard zgradi metaforični spoj ob ogledalu:

»[B]ral bom, še preveč,

ko se zagledam v *knjigo*, kjer je vsak

moj greh zapisan, in ta sem jaz sam.

Eden od od spremstva se vrne z ogledalom.

Daj mi to ogledalo: v njem bom *bral…*

Nič globljih gub? Je res, da ni *nesreča*

po tolikih udarcih v tem obrazu

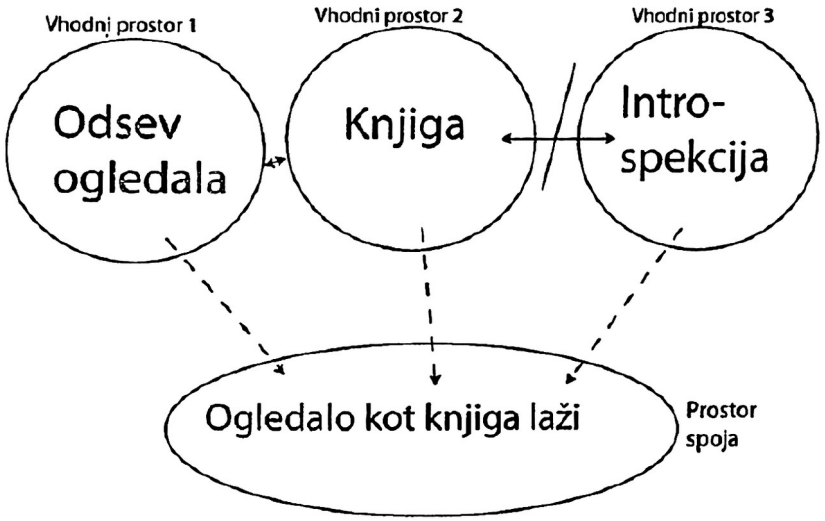
pustila globljih ran? Steklo, hinavsko

kakor moj dvor za mojih srečnih dni,

ti goljufaš! […]

Vrže ogledalo na tla.« (prav tam: 169)

Ogledalo torej preko podobe knjige metaforično kaže na kontrast med notranjostjo in zunanjostjo.



Shema 2: *Metafora ogledala kot knjige laži s stališča teorije spajanja*

Shema ravnotežja v krajšem četrtem dejanju se torej ob Rihardovem dokončnem *padcu* kaže podobno kot v prejšnjem dejanju, ob rabi nasprotujočih podob in z eksplicitnim nanašanjem na področje političnega vladanja. Pomembno je, da se Rihard sedaj tudi sam že eksplicitno nanaša nase kot na tistega, ki je padel oz. je na *spodnji* strani dvostranskega ravnotežja oblasti.

Peto, zadnje dejanje je s stališča megametafore nekakšen obrat prvega dejanja. Metafor, ki se vežejo na političen uspeh, je sicer več kot v prvem dejanju (sploh iz ust Riharda, ki je sedaj v ječi), sicer pa je položaj novega kralja Henrika (Bolingbroka) močan, tako da metafore (ki jih ni veliko) zopet gradijo predvsem na nasprotjih in ne več na neposredni povezavi s politiko. Primer take metafore, ki posredno izgrajuje shemo ravnotežja, je močno prisoten ob zadnjem srečanju (bivšega) kralja Riharda, ki gre v ječo (kjer ga na koncu ubijejo), in njegove žene. Pri tem je zanimivo, da se skozi cel prizor naslanjata predvsem na vizualno metaforo DOBRO JE SVETLO in izvedeta kar nekaj variacij te, že prej prisotne, metafore. Poglejmo samo en primer: Kraljica reče: »O, ti *svetlo gostišče* sreče,/ brezup prebiva v tebi –/ zmagoslavje pa je sedaj *temačne kreme* gost« (Shakespeare, 1971: 172). Opozorimo še na kontrast med družbenim položajem: gostišče je namenjeno tistim, ki imajo družbeno moč, krčma pa revni raji.

Podobno se metafore, ki temelji na ravnotežju nasprotij, Rihard posluži tudi v svojih zadnjih besedah, ko ga v ječi morilci ubijejo. Ob tem uporabi metaforo

DOBRO JE GOR, SLABO JE DOL: »Poleti, duša, *kvišku v* paradiž,/ telo pa tja *navzdol*, da tam strohniš« (188). Zadnje dejanje sicer s stališča metafor ni tako plodovito kot prejšnja, tako da ta dva primera zadoščata za hiter pregled.

Kot vidimo, se megametafora najbolj izrazi v obdobju prevrata, v katerem se

javno pokaže, da oblast ni nekaj večnega in od Boga danega. Obdobje menjave oblasti namreč najizraziteje razkrije tenko ravnotežje, ki je v ozadju.

Omenimo tudi to, da so nasprotja, ki se posredno vežejo na shemo ravnotežja, v večini vzeta iz prostorske orientacije (predvsem gor/dol, tudi blizu/daleč, ne pa levo/desno, kot je v uporabi ob današnji politiki), vidne zaznave (svetlo/temno, dan/noč) in okusa (sladko/kislo). Prisotna so tudi druga nasprotja (npr. taktilna, številčna), vendar pa so prav našteta nasprotja ključna. Da imajo prostorske in vizualne zaznave prednost ni pretirano nenavadno, saj je obvladovanje prostora ena izmed najpomembnejših človeških zaznav, podobno je z vidnimi zaznavami. Bolj zanimivo je, da Shakespeare metafore večkrat gradi na okusu kot pa npr. na sluhu, ki je običajno razumljen kot drug najpomembnejši vir zaznav.

Shakespeare svoje metafore gradi predvsem na zelo jasnih izvornih področjih, ki s svojo slikovitostjo tudi čustveno obarvajo naše branje in tako dosežejo večji učinek. Trdim, da lahko s tem razložimo, zakaj tako pogosto uporablja metafore, ki gradijo na občutju sladkega oz. kislega. Ko preberemo, da je nekaj sladko oz. kislo, to razumemo prek nezavedne simulacije občutka okusa (prim. Gibbs in Matlock, 2008: 164; tudi Feldman, cit. po Lakoff, 2008: 19), okus sladkega pa sproži ugodje. Ugodje sicer sproži tudi harmonična glasba, vendar ne tako neposredno.

Posebej je potrebno izpostaviti tudi ravnotežje, ki gradi na cikličnosti (leto, dan/noč, rastline), ki je zanimivo predvsem zaradi ireverzibilnosti. Cikličnost temelji na tem, da vedno pride nov obrat, nov krog in nov začetek in kot taka ni tragična. Je pa cikličnost tragična za kralja Riharda, saj pomeni, da njegova oblast ni večna, saj se je njegov cikel končal.

XIII. Zaključek

Kognitivna teorija metafore nam je omogočila, da smo *Riharda II.* lahko analizirali bistveno bolj učinkovito. Po tradicionalnih teorijah bi npr. vsak izraz, ki bi vseboval metaforo DOBRO JE SLADKO, morali analizirati kot posamezno metaforo, ki z množico drugih (posameznih) metaforičnih izrazov z enakim izvornim in ciljnim področjem nima globlje povezave. Menim, da bi bilo to neupravičeno, saj nam šele celosten pogled omogoča, da vidimo pravo Shakespearovo mojstrstvo. Shakespeare (intuitivno) tudi kaže, kako zaznave (npr. okusa, ravnotežja, svetlobe) usmerjajo naš pojmovni sistem.

Bolj pomembno je, da se vprašamo, ali je bila megametafora POLITIČEN USPEH JE RAVNOTEŽJE zares upravičena. Izvorno področje megametafore (upodobitvena shema RAVNOTEŽJA) je sicer nesporno, saj v celotni drami ves čas spremljamo metafore (pa tudi nemetaforične izjave), ki se nanašajo na nasprotja: če nekdo omeni npr. ogenj, skoraj vedno omeni tudi vodo. Naravno se zdi, da so potem tudi deli, ki se navezujejo na političen uspeh, strukturirani v

skladu s shemo ravnotežja. Ali lahko na podlagi tega trdimo, da gre za pravo megametaforo? Obstaja možnost, da bi nekdo npr. oporekal, da v prvem dejanju metafore sploh ne delujejo v skladu s ciljnim političnim področjem.

Menim, da bi bila taka kritika neupravičena. Nasprotja, ki jih Shakespeare ves čas navaja, zelo izrazito kažejo ravnotežje med najrazličnejšimi pojavi in stvarmi. Čeprav ta nasprotja za svoje ciljno področje nimajo političnega uspeha, močno izgrajujejo občutek ravnotežja. Trdim, da ima ta prikaz ravnotežja v ozadju neviden cilj: (Rihardovo) oblast, ki ni absolutna.

Naša analiza je s tem pokazala, kako lahko s pomočjo kognitivne teorije metafore odkrijemo mehanizme, ki vodijo naše razumevanje literarnih del, hkrati pa dobimo tudi svežo interpretacijo literarnega dela.

»THEIR FORTUNES BOTH ARE WEIGH'D«: COGNITIVE ANALYSIS OF BALANCE METAPHORS IN SHAKESPEARE'S *RICHARD II.*

Cognitive theory of metaphor is a recent empirically based approach in metaphor research. While cognitive linguists usually research metaphor in everyday language, this article analyses metaphors on balance of political fortune in Shakespeare's Richard II. It outlines the field of cognitive linguistics and then goes on to present main cognitive theories of metaphor: classical theory as G. Lakoff grounded it, and conceptual blending theory. It also presents the concept of megametaphor (sustained metaphor). In second part it shows how megametaphor political fortune is balance builds in Shakespeare's Richard II. Source domain of metaphor, balance, is a basic body perception, which is typical for embodied meaning, the central thesis of cognitive linguistics. Target domain, political fortune, opens the question of relationship between authority and theatre in Elizabethan England. Main point of analysis is that singular metaphors build image schema of

political balance and thus show that political authority is relative.

Keywords: metaphor theory, image schema, cognitive linguistics, G. Lakoff, W. Shakespeare.

Literatura

Bowdle, B. F. in Gentner, D. (2005). »The Career of Metaphor«. *Psychological Review. 112.1,* str. 193–216.

Cook, A.. (2010). *Shakespearean Neuroplay: Reinvigorating the Study of Dramatic Texts and Performance through Cognitive Science.* New York: Palgrave Macmillan.

Fauconnier, G. in Turner, M. (2002). *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities.* New York: Basic Books.

Gibbs, R. W. Jr. in Matlock, T. (2008). »Metaphor, imagination and simulation: Psycholinguistic evidence«. V Gibbs, R. W. Jr. (ur.), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008, str. 3–15.

Greenblatt. S. (1997). *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England.* Oxford: Clarendon Press.

Greenblatt, S. (2005). *The Greenblatt Reader.* Payne M. (ur.). Oxford: Blackwell.

Greenblatt. S. (2010). *Shakespeare's Freedom.* Chicago: University of Chicago Press.

Hogan, P. C. (2003). *Cognitive Science, Literature and the Arts: A Guide for Humanists.* New York: Routledge.

Johnson, M. (1987). *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason.* Chicago: University of Chicago Press.

Johnson, M. in Lakoff, G. (2003). *The Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

Kimmel, M. (2009). »Analyzing Image Schemas in Literature«. *Cognitive Semiotics, 5,* str. 159–188.

Lakoff, G. (1998). »Sodobna teorija metafore«. V Kante, B. (ur.), *Kaj je metafora?.* Ljubljana: Krtina, str. 271–325.

Lakoff, G. (2008). »The neural theory of metaphor«. V Gibbs, R. W. Jr. (ur.), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought.* Cambridge: Cambridge University Press, str. 17–38.

Lakoff, G. in Turner, M. (1989). *More than Cool Reason: A Field Guide To Poetic Metaphor*. Chicago: University of Chicago.

Richardson, A. (2006). »Cognitive literary criticism.« V Waugh, P. (ur.), *Literary Theory and Criticism: an Oxford Guide*. Oxford: Oxford University Press, str. 544–556.

Shakespeare, W. (1971). »Rihard II«. V Shakespeare, W. *Ljubezni trud zaman ; Rihard II; Kralj Janez ; Beneški trgovec.* Ljubljana: Državna založba Slovenije, str. 100–190.

Shakespeare, W. (1988). »The Tragedy of King Richard II«. V Rowse, A.L. (ur. in koment.), *The Annotated Shakespeare.* New York: Greenwich House, str. 1032–1091.

Stockwell, P. (2002). *Cognitive Poetics: An introduction.* London: Routledge.

Turner, M. (1988). *The Literary Mind: The Origins of Thought and Language.* New York: Oxford University Press.

Werth, P. (1999). *Text-Worlds: Representing Conceptual Space in Discourse.* Singapore: Longman.

Mark Johnson in George Lakoff
Prevod Borut Trpin

ZAKAJ KOGNITIVNO JEZIKOSLOVJE ZAHTEVA UTELEŠENI REALIZEM?*

V knjigi *Metaphors We Live By* (1980) sva pokazala, da resna obravnava pojmovnih metafor zahteva skrben ponovni premislek mnogih temeljnih domnev zahodne filozofije o pomenu, konceptualizaciji, razumu, znanju, resnici in jeziku. V dvajsetih letih, ki so pretekla med izdajo omenjene knjige in objavo *Philosophy in the Flesh* (1999), so jezikoslovje, psihologija, kognitivna nevroznanost in antropologija priskrbeli nemalo dodatnih empiričnih dokazov, ki ne le da so najine prvotne domneve o vseprisotni, konstitutivni naravi pojmovne metafore potrdili, ampak so imeli za tradicionalno filozofijo celo bistveno bolj katastrofalne posledice, kot sva pričakovala.

Opazila sva, sploh v luči silovitega, hitrega razvoja kognitivne nevroznanosti, da je pomen osnovan na senzomotoričnih izkušnjah in da je ta utelešeni pomen nato z domišljijskimi mehanizmi, kot so pojmovna metafora, metonimija, radialne kategorije in različne oblike pojmovnega spajanja, razširjen in preoblikovan v abstraktne pojme in sklepe. Empirični dokazi kažejo, da je utelešeno razumevanje sintakse, semantike, pragmatike in jezikovne vrednosti nujen predpogoj za ustrezno razumevanje človeške kognicije in jezika. Teorije pojmovne metafore ne moremo preprosto odluščiti od njene osnove, utelešenega modela pomena in mišljenja. Pojmovne metafore in drugih domišljijskih struktur razumevanja zato ni mogoče primerno obravnavati brez neke oblike utelešenega realizma.

O razlogih za to sva podrobneje pisala v *Philosophy in the Flesh* (1999: 3. in 4. pogl. ter dodatek). Grady (1997) in Johnson (1997) sta (družno) ugotovila, da obstaja več sto osnovnih pojmovnih metafor, ki se jih najkasneje do četrtega leta naučimo na podlagi izkustvenih »zlitij« – gre za primere, ko sta v naših izkustvih izvorno in ciljno področje so-dejavna.† »Navpičnost« in »količina« sta denimo sodejavni vedno, kadar v kozarec nalijemo sok ali zložimo predmete na kup. To je izkustvena osnova za metaforo VEČ JE GOR.‡ Grady in Johnson sta pokazala, da se med našim vsakdanjim delovanjem v svetu avtomatično in nezavedno poraja cela vrsta osnovnih pojmovnih metafor. Posledica takšnega so-delovanja so živčne povezave (»Nevroni, ki skupaj prožijo, se povezujejo!«), ki nastanejo ob učenju z vključevanjem novih enot *[recruitment learning]* (Narayanan, 1997).

* Za ves trud in usmerjanje pri mojem prvem prevodu se zahvaljujem dr. Sebastjanu Vörösu. Brez njegovih intervencij bi bilo branje pričujočega prevoda bistveno bolj naporno. – Op. prev.

† Pojmovna metafora je v osnovi dvodelna – ciljno področje (običajno abstrakten pojem) razumemo v kategorijah izvornega področja. – Op. prev.

‡ Pojmovne metafore (splošen vzorec razumevanja ciljnega področja preko izvornega področja) so vedno zapisane v malih tiskanih črkah, da jih razločimo od posameznih metaforičnih izrazov. – Op. prev.

Po drugi strani pa Rakova[§] obstoj pojmovne metafore, ki smo jo na tem področju delujoči dokazovali zadnjih dvajset let, zanika. Njen argument je filozofske in ne empirične narave. Trdi, da je glavna poanta, ki jo skušam razviti, ta, da je *ideja metaforičnega strukturiranja pojmov sprejemljiva le, če sprejmemo ekstremni empirizem, ki ga zagovarjata Lakoff in Johnson*. Toda verjetnost, da bi se katerakoli oblika ekstremnega empirizma izkazala za resnično, je zelo majhna. (str. 218)

Z drugimi besedami, Rakova je utelešeni realizem najprej zmotno interpretirala kot »ekstremni empirizem« in nato napačno sklepala, da je lahko teorija pojmovne metafore zgolj oblika »ekstremnega empirizma«. Temu je sledila še domneva, da z ovržbo »ekstremnega empirizma« pade tudi teorija pojmovne metafore. Njen argument tako sestoji iz treh premis, ki so vse neresnične.

Vprašanje, ali je utelešeni realizem nepogrešljivo kognitivno dejstvo, je *empirično*, zato nanj ni mogoče odgovoriti s teoretskimi spekulacijami iz naslonjača. Potrebno se je namreč vprašati, kakšno razumevanje človeške kognicije podpirajo razpoložljivi dokazi. Šele odgovor na to vprašanje nam bo pomagal priti do razlage človeškega pomena in vseh oblik simboličnega izražanja. V zadnjih dvajsetih letih sva zato v seriji knjig in člankov skušala predstaviti različne vrste dokazov, ki podpirajo utelešeno mišljenje. Čeprav je jasno, da na tem mestu ne bova mogla pregledati vseh relevantnih podrobnosti, želiva vsaj nakazati, za kakšne dokaze gre, zakaj zahtevajo utelešeni realizem in zakaj je kognitivno ustrezna teorija pojmovne metafore nerazdružljivo povezana z utelešenim realizmom.

Za začetek bi bilo najbolje, če razloživa, zakaj meniva, da so bila najina stališča predmet zelo resnega nerazumevanja, kakršnega zasledimo v kritiki Rakove. Med najbolj tehtna in daljnosežna odkritja kognitivnega jezikoslovja uvrščamo pojav uokvirjanja (Fillmore, 1975, 1982) in z njim povezano idejo idealiziranih kognitivnih modelov (Lakoff, 1987). To, kako bo neka oseba uokvirila situacijo, v kateri se je znašla, bo določalo, katere pojave bo izkusila kot relevantne, kaj bo štela za podatke, do kakšnih sklepov bo prišla o situaciji in kako jo bo konceptualizirala. Okviri in idealizirani kognitivni modeli, ki oblikujejo tradicionalne predpostavke tvorbenega jezikoslovja, in tradicionalna filozofska stališča o pomenu, mišljenju in razumevanju, so torej natanko tiste tarče, ki jih dokazi v prid pojmovni metafori in drugim sorodnim kognitivnim strukturam radikalno spodbijajo. Ideja, da naši abstraktni pojmi pridobijo svojo ontologijo in vzorce sklepanja preko več različnih in pogosto nekonsistentnih metafor, je že v samem temelju nezdružljiva z literalističnimi teorijami pomena, objektivističnimi teorijami jezika in klasičnimi korespondenčnimi teorijami resnice. Ko nas empirični dokazi primorajo v zavrnitev literalizma in objektivizma, se celotna hiša iz kart sesuje. Tako angloameriška analitična filozofija kakor tudi vsi drugi tradicionalni pristopi k filozofiji postanejo nevzdržni. Omagajo tudi tradicionalna

[§] Pričujoč članek je odziv na prispevek Marine Rakove »The philosophy of embodied realism: A high price to pay?«, v katerem je avtorica kritično nastopila zoper utelešeni realizem Lakoffa in Johnsona. – Op. prev.

razumevanja pomena, mišljenja in jezika. Zastavi se vprašanje, kako pri bitjih, kakršno je človek, ki ne premore modulov, ki jih zahtevata tvorbena sintaksa ali paradigma jezik-misel (glej Lakoff in Johnson, 1999: pogl. 29; Edelman, 1994: dodatek), do pomena sploh pride. Zastavi se tudi vprašanje, kako lahko bitja s specifično človeško živčno in fiziološko zasnovo izkusijo pomen, konceptualizirajo in abstraktno razmišljajo. V iskanju odgovora na ta vprašanja je na vsakem koraku implicitno prisotno telo. Prepričana sva, da je Rakova najino pojmovanje utelešenega realizma – in seveda najino teorijo pojmovne metafore in drugih domišljijskih struktur – napačno razumela predvsem zaradi filozofskih okvirov, v katerih se loteva analize jezika, okvirov, ki očitno izvirajo iz angloameriške filozofije.

Oglejmo si to nekoliko bolj neposredno na primeru prvega glavnega očitka, ki ga Rakova nameni utelešenemu realizmu. Vse kaže, da Rakova utelešeni realizem zmotno enači s tem, kar sama imenuje »ekstremni empirizem« (str. 237). Naj jasno naznačiva, da nisva bila nikoli – ne zdaj ne prej – zagovornika empirizma, najsi v njegovi ekstremni ali blažjih različicah. Klasični empirizem je filozofsko stališče, ki trdi, da smo vsi rojeni kot *tabula rasa* – kot nepopisan list papirja: ni prirojenega znanja, temveč je vse, kar vemo (tudi to, kar vemo o pojmih in mišljenju), pridobljeno preko čutov. Empirizem je nasprotje racionalizma, ki trdi, da je človeški razum (in posledično človeška pojmovna struktura) prirojen. Poglejmo, kaj sledi, če sprejmemo dihotomijo empirizem-racionalizem: če nekdo meni, da so pojmi ali oblike človeškega mišljenja priučljivi, je empirist, in če meni, da so osnovne oblike abstraktnega mišljenja rezultat učnega procesa, je »ekstremni empirist«, kakor temu pravi Rakova.

Moderna nevroznanost je čez dihotomije tipa prirojeno-naučeno, narava-vzgoja in racionalizem-empirizem naredila križ. Pokazala je namreč, da »prirojenega« ni mogoče natančno ločiti od naučenega. Dihotomijo prirojeno-naučeno postavlja denimo pod vprašaj nedavno odkritje, da se dojenčki materinega intonacijskega sistema deloma priučijo že v maternici: gre za zmožnost, ki je naučena, a se z njo rodiš. Veljavnost omenjene dihotomije načenja tudi odkritje, da se naš vidni sistem v maternici oblikuje preko živčnih vzorcev, ki se aktivirajo na zenici. Prisotno je torej živčno »učenje«, ki prejema vhodne informacije iz zaznavnih organov, a dejansko ne zaznava ničesar zunanjega – in vse to se zgodi že veliko pred rojstvom.

Že od *Metaphors We Live By* opozarjava, da empirična odkritja, o katerih poročava, ne ustrezajo ne racionalizmu ne empirizmu, zato sva predlagala tretjo alternativo, ki omenjene dihotomije ne potrebuje. Najprej sva jo imenovala *eksperiencializem*,[**] kasneje pa sva jo v *Philosophy in the Flesh* opisala kot *utelešeni realizem*. Izpostavila sva, da dokazi govorijo v prid *tako* vgrajenim *kot* priučenim kognitivnim mehanizmom. Po Regieru (1996) sodijo med vgrajene topografske zemljevide vizualnega polja naslednje strukture: receptivna polja

[**] Ime sta avtorja oprla na latinsko besedo *experientia*, ki je osnova angleške besede *experience*, ki označuje izkustvo. Gre torej za pogled, ki temelji na izkustvu. – Op. prev.

središča in okolice, skupki celic, ki so občutljivi na orientacijo vhodnih podatkov, dopolnjevalne živčne arhitekture v topografskih zemljevidih itd. Po Narayananu (1997) obstajajo nadzorne X-sheme, ki sodelujejo tako pri kompleksnem nadzoru nad motoriko in zaznavami kot pri abstraktnem aspektualnem mišljenju (tj. mišljenju o strukturi dogodkov).

Rakova nama zmotno pripisuje trditev, da ljudje upodobitvene sheme [*image schema*][††] v celoti usvojimo z učenjem na podlagi izkušenj. Tukaj se strinjava z Regierom (1996) ter sprejemava, da so nekateri zgoraj omenjeni vidiki upodobitvenih shem prirojeni. Prav tako pa se strinjava z Regierovo živčno verzijo Talmyjeve (1985) teorije, ki pravi, da so kompleksne upodobitvene sheme priučene in sestojijo iz univerzalnih (in nemara prirojenih) gradnikov. Kakor vedno torej tudi tukaj zavračava dihotomijo racionalizem-empirizem in dajeva prednost dokazom, ki namigujejo na tretjo alternativo – alternativo, ki poleg prirojenih *in* priučenih vidikov naših pojmovnih sistemov dopušča tudi mnoge vidike, ki jih ni mogoče jasno označiti ne za prirojene ne za priučene.

Ker sva to stališče dosledno zagovarjala v vseh knjigah, ki sva jih izdala v zadnjih dveh desetletjih, je težko razumeti, zakaj naju je Rakova oklicala za »ekstremna empirista«. V svojih delih sva predstavila številne dokaze, ki podpirajo eksperiencialistično stališče, po katerem je izkustvo posledica utelešenih senzomotoričnih in kognitivnih struktur, ki ustvarjajo pomen v naših neprekinjenih interakcijah s spreminjajočim se okoljem (pa tudi skozi te interakcije). Izkustvo je vedno *interaktiven* proces, ki vključuje tako živčne in fiziološke omejitve, vezane na organizem, kakor tudi posebne parametre, vezane na okolje in druge ljudi, ki so na razpolago bitjem s specifično človeškimi telesi in možgani. Ker sva idejo utelešene interakcije organizem-okolje v svojih delih ponovila že ničkolikokrat, je res presenetljivo, da jo je Rakova zavrnila oz. prezrla. Pomen ne izhaja samo iz »notranjih« struktur organizma (iz »subjekta«) ali samo iz »zunanjih« vhodov (iz »objektov«), ampak predvsem iz ponavljajočih se vzorcev povezav med organizmom in okoljem. Zaradi tega sva že v zgodnjem delu *Metaphors We Live By* govorila o »interakcijskih lastnostih« (Lakoff in Johnson, 1980: 119–125, 177).

Zdi se, da je zaradi okvirja, ki ga predpostavlja (čeprav ga nikoli ne imenuje), pojmovanje upodobitvenih shem pri Rakovi radikalno drugačno od pojmovanja, ki ga midva konsistentno zagovarjava že več kot petnajst let. Rakova z odobravanjem navaja Pinkerjevo idejo, da je izvorno navezanost sheme na senzomotorične dejavnosti mogoče pretrgati in s tem tako rekoč »izbrisati« njeno utelešenost (str. 217). Najino stališče je ravno nasprotno: vedno sva trdila, da pomen upodobitvenih shem in edinstvena vloga, ki jo igrajo v abstraktni kogniciji, izvira ravno iz njihove stalne povezanosti s senzomotoričnimi izkustvi. Po Regieru (1996) so upodobitvene sheme (vsaj deloma) rezultat izračunov, ki

[††] Termin *upodobitvene sheme* se nanaša na predjezikovne strukture, ki shematizirajo določeno področje izkustev v *podobe*. Slovenili bi lahko tudi kot *predstavne sheme*, kar pa bi bilo v nasprotju s trditvijo avtorjev, ki se skušata izogniti pojmu reprezentacija (glej spodaj). Podobno velja za *slikovne sheme*, ki izpostavljajo le vizualne podobe. – Op. prev.

potekajo v strukturah vizualnega sistema (topografski zemljevidi, skupki celic, ki so občutljivi na orientacijo vhodnih podatkov itd.). Ker poteka izračunavanje upodobitvenih shem v strukturah, ki se nahajajo v senzomotoričnem sistemu, jih ne moremo »odrezati«, ne da bi s tem spremenili njihove izračune. Čeprav drži, da prihajajo vhodne informacije vanje tudi iz možganskih predelov, ki sodelujejo pri domišljijskih procesih (kot npr. v eksperimentih, ki preučujejo duševne podobe) in pri sanjanju, pa njihove ključne funkcije – usklajevanje jezika s tem, kar vidimo, si zamišljamo in o čemer sanjamo v vizualnem sistemu – brez izračunov v senzomotoričnem sistemu ne morejo potekati. Naj spomniva, da sodelujejo pri vizualnem zamišljanju in sanjanju isti deli vizualne skorje kakor pri gledanju. Telesne dimenzije pomena ni mogoče odrezati, oddvojiti ali izbrisati. Poleg mišljenja in pomena je torej utelešena tudi misel sama – in to v najglobljem smislu. To je bistvo *utelešenega* realizma.

Po najinem razumevanju gre pri utelešenem realizmu za stališče, ki pravi, da polje izkustva, pomena in misli sestoji iz neprekinjenega niza utelešenih interakcij med organizmom in okoljem ter da te interakcije oblikujejo naše razumevanje sveta. Iz tega sledi, da duh in telo nista dokončno ločena in da smo z našim svetom vedno »v stiku« preko utelešenih dejanj in izkustev. Kot sva zapisala v *Philosophy in the Flesh,* »[S]e v osrčju utelešenega realizma nahaja prepričanje, da smo ljudje s svojim okoljem fizično speti preko neprekinjenega niza interakcij. Proces evolucije nas je oskrbel z zmožnostjo, da zelo učinkovito delujemo na določeni ravni fizičnih interakcij v svetu, zato je s tem delovanjem uglašen tudi pomemben del našega pojmovnega sistema.« (Lakoff in Johnson, 1999: 90)

Utelešeni realizem ni le neka filozofska doktrina, povezujena čez teorijo pojmovne metafore, temveč najboljša razlaga izvora pomena, saj je zmožna smiselno pojasniti najširši nabor sovpadajočih empiričnih dokazov, ki jih odkriva kognitivna znanost

Zato naju je še toliko bolj vznemirila trditev Rakove, češ da »eksperiencializem *je* teorija reprezentacije« (str. 219). V *Philosophy in the Flesh* sva zapisala, da je edina uporabna teorija reprezentacije ta, ki pravi, da gre pri reprezentacijah za prožne vzorce interakcij med organizmom in okoljem in *ne* za neke notranje duševne bitnosti, ki naj bi jih z zunanjim svetom povezovala nenavadna relacija, imenovana »nanašalnost« ali »referenca«. Takšna klasična stališča o reprezentaciji odločno zavračava, vključno s teorijami pomena in reference, ki izhajajo iz njih. *Reprezentacija* je pojem, ki se mu skušava previdno ogniti, saj je tesno povezan z idealiziranimi kognitivnimi modeli duševnosti, v katerih nastopajo breztelesne notranje ideje-objekti, ki naj bi korespondirale s stanjem stvari v zunanjem svetu. Po najinem eksperiencialističnem stališču za »reprezentacije« v opisanem smislu ne veljajo ne upodobitvene sheme ne kaki drugi vidiki pojmovne strukture. Upodobitvena shema je živčna struktura v senzomotoričnem sistemu, ki nam omogoča osmišljati izkustva.

Iz zgornjega prikaza utelešenega realizma bi prav tako moralo biti razvidno, da

najino stališče ne sloni na tem, kar Rakova imenuje »agentivno zaznavanje« upodobitvene sheme (str. 221). Iz tega, da se otroci pomena ravnotežja, vsebnosti, sil in poti naučijo na podlagi svojih brstečih izkustev, še *ne sledi*, da se lahko teh shem priučimo izključno po zavestni poti ali da moramo biti za to, da bi jih usvojili in razširili, vselej dejavni, čeprav je res, da je dejavnost za zaznavanje v splošnem zelo pomembna.

Zdi se, da je zavračanje utelešenega realizma pri Rakovi posledica neupoštevanja celega nabora sovpadajočih empiričnih dokazov, ki so dostopni na tem področju. Očita nama, da ne uporabljava »nobenih drugih dokazov« kakor »umetne« živčne modele, ki pa »jih realistične študije možganov ne podpirajo« (str. 223). Zanimivo je, da je Rohrer (2001) predstavil izsledke fMRI in ERP[⌗] eksperimentov, ki jih (skupaj z M. Serenom in M. Kutasom) izvaja na UCSD in ki kažejo, da del motoričnega korteksa, povezan z dlanmi, ni dejaven samo, kadar dlani izkušamo, ampak tudi kadar procesiramo dobesedne stavke, ki se nanašajo nanje – in celo kadar procesiramo metaforične stavke, ki imajo dlani za svoje izvorno področje! To je lep primer »realistične študije možganov«, ki jih zahteva Rakova – in dosedanji rezultati govorijo utelešeni teoriji pomena v prid.

Zanimivo je, da v svojem delu Rakova ne navede ene same relevantne študije možganov, medtem ko sva midva (pa tudi mnogi drugi raziskovalci metafor) v podporo utelešenemu realizmu, ki sva ga natančneje razložila v *Philosophy in the Flesh*, v zadnjih dveh desetletjih navedla vsaj devet različnih vrst empiričnih dokazov, med drugim: večpomenske in sklepalne posplošitve, razširitve na nove metafore, študije spontanih gest, zgodovinske študije semantičnih sprememb, psihološke eksperimente, analize diskurza in znakovnega jezika. Poleg dokazov o središčni vlogi domišljijskih struktur, kakršna je pojmovna metafora, najdemo med njimi tudi dokaze za hipotezo, da je pomen osnovan na telesnosti. Nekaj dokazov izvira iz jezikoslovja, nekaj iz literarnih študij, nekaj iz eksperimentalne psihologije, nekaj iz razvojne psihologije in nekaj iz procesiranja naravnega jezika. Rakova ne preuči oz. niti ne omeni nobenega med njimi in tako v svoji kritiki prezre celo goro dokaznega gradiva – zlasti tistega s področja eksperimentalne psihologije. Ne razpravlja ne o Gibbsovi (1994) pregledni knjigi ne o dramatičnih nedavnih eksperimentih Boroditskyjeve in sodelavcev (2000), ki kažejo, da je bila najina analiza časovnih metafor v *Metaphors We Live By* in *Philosophy in the Flesh* v glavnem pravilna.

V svoji drugi večji kritiki utelešenega realizma nama Rakova očita, da so v najini teoriji prisotna notranja protislovja med trditvami, ki zvenijo redukcionistično (in fundacionalistično), ter trditvami, ki zvenijo radikalno relativistično. Stališče, ki sva ga dosledno zastopala vsa ta leta in je najnatančneje razdelano v *Philosophy in the Flesh*, se glasi, da kljub dejstvu, da bodo določeni vidiki naše skupne utelešenosti v navezi s sorodnostmi v naših skupnih okoljih porodili skupne pojmovne metafore, ostaja znotraj teh splošnih omejitev dovolj prostora za

[⌗] Op. prev.: fMRI [*functional magnetic resonance imaging*] je okrajšava za funkcijsko magnetno resonančno slikanje, ERP [*event related potentials*] pa za dogodkovno povezane potenciale. – Op. prev.

nastanek obširnih kulturnih variacij, ki pomen razširijo in izpopolnijo. Poglejmo si en tak primer: težko si je zamisliti, da bi neko bitje, katerega telo je podobno našemu in ki smo ga postavili v naše gravitacijsko polje, ne imelo shem za navpičnost, ravnotežje in nasilno interakcijo. Kljub temu pa obstaja veliko različnih načinov, kako lahko to navpično usmerjenost interpretiramo in vrednotimo. V več knjigah in člankih sva na podlagi medjezikovne analize dokazovala, da je podobna variabilnost prisotna tudi v pojmovnih sistemih, *za katere se zdi, da uporabljajo univerzalne upodobitvene sheme in univerzalne pojmovne metafore.*

Rakova trdi, da »relativizem v strogem pomenu besede pomeni, da lahko kulturne predpostavke vplivajo na biološko fiksirane parametre v kvalitativno pomembnem obsegu« (str. 228). Toda brez resne razprave o tem, kaj šteje kot »biološko fiksirani parametri« in »kvalitativno pomemben obseg«, ne moremo ugotoviti, kaj je s tem želela povedati. »Relativizem« ima več oblik, podrobne odgovore na večino med njimi pa najdemo v Lakoffovi knjigi *Women, Fire, and Dangerous Things* (1987: 18. pogl.). Naše vsakdanje razumevanje »relativizma v strogem pomenu besede« običajno sestoji iz dveh trditev:

(1) Ni splošnih pojmov.

(2) V različnih jezikih so prisotni pojmi, ki se medsebojno močno razlikujejo, in so se v času spreminjali.

Da se s trditvijo (1) absolutno ne strinjava, je razvidno iz najinih številnih omemb tako univerzalnih utelešenih pojmov, denimo primitivne upodobitvene sheme, Naharayananove (1997) aspektualne sheme motoričnega nadzora, Gradyjeve (1997) primarne metafore, kot tudi bolj tradicionalnih prispevkov o središčnih barvnih pojmih (Lakoff, 1987). Med trde relativiste torej ne spadava – pravzaprav relativisti najino delo nenehno napadajo in naju imajo zaradi teh empirično utemeljenih stališč za racionalista. Po drugi strani pa meniva, da je trditev (2) resnična za »mnoge«, a ne za vse ali skoraj vse pojme, in naju imajo racionalisti zaradi teh empirično utemeljenih stališč za relativista. V resnici pa nisva ne klasična relativista ne klasična anti-relativista. Pomikava se v tisto smer, kamor naju vodijo empirični dokazi, tj. stran od obeh klasičnih pozicij!

Tretjo pozicijo – utelešeni realizem – zagovarjava samo zato, ker se nama zdi, da to od naju zahtevajo empirični dokazi: v pojmovnih sistemih srečamo poleg številnih medkulturnih razlik, ki so že bile natančno raziskane, tudi mnogo univerzalnih pojmov. In preprosto ni razloga, zakaj tovrstne semantične variacije ne bi bile združljive z najino idejo o skupni strukturi na telesnosti osnovanega pomena. Angleščina, kitajščina in misteščina[§§] si pri razumevanju prostorskih odnosov in metaforičnem strukturiranju abstraktnih pojmov pomagajo z imeni telesnih delov, saj igrajo senzomotorične strukture v naši zmožnosti izkustva ključno vlogo. Te predpojmovne razsežnosti pomena si delimo z bitji, katerih telesa so podobna našim in ki živijo ter delujejo v podobno strukturiranih okoljih.

[§§] Avtorja se nanašata na jezik Mistekov, mehiških staroselcev. – Op. prev.

Dejstvo, da ima vsako človeško bitje predpojmovne izkušnje telesnega ravnotežja in sil, je popolnoma združljivo z ugotovitvijo, da so strukture upodobitvenih shem pojmovno izražene v zelo različnih oblikah. Tako angleščina kot kitajščina npr. poznata besede za usta, ustnice in jezik kakor tudi metafore, ki temeljijo na teh telesnih strukturah. Kljub temu pa je sistem metafor za usta, ustnice in jezik v kitajščini bistveno bolj natančen in dodelan kakor v angleščini. In čeprav je tako v angleščini kot v misteščini metaforično strukturiranje abstraktnih pojmov osnovano na besedah za telesne dele, je Brugman (1985) pokazal, da si misteščina pri opisovanju prostorskih odnosov pomaga s posebnimi dodelanimi pojmi (in z njimi povezanimi besedami) za opis odnosov med telesnimi deli, ki jih v angleščini ne najdemo.

Toda obstoj medjezikovnih in medkulturnih razlik ne pomeni, da so *primitivne* upodobitvene sheme kaj manj vezane na telo ali kaj manj univerzalne. To, kar nam omogoča razumeti različne kulture, njihove pojmovne sisteme in simbolne izraze, je ravno dejstvo, da imamo ljudje skupne telesne strukture. Ustrezna teorija mora torej razložiti tako semantično univerzalnost kakor kulturno raznolikost, ki je prisotna v simbolnih izrazih različnih kultur. Na očitek Rakove, da »namesto, da bi uganko redukcionizem ali relativizem odpravila, jo Lakoff in Johnson (1999) le dodatno zakomplicirata« (str. 230), odgovarjava, da je »uganka redukcionizem ali relativizem«, kakor jo razume ona, le fantazma njenih lastnih filozofskih predpostavk. Dejstva so bistveno bolj kompleksna, kakor dopuščajo njene *a priori* filozofske domneve. Vprašanje, kaj je univerzalno in kaj odvisno od kulture, je kompleksno – *prekompleksno, da bi ga lahko rešili s pomočjo preproste dihotomije. Individualne analize in razlage jezikov ter pojmovnih sistemov, s katerimi se srečujemo, so v tem oziru nenadomestljive. Vprašanja o univerzalnih in kulturno pogojenih vidikih sintakse in semantike sodijo v domeno empiričnih raziskav, zato zanje ne bomo našli generičnega odgovora v obliki visokoletečih trditev in poenostavljajočih dihotomij. Iz tega sledi, da v najini teoriji – v nasprotju s trditvami Rakove – ni nobenega temeljnega protislovja, ko na eni strani govoriva o predpojmovnih pomenskih vidikih, upodobitvenih shemah in telesno utemeljenem pomenu ter na drugi strani o pojmovnih variacijah.*

Kar Rakovo pri najini teoriji, ki pravi, da je konceptualizacija abstraktnih idej tesno povezana z na telesu osnovanimi metaforami, še posebej moti, je ideja o utelešenosti pomena, ki jo sama odločno zavrača. Zdi se, da Rakova zagovarja neko obliko abstrakcionistične ali homonimne pozicije, po kateri pri metaforičnem razumevanju prostorskih pojmov ne pride do usmeritve iz izvora na cilj. Rakova tako npr. trdi, da »v primerih, kot so *raz-pustiti, raz-brati, raz-nesti*[***] itd., ne najdemo ničesar, kar bi kazalo na njihov fizični izvor« (str. 232). To, da v samih izrazih ni ničesar takega, kar bi kazalo na njihov fizični izvor, je seveda res, zato sva v vseh delih, ki sva jih v zadnjih dvajsetih letih napisala o

[***] V izvirniku: »*leave out, pick out, take out*«, torej po-zabiti, iz-brati, od-nesti, glagoli, ki imajo tudi v slovenščini prostorske predpone. Ker izvirnik vedno uporablja *out*, ven, v prevodu enotno uporabljam predpono raz-, ki opisuje prostorsko usmeritev. – Op. prev.

metafori, nenehno izpostavljala, da so metafore *pojmovne, ne jezikovne.* Do uvida, da so metaforične razširitve nekega izraza osnovane na njegovih prostorskih vidikih, lahko pridemo samo z razgrnitvijo pojmovnih preslikav, ki metaforo določajo. Šele takrat namreč postane razvidno, na kakšen način devet vrst dokazov, ki sva jih predstavila, potrjuje tezo, da so naše konceptualizacije in razmisleki o abstraktnih pojmih osnovani na utelešenem pomenu, ki je vezan na izvorne domene prostora in telesa. Tudi tukaj gre torej za vprašanje razporejanja sovpadajočih empiričnih dokazov iz več različnih virov, ki jih nato posplošimo v pojmovne preslikave in si z njimi pomagamo pri razlagi različnih pojavov in podatkov. Podrobno kritiko abstrakcionističnih in homonimnih razlag večpomenskih besed sva podala v 18. poglavju *Metaphors We Live By*. V *Women, Fire, and Dangerous Things* (1987), *The Body in the Mind* (1987) in *Philosophy in the Flesh* (1999) sva skušala v prid utelešenemu razumevanju pojmovne metafore predstaviti tiste vrste dokazov, ki po najinem mnenju najbolje razložijo to, kar zaenkrat vemo o jeziku, konceptualizaciji in mišljenju. Po najini eksperiencialistični alternativi usvojimo najprej telesno in prostorsko razumevanje pojmov in smo šele nato zmožni razumeti njihove metaforične razširitve v abstraktnih pojmih. Dokaze o poteku celotnega procesa v razvoju najdemo v raziskavah Christopherja Johnsona (1997) o prvotnem usvajanju metafor pa tudi v Gradyjevi teoriji primarnih metafor (1997) in Narayananovi živčni teoriji metafore (1997).

Rakova mimogrede navede še »argument«, ki po njenem mnenju Johnsonovim raziskavam nasprotuje. Argument temelji na empirični premisi, da Finci ne poznajo metafore tipa VEDETI JE VIDETI, ki je podprimer metafore tipa MISLITI JE ZAZNAVATI v sistemu duh kot telo. V *Philosophy in the Flesh* sva pokazala, do kakšnih preslikav pride ob tem:

MISLITI JE ZAZNAVATI je podpreslikava metafore DUH KOT TELO:

- DUH JE TELO
- MISLITI JE ZAZNAVATI
- IDEJE SO ZAZNANE STVARI
- VEDETI JE VIDETI
- KOMUNICIRATI JE KAZATI
- POSKUŠATI USVOJITI ZNANJE JE ISKATI
- ZAVEDATI SE JE OPAZITI
- POMAGALO NA POTI DO VEDNOSTI JE VIR SVETLOBE
- BITI ZMOŽEN VEDETI JE BITI ZMOŽEN VIDETI
- NE VEDETI JE BITI SLEP
- OVIRE NA POTI DO VEDNOSTI SO OVIRE VIDA

- ZAVAJANJE JE NAMERNO OVIRANJE VIDA
- »PERSPEKTIVIČNO« VEDETI JE VIDETI IZ NEKE TOČKE
- NATANČNO RAZLAGATI JE NARISATI SLIKO
- USMERJANJE POZORNOSTI JE KAZANJE
- BITI POZOREN JE NEKAJ GLEDATI
- SPREJEMATI JE SLIŠATI
- RESNO JEMATI JE POSLUŠATI
- SLUTITI JE VOHATI
- ČUSTVEN ODZIV JE OBČUTEK
- OSEBNA IZBIRA JE OKUS

Ta metafora je nenavadno pogosta tako v angleščini kakor drugod po svetu. Čeprav vsi jeziki ne poznajo vseh podpreslikav, je splošna oblika tako razširjena, da se je velikokrat sploh ne zavedamo. Oglejmo si nekaj primerov iz angleščine.

Ko nekdo reče *»Vidim,* kaj želiš povedati«, priča njegova izjava o uspešnosti komunikacije. *Pri-krivanje* je poskus *skrivanja,* tj. poskus, da bi ljudem preprečili nekaj (iz)vedeti. Zavajanje nekoga izrazimo kot *metanje peska* v *oči*, *zamegljevanje* ali *ovijanje* v *temo*.[†††] Če je nek sestavek napisan *jasno,* bo bralcu njegovo sporočilo razumljivo; če pa je napisan *nejasno* ali *megleno,* bo imel bralec z razbiranjem pomena težave.

Prizadevanje za usvojitvijo znanja o nečem konceptualiziramo kot *brskanje* ali *iskanje,* samo usvojitev pa kot *odkritje* ali *najdbo.* Za nevedneža pravimo, da tava v *temi,* za nekoga, ki česa ni zmožen razumeti, pa, da je *slep.* Ko nekomu pomagamo nekaj izvedeti, mu stvar *osvetlimo,* dejavniki, ki so mu omogočili priti do želenega spoznanja, pa so *razsvetljujoči,* saj so mu *pomagali spregledati.* Ko nekaj iz-vemo, pravimo, da je stvar *prišla na piano* (za tistega, ki jo išče).

Ko govorimo o nekomu, ki ima *plašnice* in vidi *samo to, kar je tik pred njegovim nosom,* mislimo s tem na osebo, katere pozornost je omejena na zelo ozek nabor vsebin in posledično nekaterih stvari sploh ni zmožna dojeti. Ko govorimo o tem, da smo neko stvar *iz-postavili,* da bi jo lažje *u-videli,* mislimo s tem, da smo svojo pozornost usmerili na neko vsebino, da bi o njej nekaj izvedeli. Če nekoga vprašamo: »Ti naj vse skupaj *orišem še bolj slikovito?«,* ga sprašujemo, ali potrebuje natančnejšo razlago. Ko nekaj razumemo, se nam pred očmi *iz-riše »celotna slika«.*

Iz te metafore izvira tudi naše razumevanje perspektive, kota, vidika in stališča. Ko gledaš nek prizor, ga motriš z neke točke. S te točke vidiš samo nekatere stvari. Če si zelo oddaljen, boš denimo spregledal manjše podrobnosti. Nekatere

[†††] V izvirniku »*to pull the wool over their eyes, put up a smokescreen, or cloud the issue*«, dob.: »povleči volno čez oči, postaviti dimno zaveso, pooblačiti vprašanje«. – Op. prev.

stvari ti bodo s te perspektive ostale skrite. Iz tega implicitno sledi, da boš nek prizor bolje spoznal, če si ga ogledaš z več perspektiv. Metaforično rečeno: nekdo, ki bo na svet gledal z ene same perspektive, morda ne bo vedel za stvari, ki so s te perspektive skrite. Pomembna pa je tudi bližina. Da bi nekaj vedel, moraš biti dovolj blizu, da vidiš podrobnosti, a ne preblizu, da ne spregledaš oblik stvari. Nočeš namreč biti nekdo, ki *zaradi dreves ne vidi gozda.*

Trditev, da finščina ne pozna metafore VEDETI JE VIDETI, bi tako pomenila, da finščina ne premore *ničesar*, kar bi ustrezalo zgoraj navedenim angleškim frazam (v kurzivi) – ne natančnih ustreznic ne specifično finskih različic splošnih pojmovnih preslikav. Toda internetna raziskava je kmalu pokazala, da je ta trditev neresnična. Antti Mattila nama je kot primer poslal naslov svoje disertacije: »Videti stvari v novi luči: preokvirjanje v terapevtskem pogovoru«. Iina Hellsten, raziskovalka na Univerzi v Amsterdamu, navaja še več primerov:

(4)

a.	Peitellä asioita	»nekaj zakriti«
b.	Valaista asiaa	»osvetliti vprašanje«
c.	Osoittaa jotain	»nekaj izpostaviti«
d.	Nähdä metsä puilta	»videti gozd zaradi dreves«
e.	Näkökulma	»vidik, gledišče«

Hellstenova dodaja, da je na metafori VEDETI JE VIDETI v finščini osnovanih nekaj vsakdanjih fraz, ki so v govorjenem jeziku zelo pogoste. Kjer angleški govorec reče *you know* [veš], bo njegov finski tovariš rekel *nääs* ali *näätsä*, odvisno od narečja. Oboje temelji na *Näetkö sinä?* »Vidiš?«.

Hellstenova nadalje izpostavi površinsko sintaktično omejitev: čeprav se finski glagol, ki ustreza angleškemu *see* [videti], metaforično uporablja za »vedeti«, se leksikalno ne sme povezovati s k-stavki.[‡‡‡] Finščina torej nima ustreznice za *Vidim, kaj misliš*, vendar pa je ta leksikalna omejitev nepomembna za vprašanje, ali v njej srečamo splošno metaforo tipa VEDETI JE VIDETI. Videli smo namreč, da v nasprotju s trditvami Rakove ta metafora v finščini *je* prisotna.

Iz trditve, da »je bolj ekonomično in evolucijsko naprednejše, če (i) ima orientacija znotraj-zunaj višjo raven splošnosti, (ii) ni potrebno, da vsak novorojenček na novo usvoji povezavo med fizičnim in nefizičnim, in (iii) ontogenezi ni potrebno ponavljati filogeneze« (str. 233), je razvidno, da je stališče Rakove abstrakcionistično. Najin odgovor na trditev o evoluciji in ekonomičnosti je ravno nasproten. Prav dejstvo, da se otroci pomena stvari naučijo najprej preko telesnih interakcij, ki jih lahko potem na abstraktne načine razširijo, dela najino eksperiencialistično stališče, po katerem so senzomotorične strukture osnova abstraktnega mišljenja, za evolucijsko ekonomično. Najino

[‡‡‡] Gre za »wh-clauses« oz. vprašalne stavke s k-izrazi, kar pomeni vprašalnice, ki se začnejo na k (k-do, k-aj, k-je, itd.) oz. v izvirniku na wh (wh-o, wh-at, wh-ere). – Op. prev.

stališče je prav tako veliko bolj skladno z ugotovitvami o evolucijskem razvoju človeških možganov in o obstoju večkrat ponovljivih povezav med kortikalnimi predeli, odgovornimi za »višje« kognitivne operacije, in »nižjimi« senzomotoričnimi predeli (Edelmann, 1992; Damasio, 1994). Povedano drugače, zgradba možganov je takšna, da si evolucijsko kasnejše oblike življenja pomagajo z zgodnejšimi pridobitvami: novejše strukture v možganih uporabljajo tiste, ki so se razvile prej.

Po pričakovanjih pa se abstrakcionizem Rakove najlepše odraža v njenem razumevanju logičnih odnosov. Prepričana je namreč, da slednji ne izvirajo iz senzomotoričnih izkušenj. Z njenimi lastnimi besedami: »[L]ogika kot orodje za omejevanje znanja … je lahko le bistvo upodobitvenih shem, ne pa iz njih izhajajoča *ad hoc* hipoteza« (str. 235). Ker je prepričana, da »sklepi o fizičnem … ne obstajajo« (str. 235), ne more obstajati niti logika izvorne fizične domene, ki bi strukturi rala abstraktne pojme na višji ravni.

Rakova pravilno ugotavlja, da je najino stališče diametralno nasprotno njenemu. Midva namreč trdiva, da je logika abstraktnega mišljenja osnovana na telesni ali prostorski logiki, ki izvira iz telesnih doživetij. Seveda pa je to zaenkrat le razlagalna hipoteza, ki jo bo treba potrditi s podrobnimi analizami metaforičnih osnov različnih oblik abstraktnega mišljenja. Do sedaj sta bili na to temo narejeni dve večji raziskavi. Narayanan (1997) je na primeru eksplicitnih računskih živčnih modelov pokazal, da so živčni krogotoki, ki nadzirajo motoriko, zmožni tudi abstraktnega sklepanja. Za kratek pregled glej 3. poglavje in dodatek k *Philosophy in the Flesh.*

Druga takšna obravnava je delo Lakoffa in Núñeza *Where Mathematics Comes From* (2000), ki proučuje metaforične osnove teorije množic, logike in drugih oblik višje matematike. Tudi tukaj ne gre za teoretiziranje iz naslonjača, ampak za snov, ki zahteva natančno analizo in razlago pojmovnih temeljev različnih tipov abstraktnega mišljenja in sklepanja.

Na koncu svoje kritike predstavi Rakova še povsem zgrešeno tolmačenje najinih pogledov na znanost. Če strneva: Rakova zanika konstitutivno vlogo pojmovnih metafor v znanstveni teoriji, saj naj bi s tem preprečila zavajajoče ali zmotno znanstveno mišljenje. Čeprav je zanikanje kritične vloge metafore v znanosti popolnoma skladno z zanikanjem konstitutivnega značaja pojmovne metafore v človeškem mišljenju nasploh, privede takšna drža Rakovo v navzkrižje z vse večjim številom raziskav, ki kažejo, da metafore v znanstvenem raziskovanju niso le domišljijska pomagala, temveč tudi sooblikujejo ključne znanstvene pojme. Z metaforičnimi temelji različnih znanosti se ukvarja cela vrsta različnih raziskav – od zgodnjih del Maxa Blacka (1962) in Mary Hesse (1966) do cele vrste novejših pristopov (npr. Nersessian, 1987; Varela et al., 1991; Fernandez-Duque in Johnson, 1999). Toda nobena izmed teh študij o konstitutivni vlogi metafore v znanosti ni pokazala, da metafore včasih ne morejo biti zavajajoče. To, ali je neka metafora bolj ali manj primerna, bolj ali manj plodovita, je odvisno od številnih dejavnikov, kot so razlagalna plodovitost, eksperimentalna

prilagodljivost, sklepanje na opazljive pojave in podprtost z dejstvi. Trditev Rakove, da »je težko uvideti, kako bi znanstveni realizem lahko bil združljiv z globoko metaforično naravo pojmov, omejenih na pomenske strukture, ki izvirajo iz telesa« (str. 237), je preprosto različica izziva, na katerega sva skušala odgovoriti v 6., 7. in 8. poglavju *Philosophy in the Flesh.* Po pričakovanjih je najin odgovor *utelešeni realizem;*

> »Snov, ki zapolnjuje utelešeni realizem in omogoča, da presežemo golo opazovanje in manipuliranje, so številna ključna odkritja o naših utelešenih pojmih in domišljijskih zmožnostih. Prvo pomembno odkritje je, da obstajajo zaznavna in motorična »sklepanja« ter živčno uprimerjena logika zaznavanja in motoričnega gibanja. Drugo ključno odkritje je obstoj pojmovne metafore, ki nam omogoča konceptualizacijo enega področja izkustev s pojmi drugega. Pri tem na ciljnem področju ohranimo strukturo sklepanja iz izvornega področja. Matematika nam pomaga izdelovati modele metaforičnih teorij in natančne izračune sklepov o dobesednih kategorijah na osnovni ravni. Te sklepe lahko potem projiciramo na vprašanja, s katerimi se ukvarja znanost, in na ta način ponudimo razlago obstoječih podatkov ter izdelujemo napovedi. To je mogoče, ker lahko iz metaforičnih teorij izpeljujemo dobesedne sklepe na osnovni ravni.« (1999: 91)

Čeprav imajo lahko metafore konstitutivno vlogo pri definiranju osrednjih pojmov teorije in oblik sklepanja, ki tej teoriji pritičejo, bodo neprimerne metafore z empiričnimi dokazi in osnovnimi ugotovitvami vendarle v navzkrižju. Med utelešenim znanstvenim realizmom in dejstvom, da so nekateri metaforični modeli v znanosti boljši oz. slabši, ni tako nobenega globljega neskladja.

Ko sva prispevek Rakove prvič prejela v pregled, sva upala, da bova v njem našla temeljito kritiko ali nove dokaze, ki bi nama omogočili vsebine, s katerimi se ukvarjava, premisliti izven okvirov obstoječe literature. Žal v njenem prispevku nisva našla ničesar tehtnega. Gre zgolj za skupek napačnih interpretacij, ki nimajo z najinimi stališči nobene zveze in se obstoječih dokazov komajda pritaknejo. Ob tem se poraja vprašanje, zakaj bi nekdo, ki je na tem področju strokovnjak – Rakova je diplomirala na Univerzi v Edinburgu in je trenutno zaposlena na fakulteti v St. Peterburgu -, napisal tako obsežen prispevek, v katerem kar mrgoli napačnih interpretacij. Meniva, da napačne interpretacije izvirajo prav iz njene izobrazbe. Ker je Rakova uspešno usvojila in ponotranjila zahodno filozofsko tradicijo ter jo vgradila v svoj način razmišljanja, je povsem naravno, da so njene interpretacije najinega dela sistematično napačne – podobno kot so napačne njene interpretacije obsežnih raziskav s področja kognitivnega jezikoslovja.

Rakova motri najino delo skozi prizmo idealiziranih kognitivnih modelov duha in jezika – vključno z metaforami -, ki izvirajo iz tradicionalnih filozofskih pristopov, o katerih sva razpravljala v *Philosophy in the Flesh.* V njenem eseju je mogoče zaznati velik vpliv angloameriške analitične filozofije (kakršno

poučujejo v Edinburgu, kjer je študirala), kakor tudi nekaj pobliskov Platona, Aristotela, Descartesa in Kanta. Med tradicionalne filozofske pozicije, ki se ji očitno zdijo samoumevne, sodijo:

– dihotomija racionalizem proti empirizmu;
– dihotomija relativizem proti redukcionizmu;
– korespondenčna teorija resnice;
– objektivistično razumevanje realnosti;
– literalistična teorija pomena;
– stališče, da je razum transcendenten;
– reprezentacijska teorija duha;
– stališče, da so pojmi zavestni;
– stališče, da je metafora jezikovna (in ne pojmovna);
– stališče, da so pojmi breztelesni;
– neodvisnost filozofije od empirične znanosti.

Ta tradicionalna filozofska stališča tvorijo ozadnje predpostavke vseh njenih argumentov v članku. Toda prav ta stališča so, kot sva obširneje pokazala v *Women, Fire, and Dangerous Things* in *Philosophy in the Flesh*, v nasprotju z razpoložljivimi empiričnimi dokazi. In ravno želja, da to neskladje izpostaviva, je bila eden od glavnih motivov za pisanje *Philosophy in the Flesh*. Rakova se te osrednje točke v najini knjigi – najinih analiz metaforičnih osnov zahodne, zlasti angloameriške analitične filozofije (glej 12. in 21. poglavje) – sploh ne pritakne.

Filozofske predpostavke Rakove so tako močno vpete v tkivo njene argumentacije, da jih mnogi bralci še opazijo ne. Oglejmo si nekaj primerov:

> »Težko je videti, kako bi se lahko ideji, kot sta negacija ali neprotislovje, razvili iz izkustev, če pa se jima slednja pokoravajo – to, da vemo, da smo prečkali mejo med dvema območjema, predpostavlja, da smo že prej vedeli, da drugo območje ne sodi v prvega« (str. 235).

Govorila sva o različnih izkustvih pri dojenčkih, recimo teh, ki jih doživljajo, ko plezajo v škatlo ali ko jih mati položi v jasli, in o obdobju v zgodnjem otroštvu, ko otroci sistematično raziskujejo različne zabojnike *[containers] v* svoji okolici in se ob tem nezavedno in avtomatično priučijo izkustvene logike vsebnosti [*containment*].

Impliciten argument Rakove je, da »to, da vemo, da nismo več v prvem območju« predpostavlja logično negacijo, ki jo izraža besedica *nismo* v *nismo več*. Toda njen argument te »vednosti« ne prikazuje s perspektive dojenčka samega, ampak s perspektive zavestne odrasle osebe, ki v izkustva dojenčka projicira formalno logično analizo. Dojenček, ki veselo pleza naokoli, bo živčno

utelešeno shemo zabojnika [*container schema*] (glej Regier 1996), na kateri počiva nezavedna, implicitna, živčno utelešena »logika« zabojnikov, uporabljal *brez* predhodnega zavestnega poznavanja pojma negacije.

Argument Rakove predpostavlja obstoj transcendentnega razuma z *a priori* logično strukturo, kakršno poznamo iz formalne logike: ker je negacija, kakor tudi drugi logični pojmi, transcendentna, se domneva, da je pri strukturiranju vednosti vselej prisotna. Ta vednost, nadaljuje Rakova, pa mora biti zavestna.

Hipoteza, da utelešena izkustva vodijo do utelešenih pojmov, pomeni torej neposreden izziv transcendentno-breztelesnemu razumevanju logike, ki ga predpostavlja Rakova. Naloga nas kognitivnih znanstvenikov je razložiti, kako se lahko pojmovne strukture, ki jih je odkrila kognitivna semantika (npr. shema zabojnika), razvijejo pri vseh ljudeh. Predpostavka o obstoju *a priori* transcendentne logike ni pri tem v nobeno pomoč.

Vzemimo drug primer:

> »Lakoff (1993) prav tako vztraja, da metafore in metaforične preslikave ne sestojijo iz propozicij, temveč iz 'ontoloških ustrezanj' (str. 207;[§§§] to pa ni združljivo s stališčem, da so metafore lahko zavajajoče – glej prejšnji odstavek)« (str. 236).

Še ozadnji kontekst: Lakoff je govoril o pojmovni ontologiji – pojmovnih bitnostih v pojmovnih sistemih – in ne o bitnostih v svetu. Najina teza je bila, da pojmovne metafore preslikajo ontologijo izvornega področja, skupaj z zanjo značilnimi sklepanji, na ontologijo ciljnega področja, pri čemer se pogosto porajajo nove pojmovne bitnosti in nove oblike mišljenja. Kot sta denimo pokazala Lakoff in Nunez (2000: 8. poglavje), se neskončnost kot bitnost poraja na ozadju osnovne metafore neskončnosti. Neskončnost je pojmovna bitnost in ne zunanji predmet v svetu ter je v sodobni matematiki tako rekoč nepogrešljiva.

V tradicionalni filozofiji pa kot edina resnična šteje »ontologija«, ki sestoji iz v zunanjem svetu obstoječih in od duha neodvisnih resničnih predmetov. Če bi kdo zmotno domneval, da v svojih delih govoriva o tej »ontologiji«, bi bile najine trditve res nesmiselne: le kako bi lahko metafora ustvarila fizično bitnost v svetu? In če bi sprejeli absurdno idejo, da bi to mogla storiti, potem je jasno, da ne bi mogla biti zmotna ali zavajajoča, saj bi bile bitnosti, ki naj bi jih ustvarila, vselej dejansko prisotne. Takšno argumentativno pot je ubrala tudi Rakova in ji sledila do njenega »logičnega« sklepa, češ da je najino stališče, da so metafore »ontološka ustrezanja«, ki so vseeno zavajajoča, protislovno.

Zopet vidimo, kako tradicionalne filozofske domneve – v tem primeru metafizične – onemogočajo natančno in jasno razumevanje tega, kar želiva povedati, saj sodijo ravno v tisto skupino domnev, ki jih najine empirične raziskave postavljajo pod vprašaj.

[§§§] 555 Za slovenski prevod prispevka glej Lakoff, G. (1998), »Sodobna teorija metafore«. V Kante, B. (ur.), *Kaj je metafora?*, Ljubljana: Krtina, str. 271–325; naveden citat na str. 277. – Op. prev.

Popoln in natančen odgovor na vse težave, ki pestijo prispevek Rakove, bi zahteval poglobljeno analizo, ki bi razkrila vse njene ozadnje predpostavke in pokazala, da te nujno vodijo v sistematično nerazumevanje najinega dela. Za temeljit odgovor na njen prispevek bi torej potrebovala ogromno prostora, edini smisel celotnega početja pa bi bil, da pokaževa, od kod izvirajo vse njene napačne interpretacije. V najinem nedavnem delu *Philosophy in the Flesh* sva filozofske domneve, kakršne zagovarja Rakova, podvrgla obširni analizi in jih osvetlila z relevantnimi spoznanji s področja kognitivne znanosti.

Prispevek Rakove priča o pravilnosti najine osrednje teze v *Philosophy in the Flesh*, ki pravi, da obstajajo med rezultati empiričnega preučevanja utelešenega mišljenja, metaforične misli in drugih vidikov kognitivne semantike na eni ter tradicionalno filozofijo na drugi strani globoka neskladja. Če se boste, tako kot Rakova, branja našega dela lotili s filozofskimi očali, ki v vsako stvar projicirajo zgoraj opisane pristranskosti, se vam bo najino delo zdelo protislovno – to pa zato, ker bo dejansko v protislovju z implicitnimi domnevami, ki nastopajo v filozofskih argumentih.

Ker trditve Rakove temeljijo na zgoraj opisanih filozofskih domnevah, ni nobeno presenečenje, da v svoji kritiki zanemarja celo vrsto jezikoslovnih dokazov. Po njenem mnenju imajo filozofske domneve prednost pred empiričnimi dokazi: ker naj bi bile resnične *a priori*, jih ni treba empirično dokazovati. Eden od ključnih naukov, ki se jih lahko naučimo iz vsega doslej povedanega, je, da mora biti kognitivno jezikoslovje ukoreninjeno v empiričnih raziskavah duševnosti, mišljenja in jezika. Če izhajamo izključno iz *a priori* filozofskih domnev, ne bomo mogli o teh pomembnih temah nikoli zgraditi primerne teorije. Prostora za razprave o tem, kako interpretirati empirične raziskave, je več kot dovolj, vendar pa morajo vse debate izhajati iz sovpadajočih dokazov in ne iz filozofskih domnev, ki so se porodile med teoretiziranjem iz naslonjača.

Druga pomembna lekcija, ki se je lahko naučimo iz prispevka Rakove, je, da moramo domneve in argumente, ki nastopajo v tradicionalni filozofiji, kognitivni znanosti in jezikoslovju, vedno zelo pozorno preučiti. Vsi kognitivni znanstveniki, zlasti pa kognitivni jezikoslovci, morajo biti zmožni zaznati, kdaj se filozofske predpostavke ne skladajo z empiričnimi podatki – stavek za stavkom, odstavek za odstavkom –, in sicer deloma zato, da bi se tem neskladnostim izognili, deloma pa zato, da bi v njih *živali*, saj so filozofske domneve za kognitivne jezikoslovce že same po sebi prvovrstno dokazno sredstvo.

Zadnja pomembna lekcija, ki jo lahko usvojimo, je, da te filozofske predpostavke niso zamejene samo na druge ljudi, temveč so sestavni del naše splošne filozofske, znanstvene in jezikoslovne izobrazbe. Če želiš postati kognitivni jezikoslovec, moraš torej biti pripravljen in zmožen tovrstne filozofske artefakte najprej prepoznati in jih nato tudi empirično obvladovati.

Mnogi kognitivni jezikoslovci bi raje videli, da se jim s filozofskimi problemi ne

bi bilo treba trapiti in bi se lahko preprosto posvečali svojemu delu. Vendar ti problemi ne bodo kar izginili. Pojavljali se bodo znova in znova, in sicer tako v prispevkih, kakršen je ta od Rakove, kakor tudi v naših lastnih miselnih procesih. Eden od razlogov, zakaj sva se odločila napisati *Philosophy in the Flesh*, je bil, da bi kognitivnim jezikoslovcem dala orodje, ki bi jim pomagalo pri spoprijemanju s tovrstnimi težavami. Lakoff in Núñez sta iz podobnih razlogov napisala *Where Mathematics Comes From.* Stališče, da je matematika objektivna in tvori sestavni del strukture univerzuma, leži v srčiki napačne filozofije in je tisto breme, ki že od nekdaj ovira razvoj jezikoslovja in kognitivne znanosti. Ena od čudovitih stvari pri kognitivnem jezikoslovju je ta, da nam omogoča uzreti tradicionalno filozofijo in matematiko takšni, kakršni v resnici sta: kot proizvoda našega sistema pojmovnih metafor. Gre torej za pomembno obliko intelektualne osvoboditve.

Druga čudovita stvar pri kognitivnem jezikoslovju je, da vodi k empirično odgovorni filozofiji – k utelešenemu realizmu. Tukaj imamo opravka s filozofskim stališčem, ki naslavlja legitimne filozofske razmisleke o naravi resnice, pomena, razumevanja, duševnosti, pojmov, razuma, vzročnosti, dogodkov, časa in celo moralnosti. Ne gre za nekaj, kar bi bilo h kognitivnemu jezikoslovju »dodano«, ampak za nekaj, kar izvira iz njegovih najbolj rudimentarnih empiričnih rezultatov.

Literatura

Black, Max (1962). *Models and Metaphor: Studies in Language and Philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Boroditsky, Lera (2000). »Metaphoric structuring: Understanding time through spatial metaphors«. *Cognition* 75,1–28.

Brugman, Claudia (1985). The use of body-part terms as locatives in Chalcatongo Mixtec. V *Report No. 4 of the Survey of California and Other Indian Languages.* Berkeley: University of California, 235–290.

Damasio, Antonio R. (1994). *Descartes ' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain.* New York: Grosset/ Putnam.

Edelman, Gerald M. (1992). *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of Mind*. New York: Basic Books.

Fernandez-Duque, Diego in Mark Johnson (1999). »Attention metaphors: How metaphors guide the cognitive psychology of Attention«. *Cognitive Science* 23, 83–116.

Fillmore, Charles (1975). »An alternative to checklist theories of meaning«. V *Proceedings of the First Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society.* Berkeley: Berkeley Linguistics Society, 123–131.

Fillmore Charles (1982). »Frame semantics«. V Linguistic Society of Korea (ur.):

Linguistics in the Morning Calm. Seoul: Hanshin, 111—138.

Gibbs, Raymond W. Jr. (1994). *The Poetics of Mind: Figurative Thought, Language, and Understanding.* Cambridge: Cambridge University Press.

Grady, Joseph E. (1997). *Foundations of meaning: Primary metaphors and primary scenes.* Neobjavljena doktorska disertacija, University of California at Berkeley.

Hesse, Mary B. (1966). *Models and Analogies in Science.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Johnson, Christopher (1997). »Metaphor vs. conflation in the acquisition of polysemy: The case of SEE«. V Hiraga, Masako K., Chris Sinha, and Sherman Wilcox (ur.), *Cultural, Typological and Psychological Issues in Cognitive Linguistics.* (Current Issues in Linguistic Theory, 152.) Amsterdam: John Benjamins, 155–169.

Johnson, Mark (1987). *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason.* Chicago: University of Chicago Press.

Lakoff, George (1987). *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind.* Chicago/London: University of Chicago Press.

Lakoff, George in Mark Johnson (1980). *Metaphors We Live By.* Chicago/London: University of Chicago Press.

Lakoff, George in Mark Johnson (1999). *Philosophy in the Flesh.* New York: Basic Books.

Lakoff, George in Rafael Núñez (2000). *Where Mathematics Comes From.* New York: Basic Books.

Narayanan, Srini (1997). *Embodiment in language understanding: Sensory-motor representations for metaphoric reasoning about event descriptions.* Neobjavljena doktorska disertacija, Department of Computer Science, University of California Berkeley.

Nersessian, Nancy J. (1987). »A cognitive-historical approach to meaning in scientific theories«. V Nersessian, Nancy J. (ur.), *The Process of Science.* Dordrecht: Kluwer, 161–177.

Nersessian, Nancy J. (1991). »How do scientists think? Capturing the dynamics of conceptual change in Science«. V Giere, Ronald N. (ur.), *Cognitive Models of Science.* (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 15.) Minneapolis: University of Minnesota Press.

Regier, Terry (1996). *The Human Semantic Potential: Spatial Language and Constrained Connectionism.* Cambridge MA: MIT Press.

Rohrer, Timothy (2001). »The neurophysiology of cognitive semantics«. Govor na Seventh International Cognitive Linguistics Conference, Santa Barbara,

California.

Talmy, Leonard (1985). »Force dynamics in language and thought«. V *Papers from the Parasession on Causatives and Agentivity*. Chicago: Chicago Linguistic Society.

Varela, Francisco J., Evan Thompson in Eleanor Rosch (1991). *The Embodied Mind.* Cambridge, MA: MIT Press.



Jezikoslovje: empirizem ali racionalizem

Varja Štrajn
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

RACIONALIZEM KOT TEMELJ GRAMATIČNE RAZLAGE JEZIKA

V zgodovini teorije jezika so teoretiki jezika razvili dva osnovna pristopa analize jezika in stavčnega pomena, ki izhajata iz srednjeveškega spora o univerzalijah in se v novem veku nadaljujeta v razpravah med empiristi in racionalisti. Gre za razprave med zagovorniki psihologizma in njihovimi nasprotniki, racionalisti, ki psihologizma niso zavračali kot povsem napačne doktrine, trdili so le, da psihologistična razlaga jezika ne zadošča pojasnitev resničnega pomena stavkov večnih resnic. Fregejevo vprašanje o resnici matematičnih in logičnih stavkov ni v tem kontekstu torej nič drugega kot poskus razrešitve spora o objektivnosti umevanja realnosti, na prelomu 20. stoletja ne nastopa več kot epistemološko vprašanje, ampak kot vprašanje stavčne logike, ki predstavlja osnovo sodobne filozofije jezika. Racionalistično stališče do teorije jezika sprejema tudi Chomsky, ki postavi temelj racionalističnemu pojmovanju jezika v jezikoslovju, ki jezik razume kot biološko danost, lastno človeku in ne kot napredovanje v razvoju bioloških vrst. Sestavek je predstavitev glavnih argumentov naklonjenih racionalistični interpretaciji jezika.

Ključne besede: teorija jezika, racionalizem, misel, stavek in gramatika.

Vprašanje, od kod izvira jezik in na kakšen način naj ga razlagamo, je ena ključnih tem teorije jezika Noama Chomskega, s katerim se je odločno uprl v prvi polovici 20. stoletja prevladujoči smeri v jezikoslovju, behaviorizmu, ki pri razlagah pomena stavkov izhaja iz preučevanja in razumevanja posameznikovega obnašanja in ravnanja. Chomsky z analizo stavkov naravnega jezika in obravnavanjem gramatik naravnih jezikov pokaže, da pri preučevanju izvora naravnega jezika ne gre za ugotavljanje zunanjih potez jezika (kot so slovnične in fonetične lastnosti), ki so nastale skozi čas in so posledica zgodovinskih in socialnih okoliščin (historičen razvoj jezika), ampak za iskanje tistih bistvenih lastnosti naravnega jezika, ki so skupne vsem naravnim jezikom (gramatikam) in ki imajo izvor v notranjosti človekovega načina mišljenja in razmišljanja ter so posledica tega procesa. Torej, za Chomskega jezik ni posledica kulturnega in

socialnega okolja ali zgodovinskega razvoja jezika; ravno nasprotno, zgodovinski proces razvoja jezika, kulturno in socialno okolje lahko šele nastanejo in se izoblikujejo samo, če lahko že pred tem govorimo o obstoju naravnega jezika. Zgodovinski, socialni ali kulturni procesi ter navade in običaji ne morejo vplivati na nastanek naravnega jezika, lahko pa prispevajo k njegovemu naknadnemu razvoju. S tem argumentom Chomsky zavrne ameriške behavioriste, ki so svoje znanstvene prispevke o naravi in izvoru jezika iskali v opazovanju obnašanj in navad določene eksperimentalne skupine posameznikov. Na podlagi vedenjskih vzorcev in navad ljudi, ki so jih razlagali na osnovi vzročno-posledičnih relacij med jezikom in dejanjem posameznika, spodbujenih z nagrajevanjem, so behavioristi razlagali nastanek in razvoj jezika pri posamezniku.

Prvi behavioristični poskusi so bili narejeni na živalih, kasneje pa so behavioristično metodo opazovanja prenesli tudi na ljudi. Znan je poskus Pavlova, ki je psa naučil, da se začne sliniti vsakič, ko zasliši zvonec, ki je pomenil znak za hrano. Vajo je Pavlov večkrat ponovil in tako psa naučil, da zvonjenje pomeni prihod hrane, kar je imelo za posledico, da se je pes začel sliniti. Pavlov psu kasneje, po nekaj poskusih, ni več dajal hrane, po tem ko je pozvonil z zvoncem, a se je pes kljub temu, zaradi privzgojene navade, začel sliniti. Behavioristi so verjeli, da velja enako tudi za človeka. Tako je na primer učenje in usvajanje jezika pri majhnih otrocih povezano s pogojevanjem. Otrok v prvem letu starosti sliši različne glasove staršev (na primer ljubkovalne izraze matere), ki jih ne razume, a jih začne povezovati z določenimi situacijami (na primer hranjenjem), ki spremljajo govor. Ponavljajoča se stanja začnejo sčasoma vzbujati občutke ugodja. Ob nastopu določene situacije (hranjenja) in govora (ljubkovalnih izrazov), ki ga otrok prepozna in poveže s situacijo, nastopi občutek ugodja. Tako je govor, ki spremlja določeno situacijo, pogoj za občutek ugodja. Sčasoma zadostuje le nastop govora (ljubkovalni izrazi), brez nastopa situacije (hranjenja), za nastop občutka ugodja pri otroku. S ponavljanjem situacij in vzpodbujanjem začne otrok usvajati govor in razvijati govorne sposobnosti. Torej, z vzpodbujanjem določenega zaželenega načina vedenja lahko tudi pri človeku vzpostavimo določene navade, ki jih sčasoma ponotranji in postanejo del njegovega vedenja oziroma načina govornega izražanja. Zato behavioristi stojijo na stališču, da je potrebno preučevati manifestacije govornega izražanja posameznika in njegove navade, saj je to edini način, ki vodi do spoznanja kognitivnih procesov posameznika in izvora naravnega jezika.

Behaviorizem je s svojimi spoznanji predstavljal dominantno smer v preučevanju človeških kognitivnih procesov, naravnega jezika, njegovega izvora in bistva, človeških navad in običajev, na podlagi katerih so behavioristi razlagali svoja eksperimentalna opazovanja in dognanja. Ob koncu petdesetih let 20. stoletja je Noam Chomsky z izdajo svoje prve odmevne knjige, naslovljene *Syntactic Structures* (ki je izšla leta 1957), spremenil tok razmišljanj o kognitivnih procesih, izvoru jezika in spoznanja v znanosti in humanistiki. Od šestdesetih let naprej behaviorizem z eksperimentalno metodo opazovanja izgubi verodostojnost. Raziskovanje kognitivnih procesov se ne odvija več kot opazovanje in preučevanje zunanjega obnašanja posameznika, ampak preide k

preučevanju samih kognitivnih procesov tam, kjer nastajajo in se odvijajo, torej v posameznikovih možganih. Kot praktičen dokaz za svoje trditve, Chomsky navaja izsledke raziskave *Laure Pettito* [1], ki se ukvarja s preučevanjem gluhonemih otrok in njihovega procesa usvajanja jezika. V svojih raziskavah Pettito odkriva podobnost med gluhonemimi otroci in njihovimi vrstniki, ki nimajo slušne okvare in se lahko brez težav izražajo v materinem jeziku. Raziskave so pokazale, da kljub slušni okvari tudi gluhonemi otroci razvijejo svoj jezik izražanja s paralelnimi lastnostmi pogovornega jezika. Če bi bilo resnično dejstvo, da je naravni jezik mogoče preučevati le empirično z opazovanjem vedenjskih vzorcev posameznikov in da je nastanek in razvoj naravnega jezika odvisen izključno od zunanjega okolja ter da se ga lahko otrok nauči le na podlagi izkustev in v interakciji z zunanjim okoljem, potem gluhonemi otroci ne bi zmogli razviti jezikovnih sposobnosti in jezika gluhonemih za medsebojno komuniciranje. Nastanek in razvoj znakovnega jezika pri gluhonemih otrocih nedvomno postavi pod vprašaj behavioristične razlage, ki izvor naravnega jezika iščejo v kulturnozgodovinskih razlagah nastanka jezika in socialnih interakcijah z okolico. Naravni jezik torej ni empirična danost, ampak je njegov izvor v celoti neodvisen od materialne stvarnosti, socialnokulturne okoliščine pa lahko le prispevajo k njegovemu naknadnemu razvoju. Enako trdi tudi Wittgenstein o filozofiji in filozofskih problemih, povezanih z naravnim jezikom: »Iz naše razprave bom izključil vprašanja, na katere odgovarja izkustvo. Filozofskih problemov ne rešuje izkustvo, saj v filozofiji ne govorimo o dejstvih, ampak o stvareh, za katera so dejstva koristna. Filozofska težava nastane skozi pogled v sistem pravil in z ugotovitvijo, da mu stvari ne ustrezajo. To je tako, kot da bi se približevali in se oddaljevali od drevesnega štora in ob tem videli različne stvari. Približamo se, si zapomnimo pravila in pri tem občutimo zadovoljstvo, nato se oddaljimo in postanemo nezadovoljni«[1] (Ambrose, 2001: 3). Torej naravni jezik (v Wittgensteinovem primeru je to filozofski govor oziroma filozofski način izražanja) je tako za Chomskega kot za Wittgensteina neodvisen od čutno-zaznavne stvarnosti in vsakršnega fizikalizma, ki je značilen za teorije psihologizma, še posebej behaviorizem (kot eno izmed dominantnih teorij v psihologiji), ki naravni jezik in njegov izvor povezuje z materialističnim dojemanjem in spoznavanjem sveta. Zato ne filozofije ne naravnega jezika ni mogoče razlagati ali razumeti empirično, kar počno behavioristi, ko v svojih teorijah izhajajo iz psihologije kot temeljne znanosti. Na epistemološka vprašanja o izvoru in načinu spoznanja odgovarja behaviorizem afirmativno in priznava le čutilom dostopna dejstva. Spoznanje je za behavioriste empirično, dostopno izključno na način opazovanja materialne stvarnosti (sveta), ravno nasprotno kot za Wittgensteina in Chomskega. Epistemološka vprašanja, povezana s spoznavnimi procesi, postanejo stvar psihologije, ki preko raziskav mišljenja in drugih kognitivnih procesov postane, pa čeprav le za kratko obdobje, temelj vsem ostalim znanostim, dognanja psihologov o kognitivnih procesih pa osnova za

[1] V izvirniku: »I am going to exclude from our discussion questions which are answered by experience. Philosophical problems are not solved by experience, for what we talk about in philosophy are not facts but things for which facts are useful. Philosophical trouble arises through seeing a system of rules and seeing that things do not fit it It is like advancing and retreating from a tree stump and seeing different things. We go nearer, remember the rules, and feel satisfied, then retreat and feel dissatisfied«.

kakršnokoli resno dodatno znanstveno raziskovanje. Psihološka znanost postane znanost vseh znanosti, čemur se Chomsky ostro upre, saj meni, da behavioristično spoznanje, ki temelji na čutnem spoznanju, ravno zgreši bistvo jezika, ki ga ni več mogoče razlagati izolirano od *»zakonov narave, ki vladajo človeškemu mišljenju«* [1]. Šele ko bomo razumeli in poznali zakone mišljenja, bomo lahko razumeli naravni jezik in njegove zakonitosti. To pomeni, da je naravni jezik potrebno preučevati neodvisno od zunanje stvarnosti in v navezavi na kognitivne procese, ki potekajo v človeških možganih.

Neodvisnost naravnega jezika od zunanjega sveta pomeni zavrnitev behaviorizma in vseh teorij v psihologiji, ki naravni jezik razlagajo izhajajoč iz empiričnih dokazov in se nanašajo na materialno stvarnost. Zakonitosti naravnih jezikov niso tako nič drugega kot zakonitosti univerzalne gramatike, ki je skupna vsem naravnim jezikom in tvori predpostavko za kakršnokoli možno udejanjanje naravnega jezika sploh.

Zavrnitev možnosti zunanje predmetnosti s strani Chomskega kaže na povezanost in odvisnost naravnega jezika od empiričnega dojemanja stvarnosti. Vsekakor ta zavrnitev pritrjuje racionalistični utemeljitvi naravnega jezika in njegovi gramatični razlagi (temelječi na racionalizmu) ter nasprotuje vsakršnemu psihologizmu, ki naravni jezik reducira na fizikalistična dogajanja stvarnosti in materialistično dojemanje sveta, a zavrača Fregejevo opredelitev racionalizma kot objektivnega spoznanja apriornega umevanja realnosti in se nagiba k »naravni« razlagi naravnega jezika, ki išče izvor naravnega jezika v genetskem zapisu človeka.

Opredelitev racionalizma Noama Chomskega se močno razlikuje od teoretske utemeljitve racionalizma pri Fregeju, ki predpostavlja obstoj predmetnosti kot transcendentnih entitet Chomsky, za razliko od Fregeja, zavrača kakršnokoli predmetnost sploh, naj si bo empirična ali transcendentna, in izhaja iz razlage jezika kot biološke danosti človeka.

Besedilo prikaže Fregejevo razumevanje racionalizma v primerjavi s teoretičnimi postavkami o racionalizmu Noama Chomskega. Ob upoštevanju raznolikosti nasprotujočih si stališč in ob racionalističnih predpostavkah Fregejeve filozofije preverja možnosti racionalizma kot osnove teorije jezika Noama Chomskega.

Izvor jezika

Vprašanja, povezana s pojavom in razvojem jezika ter njegovimi začetki, niso le vprašanja jezikoslovja, temveč so tudi temeljna filozofska vprašanja sodobne filozofije jezika. Ta vprašanja obravnava že grška filozofija od svojega začetka dalje, še posebej pa Platonovi dialogi, kot so: *Kratil, Parmenid, Teajtet in Sedmo pismo.* Že stare Grke je zanimalo, od kod izvira jezik, kako deluje, kakšna je njegova narava in pomen ter kako ga lahko preučujemo. Če so si *predsokratiki* postavljali vprašanja jezika (med katere lahko prištevamo tako ontološka vprašanja (odnos jezika do sveta) kot tudi epistemološka vprašanja (relacija med jezikom in spoznanjem) implicitno, jih je Platon prvi obravnaval eksplicitno.

Zaradi njegovih razmišljanj, osredotočenih predvsem na vprašanje o naravi jezika in njegovem izvoru kot tudi o sami gramatiki jezika, ga lahko upravičeno štejemo za začetnika filozofije jezika (Grgič, 2007: 48—55).

Veliko pozornosti so jeziku namenili tudi srednjeveški filozofi v okviru preučevanja logike in spora o univerzalijah, ki še vedno ni razrešen. Jabolko spora med realisti in nominalisti o obstoju bistva – ali bistvo lahko biva ločeno od stvari ali ne – se konča tako, da obe strani ostaneta vsaka na svojem bregu in razumeta resnico na sebi lasten način. Realisti, ki nadaljujejo tradicijo platonizma, zagovarjajo tezo, da *obče* biva ločeno od posameznih stvari in ga lahko spoznamo le z razumom, ne pa v odnosu s posameznimi stvarmi, ker nam čutila in izkustvo ne morejo zagotoviti vpogleda v njihovo bistvo. Nominalisti pa zagovarjajo nasprotno stališče in trdijo, da so bistva *(univerzalije)* le imena oziroma abstrakcije človeškega uma, k ne morejo bivati ločeno od posameznih stvari v svetu. Torej bivajo le posamezne stvari, ne pa univerzalije in šele v odnosu s stvarmi lahko tudi spoznamo njihove bistvo.

Nerazrešen spor se v novem veku razplete v dokončno ločitev filozofije na dva pola: na empirizem (ali anglosaško filozofijo) in na racionalizem (ali kontinentalno filozofijo). Ker tako racionalisti kot empiristi razumejo pomen bistva substance različno, se tudi njihova stališča o jeziku razlikujejo med seboj. Racionalisti sicer priznavajo čutnim zaznavam določen pomen, ki bistveno prispeva k samem spoznanju stvari in njenemu bistvu, vendar pa kljub temu ne omogočajo spoznanja in znanja oziroma niso nujen pogoj zanju. Zaradi spreminjajoče se narave čutnih zaznav nam čutila posredujejo le nejasne predstave o stvareh, zato na vprašanje univerzalij ni mogoče odgovoriti z gotovostjo, ampak z odgovori, ki nosijo v sebi več ali manj dvoma in ki se prav lahko izkažejo tudi za neresnične. Po prepričanju racionalistov je samo človeški razum sposoben odpraviti vsak dvom o gotovosti mišljenega predmeta. Resnično je lahko le tisto, o čemer absolutno ni mogoče dvomiti in kar lahko doumemo jasno in razločno. Zato je lahko resnična le *jasna misel* o samem bistvu stvari (substanci), medtem ko nerazločne in negotove misli, ki imajo svoj izvor v čutnem zaznavanju, ne morejo biti podlaga resničnemu spoznanju. Merilo resničnega spoznanja, ki je edino lahko podlaga znanju, je torej *razvidnost* same *misli*, ne pa čutnih zaznav. Kriterij resnice zato ne smemo iskati v zunanji stvarnosti, ampak v svojem razumu oziroma v razvidnosti in jasnosti lastnih misli, do katerih nas vodi um.

Izvor jezika po mnenju racionalistov torej ne smemo iskati v stvarnosti zunaj nas oziroma v stvareh, ampak v nas samih – natančneje, v jasnosti naših misli, ki jih doumemo s pomočjo človeškega razuma, in ne v čutnem zaznavanju stvari, kar je izhodiščno prepričanje empiristov.

Starogrška dilema o tem, ali bivajo le posamezne stvari *(rode ti)* ali pa bivajo tudi čisti pojmi (*tò tí ên eînai*) oziroma trajno bistvo stvari – torej ali biva prva substanca ali biva druga substanca, ki je sicer za nas druga, a je po biti prva – se v sholastiki nadaljuje s sporom o univerzalijah – torej z vprašanjem o tem, ali bivajo imena ali posamezne stvari – in se v novem veku kaže kot spor med

empiristi in racionalisti o vprašanju, katero spoznanje je resnično: ali tisto, ki izvira iz čutil, ali ono, ki nam ga posreduje človeški razum (Vorländer, 1977: 125).

V 18. stoletju epistemološki spor med racionalisti in empiristi poskuša razrešiti Kant s kritiko moči razuma in čutnih zaznav, torej s preverjanjem osnovnih sposobnosti čutnih zaznav in mišljenja. Za razliko od empiristov in racionalistov se Kant ne sprašuje o izvoru resničnega spoznanja, ampak zastavi epistemološko problematiko antropološko, upoštevajoč človeško zmožnost spoznavanja. Merilo ni več zunanja stvarnost, ampak posameznikova zmožnost razumevanja in spoznanja stvari v svetu, kot se mu kažejo. Česar posameznik ne more spoznati razumno, tega ni, oziroma, če je, je njegovi misli nedostopno, ker presega meje njegovega razuma. S tem, ko opredeli ločnico med razumom in umom, ki ostaja spoznanju nedostopen ter ob upoštevanju čutnega spoznanja, Kant vsaj začasno razreši temeljno filozofsko vprašanje, ki od začetkov filozofskega razmišljanja določa temeljne razlike v razumevanju sveta in človeškega duha.

Tako se filozofija do Kanta (skupaj s Kantom) – ne glede na to, ali je osredotočena zdaj na ontološka vprašanja, drugič zopet na epistemološka – neposredno nanaša na vprašanja, povezana z jezikom. Temeljno ontološko vprašanje o obstoju biti in njenem bistvu je hkrati tudi temeljno epistemološko vprašanje o izvoru in moči spoznanja. Na nobeno izmed njiju ni mogoče odgovoriti brez razmisleka o jeziku, njegovi naravi in izvoru. Jezik je tisti medij, v katerem se misel izraža in zato predstavlja ne le orodje za posredovanje ontoloških in epistemoloških filozofskih teorij, ampak sočasno postavlja mejo možnega spoznanja in umevanja sploh.

Po Kantu, konec 18. stoletja, pod vplivom nastanka in razvoja psihologije ponovno prevlada stališče vrnitve k empirističnim načelom in k induktivni metodi znanstvenega preučevanja stvarnosti in človeka. Zato Kantova filozofija predstavlja mejnik, po katerem filozofija nerazrešena filozofska vprašanja in dileme ponovno obravnava, sicer drugače kakor do Kanta, vendar z enakim ciljem: razumeti svet in človeka v njem. V drugi polovici 18. stoletja smo tako lahko priča po eni strani nastanku in razvoju psiholoških znanosti in vrnitvi k empirističnim načelom – tudi na področju filozofije (pozitivizem) – po drugi strani pa težnji v smeri racionalizma, še posebej na področju razvoja logike, strukturalizma (jezikoslovje) in fenomenologije.

V 20. stoletju smo lahko priča ponovnemu razcepu filozofije med racionalizmom (fenomenologija, filozofija jezika, logika) in empirizmom (pozitivizem, behaviorizem), kar samo dokazuje dejstvo, da ostajajo temeljna filozofska vprašanja še vedno odprta in nerazrešena, tako kot ostaja nerazrešen tudi spor o univerzalijah.

Če se bistvena problematika Platonove filozofije izkazuje kot iskanje ontološke resnice oziroma kot spoznanje biti in bistva, se za časa empirizma in racionalizma kaže kot epistemološko določena (kaj je resnično spoznanje in od kod izvira); v sodobni filozofiji s konca 19. in prve polovice 20. stoletja pa se ta ista dilema izrazi kot problematika filozofije jezika – torej kakšna je narava,

pomen in izvor jezika. V skladu s filozofsko tradicijo je mogoče podati dva različna odgovora – to je, ali v skladu s tradicijama empirizma in behaviorizma ali pa v skladu z racionalizmom.

Osredotočimo se na različne jezikovne strukture (gramatike)[2] in predstavimo glavne argumente za racionalizem Fregeja in Chomskega, ki v svojih delih dajeta temelj racionalistične utemeljitve jezika v sodobnih filozofskih raziskavah jezika.

Fregejeva zavrnitev psihologizma

Pri Fregeju ima racionalizem svoj začetek v iskanju idealnega bistva matematičnih pojmov (na primer v ponovni opredelitvi pojma števila kot pojma o pojmu) in v težnji po osnovanju matematike na objektivnih temeljih, neodvisnih od stvarnosti, ter v kritični presoji tedanjih teorij logike, ki so imele svoj izvor v empirizmu in neokantovskih teorijah transcendentalne zavesti, ki razlagajo mišljenje s pomočjo splošnih zakonitosti duševnih stanj.

Racionalizem pri Fregeju se predvsem nanaša na:

1. idealno utemeljitev matematike in matematičnih pojmov,
2. logicizem (redukcija matematike na logiko),
3. teorijo pomena, ki jo razvije na osnovi svojih matematičnih in logičnih teorij.

Fregejev racionalizem torej pomeni kritiko in odklon od empirizma in psihologizma, ki ga je mogoče razumeti šele na osnovi poznavanja in razumevanja njegovih matematičnih in logičnih nazorov, s katerimi želi predvsem zagotoviti idealno objektivnost matematične znanosti. Ta je mogoča le, če je matematika povsem neodvisna od stvarnosti, torej če je idealna.

Mnenje Fregejevih sodobnikov je bilo povsem drugačno. Zagovarjali so empiristične in neokantovske razlage matematike, logike in spoznanja, ki so matematiko, logiko in spoznanje razlagale s predstavami. Spoznavanje je posledica čutnih zaznav in naše interakcije z okoljem. Takšne razlage Frege zavrača, ker ne zagotavljajo matematične objektivnosti. Če naj bo matematika znanost in če naj bo objektivna, mora biti neodvisna od stvarnosti (čutno zaznavnega sveta) in od posameznikovega subjektivnega mišljenja. Če je matematika znanost, mora temeljiti izključno na razumu.

Zagovorniki teorije psihologizma, ki mišljenje reducirajo na psihološke predstave, katerih vzrok je v čutilih, razlikujejo med subjektivnimi in objektivnimi predstavami. Za primer subjektivne predstave bi lahko navedli primer dveh oseb, ki pomočita roko v mlačno vodo. Prvi bo trdil, da je voda mlačna, drugi pa da je mrzla. Ker gre za subjektivne občutke, ni mogoče oporekati ne enemu ne drugemu, saj imata oba prav, ker trdita to, kar občutita. Za primer objektivne predstave vzemimo trditev osebe A, ki trdi, da voda zavre že

[2] Pri omenjenih avtorjih (Fregeju, Wittgensteinu in Chomskem) gre za različna razumevanja jezika in zato tudi za drugačne opredelitve gramatike oziroma jezikovne strukture: pri Fregeju gre za idealno strukturo jezika, pri Wittgensteinu za logično, pri Chomskem pa gre za strukturo, ki je človeku prirojena in notranja ter ga s tem bistveno opredeljuje.

pri 99 stopinjah Celzija in trditev osebe B, ki pravi, da voda zavre šele pri 100 stopinjah Celzija. Edini način, da ugotovimo resnico je, da naredimo preizkus in vidimo pri koliko stopinjah bo voda zavrela. Vrelišče vode ni odvisno od subjektivnih predstav ljudi, ampak od fizikalnega zakona, ki je apriori nujno resničen in zato vedno veljaven in objektiven. Iz navedenih primerov sledi, da so lahko predstave tako subjektivne kot objektivne (na primer: naravni zakoni) kot tudi, da je njihovo veljavnost mogoče preveriti induktivno s poskusi ter da delujejo po zakonu kavzalnosti.

Frege je bil, za razliko od sodobnikov, do tovrstnih stališč kritičen in jih je zavračal, saj je bil prepričan, da kriterija objektivnosti ni mogoče pojasnjevati na način predstav v odvisnosti od stvarnosti in relativne čutnosti v naših zaznavah. Matematika in logika sta lahko objektivni znanosti samo, če sta povsem neodvisni od stvarnosti (empirije), človeških predstav (psihologije) in absolutno resnični, torej idealni. To pomeni, da ju je potrebno deduktivno izpeljati iz logičnih aksiomov. Da bi to lahko storil, je moral Frege poiskati skupno točko med matematiko in logiko, ki jo je našel v matematični funkciji in stavčni logiki. Osnovna enota v Fregejevi logiki ni več termin kot pri Aristotelu, ampak *povedni stavek* [Satz], ki je sestavljen iz *argumenta* (stavčni subjekt) in *predikata* ali *stavčne funkcije*. V stavčno funkcijo (na primer, »*x je filozof*«) lahko postavimo katerokoli spremenljivko na mesto argumenta oziroma subjekta (na primer: *Platon, Sokrat, Kant, Jože* itn.). Šele, ko je mesto argumenta zapolnjeno, postane stavčna funkcija stavek, ki je lahko ali resničen (R) ali neresničen (N) glede na to, ali se ujema s stanjem stvari ali ne. Tako bi bil na primer stavek »*Immanuel Kant je filozof*« resničen (R), ker se ujema z dejstvom, da je Kant filozof, medtem ko bi bil stavek »*Jože Mencinger je filozof*« neresničen (N), ker Jože Mencinger ni filozof, ampak ekonomist in pravnik.

Na osnovi načel, ki veljajo za logiko in matematiko (objektivnost in neodvisnost od predstav), Frege razvije teorijo pomena, ki je osnova sodobne filozofije jezika. Osnovna enota teorije pomena je prav tako stavek, katerega bistvena značilnost je bipolarnost: če se stavek ujema s stvarnostjo, potem je resničen (R), v kolikor pa se ne ujema, je neresničen (N). V tej točki Fregejevega razmišljanja se odnosi mišljenja in stvarnosti zapletejo. Frege poskuša pokazati, da so stavki jezika hkrati neodvisni od stvarnosti, če naj bodo resnični, a vendar v odnosu z njo, če naj govorijo o svetu.

Frege razlikuje med *pomenom stavka* in njegovim *smislom* [Sinn] zato, da bi zagotovil idealno resničnost pomena (smisla, *Sinn)* stavka, pri tem pa ohranil vpetost jezika v svet. Stavek se mora preko argumenta nanašati na svoj predmet v svetu oziroma biti v odnosu (relaciji) z njim zato, da izraža stavčni pomen [*Bedeutung*]. Če bi bil stavek (jezik) vezan le na stvarnost in na predmete v njej, potem bi izražal relativne resnice glede na predstave ljudi. Ker pa je Frege želel, da stavki izražajo resnico, ne pa mnenja, mora biti stavek (jezik) v odnosu z logiko oziroma z idealnim svetom objektivnih resnic, ki jih izraža misel *[Gedanke]*. Le-ta zagotavlja resničnost stavkov in naravnega jezika sploh. Tako lahko jezik izraža objektivno resnico le, v kolikor je osnovan idealno, prek misli, skozi katero se iz raža. Stavki naravnega jezika dobijo svoj pomen šele posredno,

v navezavi na mi sel, na katero se neposredno navezujejo.

Če bi stavke naravnega jezika [*Sätze*] obravnavali le kot predstave oziroma le kot logično zvezo predstav, medsebojno povezanih s kopulo »je« (te pa so za Fregeja vedno subjektivne),[3] bi zapadli v psihologizem in empirizem, enako kot v matematiki in logiki. Zato je neodvisnost stavkov nujna za njihovo resničnost in objektivnost. Resnica zato ni razmerje med stvarnostjo in mišljenjem. Resnica ni funkcija (lastnost) stvarnosti, temveč je to misel, ki daje stvarnosti pomensko vrednost.

Tu je lepo opredeljeno, kaj je za Fregeja primarnega pomena in za kaj mu v resnici gre. Frege poskuša predvsem odgovoriti na tradicionalno filozofsko vprašanje, ki se v antiki postavlja kot ontološko vprašanje (Kaj je resnica?), v novem veku pa kot epistemološko vprašanje (Kako jo lahko spoznam?). V svojem odgovoru Frege sledi Platonu, srednjeveškim realistom in novoveškim racionalistom, za katere je resnica neodvisna od stvarnosti in predstav, vedno veljavna, nečutna, nenazorna, nezaznavna in objektivna. Za razliko od Platona, srednjeveških realistov in novoveških racionalistov Frege resnice ne opredeljuje ne ontološko ne epistemološko, ampak jo določi povsem na novo kot teorijo pomena. Temeljna filozofska vprašanja tako postanejo predmet raziskovanja filozofije jezika, ki se ne osredotoča več ne na stvarnost ne na svet idej, ampak na medij, ki nam spoznavanje šele omogoča, to je na jezik sam.

Racionalnost gramatike se pri Fregeju ne kaže kot slovnična analiza stavkov, kjer s slovnično analizo določimo stavčne elemente (osebek, povedek, predmet in prislovno določilo), ampak gre za analizo stavka kot stavčne funkcije, pomen katere postane razumljiv šele posredno skozi analizo forme misli. Zato gramatika pri Fregeju ni le racionalno opredeljena, ampak je določena tudi formalno-ontološko; predstavlja tisti temelj, brez katerega pomen stavka ni mogoč – ne semantično, ne slovnično. Razumevanje pomena stavkov naravnega jezika je mogoč šele posredno preko misli in njene forme oziroma gramatike. Zato racionalizem v Fregejevi filozofiji predstavlja temelj za gramatično razlago jezika.

Zavrnitev psihologizma pri Chomskem

Nemara je najbolj izrazit kritik in nasprotnik vseh »-izmov« Noam Chomsky, ki je v 50. letih prejšnjega stoletja ostro nastopil proti behavioristićnim stališčem B.

[3] Frege zavrača ustaljeno obravnavo povednega stavka kot enakopravne zveze med subjektom in predikatom s pomočjo glagola biti (kopule) in ga nadomesti s pojmovanjem stavka [Satz] kot funkcije, v katerem loči predmet (argument) od pojma (predikat), ki med seboj nista zamenljiva, saj pojem (predikat) ne more stati na mestu predmeta (argumenta). Na ta način Frege vzpostavi stavčno hierarhijo, v kateri predmet (argument) vedno pripada pojmu (predikatu), medtem ko pojem (predikat) ne morem pripadati predmetu (argumentu). Na primer, v stavku »Mars je planet« predmet (argument) Mars pripada pojmu (predikatu) planeta in ne obratno. Ker argument in predikat nista v enakovredni relaciji, nista izmenljiva, ampak sta povsem različni entiteti, ki ne potrebujeta medsebojne povezave glagola biti. Še več, takšna povezava je celo zavajajoča, saj nas zmotno prepriča v enakovrednost obeh izrazov. Znotraj funkcijskega pojmovanja stavka glagol biti (kopula) postane del predikata (pojma). Tako nastala delitev funkcije na argument (predmet) in predikat (pojem), ki se med seboj razlikujeta in sta v podrejenem oziroma nadrejenem odnosu, ne pa ekvivalentnem, zagotavlja neodvisnost obeh entitet. Frege na ta način zavrne psihologistično razumevanje stavka kot enakopravne zveza med subjektom in predikatom, ki hkrati tudi ne more predstavljati temelja subjektivnim predstavam posameznikov, kot so to menili psihologisti.

F. Skinnerja (enega glavnih predstavnikov in zagovornikov radikalnega behaviorizma v Ameriki), ki je leta 1957 objavil pomembno delo na področju behavioristični raziskav nastanka govora (oziroma naravnega jezika) z naslovom *Verbal Behavior,* ki razume in razlaga pomen naravnega jezika kot funkcijo okolja, preteklega obnašanja (navade) in genetske zgodovine. Posameznik se naravnega jezika nauči iz okolja, preko vedenjskih vzorcev drugih ljudi v okolici, ki učinkujejo na obnašanje in govor posameznika. Skinner se zato v svojih raziskavah naravnega jezika osredotoči na uporabo govora v določenih okoliščinah, ki proizvedejo raznolike govorne reakcije pri posamezniku. Na primer, če posameznik zaprosi za kozarec vode, je odziv okolice drugačen, kot če določeno tekočino označi za vodo itn.

Skinner in ostali behavioristi v prvi polovici 20. stoletja nastopijo proti introspekciji ali samoopazovanju, ki je ob koncu 19. stoletja veljala za glavno metodo eksperimentalne psihologije, s pomočjo katere je Wundt, oče moderne psihologije, preučeval posameznikove kognitivne procese in notranja občutja. Ker so lahko občutki pri različnih posameznikih različni, samoopazovanje, kot znanstvena metoda, vodi do različnih, subjektivnih rezultatov, ki ne morejo biti podlaga znanstvenih spoznanj. Po mnenju Skinnerja in drugih behavioristov je objektivno preverljivo le tisto, kar je dostopno vsem in ne le posamezniku. Zato samoopazovanje ne more veljati za objektivno znanstveno metodo, ki bi znanstvenike vodila k objektivnim rezultatom v znanosti. Ravno nasprotno, uporaba introspekcije vodi k subjektivnim spoznanjem, ki so relativna in spremenljiva ter zato ne morejo obveljati kot znanstven dokaz v znanosti. Po mnenju Skinnerja in behavioristov zato ni mogoče preučevati kognitivnih procesov posameznika, saj so ti dostopni le posamezniku, ampak je potrebno znanstveno spoznanje osnovati na objektivnem spoznanju, torej delovanju in obnašanju posameznika v interakciji z okolico, saj je leto navzven preverljivo in dokazljivo.

Tako začnejo behavioristi tudi jezik in njegov pomen preučevati v funkcijski odvisnosti z okoljem. Posameznikov govor ima zato pomen le, če je izražen v navzven preverljivih dejanjih. Kar ni udejanjeno, ni preverljivo in torej ne obstaja (za razliko od neizraženih misli posameznika, ki so stvar introspekcije). Zato je za behavioriste introspekcija nekaj, kar ostaja onkraj znanstvenega spoznanja, saj je navzven ni mogoče preveriti. Opazovati in dokazati je mogoče le posameznikova dejanja, zato je predmet preučevanja behavioristov posameznikovo obnašanje. Posameznika razumejo kot *»črno škatlo«,* ki je navznoter prazna, njena vsebina pa je odvisna od njene zunanjosti. Posameznika lahko razumemo le skozi njegova dejanja (govorna dejanja ali obnašanje) v interakciji z okoljem, ki je predmet behaviorističnega eksperimenta. Razumevanje pomena jezika je zato za behavioriste mogoče le kot govorno dejanje [*verbal behavior*]. Mišljenje je mogoče zapopasti le kot udejanjeno govorjenje, oziroma še drugače, misli behavioristi razumejo kot govorno dejanja posameznika in zato mišljenje posameznika preučujejo preko govornih dejanj. Govorjenje se kaže kot dejanje ali obnašanje, mišljenje pa kot udejanjanje govora.

Noam Chomsky zavrača behavioristično metodologijo, ki naravni jezik pojasnjuje fizikalistično. Chomsky v delu z naslovom *Syntactic Structures* dokaže neodvisnost naravnega jezika od materialne stvarnosti. Slovnično pravilna analiza stavka *»Colorless green ideas sleep furiously«* pokaže, da je mogoče tvoriti slovnično pravilen stavek, ki je brez pomena, čeprav je slovnično pravilen. Če je naravni jezik (oziroma natančneje struktura naravnega jezika) neodvisen od materialne stvarnosti, potem ga ne smemo pojasnjevati v funkcijski odvisnosti od nje. Naravni jezik je zato potrebno preučevati neodvisno od okolja, delovanja in navad posameznika. Torej potrebno ga je obravnavati v njegovi rabi, kot jo kaže gramatika jezika. Stavčna struktura postane predmet preučevanja univerzalne gramatike, težišče preučevanja v jezikoslovju pa se zopet prevesi k introspekciji kot metodi, ki jezik obravnava v sklopu kognicije, ne pa govornega delovanja.

Razlikovanje med behavioristično obravnavo naravnega jezika in nazori Noama Chomskega lahko tudi pojasnimo z razlikovanjem med jezikovno zmogljivostjo posameznika ali izvedbo *[performance]* in njegovo jezikovno zmožnostjo [*competence*], oziroma med Z-jezikom ali *\externalized language}* in N-jezikom [in*ternalized language]*, ki predvidevata ločitev med dejansko uporabo jezika v določenih okoliščinah in med posameznikovim znanjem o naravnem jeziku. Če se Z-jezik nanaša na rabo naravnega jezika znotraj konteksta, ki nastopi v določeni situaciji, ob upoštevanju namer udeležencev in drugih dejavnikov, N-jezik upošteva le uporabo gramatike *[syntax]* naravnega jezika v mislih (razumu). To pomeni, da je jezikovna zmožnost posameznika neodvisna od okolja in posameznih situacij ter drugih dejavnikov in predstavlja posameznikovo znanje naravnega jezika v njegovi abstrakciji. Po mnenju Chomskega lingvistika (jezikoslovje) pomeni pravzaprav proučevanje N-jezika oziroma gramatike, ki obravnava le abstrahirano govorčevo znanje jezika, ne pa njegovo tvorbo stavkov naravnega jezika. Zgodovina jezikoslovja je zato prikaz premika pristopa Z-jezika k pristopu N-jezika.

Obravnava naravnega jezika pri Chomskem pomeni odvrnitev od fizikalističnih stališč behavioristov, ki v empiričnih raziskavah razlagajo jezik materialistično in empirično in nadaljujejo tradicijo srednjeveškega nominalizma. Chomsky v jezikoslovju postavi nove temelje, ko preide iz nominalizma in empirizma k racionalizmu, ki naravnega jezika ne obravnava več kot fizično manifestacijo, ampak kot razumski uvid. S tem pa se približa stališču realistov, ki obravnavajo naravni jezik kot realnost, ki biva ločeno od posameznih stvari in ga lahko spoznamo le z *»Razumom«*.

Čeprav se Chomsky postavi na Descartesovo stališče o spoznanju, ki nadaljuje srednjeveško tradicijo realistov, je drugo vprašanje, ali v svojih teorijah sledi kartezijanskemu pojmovanju *»Razuma«*, ki spoznanje razume kot intuitiven uvid v realnost biti, o katerem ni mogoče dvomiti, saj je spoznanje o njem jasno in razločno in zato ni mogoče, da bi se o njem motili. Razumevanje naravnega jezika pri Chomskem sicer resda nasprotuje lingvističnemu in psihološkemu behaviorizmu, ki postavi psihološka, empirična dognanja o spoznavanju (s tem pa tudi psihologijo) za temelj vsem znanostim in ki posledično naravni jezik

obravnava v skladu s temi spoznanji, vendar njegova jezikovna analiza gramatike naravnega jezika ne priznava realnega statusa lingvističnemu spoznanju, saj je to še vedno odvisno od človeškega razuma in njegove prirojene zmožnosti. Nemara gre bolj za abstrakcijo jezikovnih struktur naravnega jezika od jezika samega, s tem pa za iskanje tistih jezikovnih principov, ki so skupni vsem naravnim jezikom in katere lahko tako kot aksiome v logiki spoznamo jasno in razločno, a, za razliko od logičnih aksiomov, v odvisnosti od zmožnosti človeškega razuma, ne pa neodvisno od njega (tako kot to počnejo realisti in racionalisti).

Poleg razlikovanja med jezikovno zmožnostjo in izvedbo jezika, ki ustrezata delitvi naravnega jezika na Z-jezik in N-jezik, razlikuje Chomsky še med površinsko *[surface]* in globinsko *[deep]* strukturo N-jezika. Tako Chomsky jezikovno analizo usmeri predvsem v analizo strukture N-jezika oziroma v analizo površinske strukture in globinske strukture, s pomočjo katere pridemo do principov skupnim vsem gramatikam naravnih jezikov, ki so predmet jezikovne analize univerzalne slovnice.

Površinsko strukturo imajo vsi stavki naravnega jezika, do katere pridemo s slovnično analizo stavka naravnega jezika. Poleg te pa ima vsak stavek naravnega jezika tudi globinsko strukturo, ki je skrita v človeških strukturah mišljenja. S pomočjo ti. pretvorbene gramatike *[transformational grammar}* analiziramo stavke naravnega jezika in razkrijemo po eni strani globinsko strukturo, ki predstavlja pravo strukturo stavka naravnega jezika, po drugi strani pa aplikacija pretvorbene gramatike šele razkrije pravi pomen stavka naravnega jezika. Vzemimo za primer znan Chomskijev stavek *»John is easy to please«* in ga poskušajmo analizirati.

S P Sc

John/ is/ easy to please. (AKTIV)

NP VP Adj.P

Ob uporabi pretvorbene gramatike pa dobimo sledeče:

S P Sc

It / is/ easy to please John. (TRPNIK/PASIV)

NP VP Adj.P

Čeprav je prvi stavek slovnično izražen v aktivu, je njegov pravi pomen v resnici mogoče šele razbrati iz pasiva (»*Lahko je ugoditi Johnu*«). Površinsko strukturo stavka naravnega jezika je torej mogoče razumeti šele skozi aplikacijo pretvorbene gramatike, ki razkrije pravi pomen stavka.

Chomsky, za razliko od behavioristov, pomena stavka ne izenačuje več z zunanjim svetom, ampak ga tako kot Wittgenstein[4] izenači z njegovo rabo in na

[4] V posthumno izdanem filozofskem delu, naslovljenim *Filozofske raziskave*, Wittgenstein obravnava pomen stavka v odvisnosti od njegove rabe, na kar se kasneje sklicuje tudi Chomsky v svoji teoriji jezika. Gre za ti. obdobje poznega Wittgensteina, ko pomen stavka opredeljujejo jezikovne igre in njegova raba, ne pa resničnostna vrednost stavka.

ta način ohrani neodvisnost pomena jezika od stvarnosti. Tako Chomsky zagotovi racionalistični temelj naravnega jezika, saj se ta ne nanaša več na predmet v svetu, ampak postane sam svoj predmet preučevanja. A vendar je med razumevanjem rabe naravnega jezika pri Chomskem in razumevanjem rabe naravnega jezika pri Wittgensteinu razlika: Wittgenstein pomen naravnega jezika pojasnjuje z njegovo rabo v jezikovnih igrah, ki se razlikuje med rabami ene jezikovne igre do druge, Chomsky pa pomena stavka naravnega jezika ne pojasnjuje z jezikovnimi igrami, ampak s slovničnimi pravili določenega naravnega jezika in principi, kot jih določa univerzalna gramatika. Racionalistični temelj naravnega jezika pri Chomskem ne določajo pravila, tako kot pri Wittgensteinu (pri čemer so pravila vezana na različne jezikovne igre v različnih kontekstih), ampak principi, ki so skupni vsem gramatikam naravnih jezikov in so predmet preučevanja univerzalne gramatike, ki preko stavčne analize naravnih jezikov pokaže na temeljne principe vseh naravnih jezikov (na primer, princip strukturne odvisnosti angleškega jezika, ki na primerih trpnika dokazuje pomen trpnika s stavčnim premikom fraz znotraj stavka, ne pa besed v stavku).

Chomskemu gre predvsem za to, da bi razkril globinsko strukturo pomena stavka in da bi s pomočjo univerzalne slovnice in gramatične analize jezika odkril tiste principe, ki tvorijo podlago za vse jezike. Ti principi, ki predstavljajo osnovo univerzalne gramatike, so skupni vsem tako obstoječim kot možnim gramatikam vseh jezikov in so temelj za razumevanje pomena jezika na sploh. Po mnenju Chomskega so ti principi vrojeni in del naše genetske zasnove. V interakciji z okoljem se ti principi »aktivirajo« in omogočijo, da otrok spregovori oziroma, da se mimogrede nauči (pobere) svoj materni jezik

Naravni jezik je za Chomskega nekaj, kar je lastno le človeku in njegovemu razumu, ne pa drugim bitjem. Različni poskusi s šimpanzi potrjujejo to tezo in kljub temu, da so se primati sposobni naučiti določenega števila besed, ne zmorejo neskončne tvorbe stavkov iz omejenega števila besed. Torej pri predpostavki, da jezikovna zmožnost pomeni tvorbo neskončnega števila pomenskih stavkov iz končnega števila znakov, gre za sposobnost, ki jo je zmožen le človeški razum. Živali so zmožne le takšnih in drugačnih simbolnih sistemov, ne pa mišljenja in jezikovnega izražanja.

Če jezika ni mogoče razložiti navzven, torej kot udejanjenje govora, potem ga lahko razlagamo le skoz jezik sam oziroma tako, da izhajamo iz jezika. Pomen stavkov je mogoče razumeti le skozi njihovo jezikovno rabo, neodvisno od konteksta. Zato za Chomskega družba in kultura ne pogojujeta razumevanja jezika in njegovega pomena, saj nista pogoj njegovega nastanka. Velja ravno obratno: jezik je tisti, ki je pogoj in ki ustvarja pogoje za razumevanje in nastanek kulture, družb in stvarnosti sploh. V tem smislu je Chomsky pravzaprav naklonjen filozofiji Wittgensteina, saj Wittgenstein, tako kot Chomsky, pomen jezika razume neodvisno od stvarnosti. Jezik je tako za Chomskega kot Wittgensteina in Fregeja povsem neodvisen od stvarnosti, zato ga je treba preučevati na drugačen način, kot so to počeli nominalisti, empiristi in behavioristi, sicer pademo v psihologizem.

Chomsky, tako kot pred njim Frege in Wittgenstein, zavrača psihologizem, predvsem pa Skinnerjevo behavioristično razlago pomena jezika, ki temelji na načelu vzročnosti. Pomen jezika pri Chomskem je mogoče razumeti le skozi gramatično rabo stavkov jezika, ki temeljijo na vrojenih principih, ki so racionalistični oziroma vrojeni. Pomen jezika je zato lahko le gramatičen in racionalističen, ne pa fizikalističen oziroma materialističen.

O razlikah v racionalističnih izhodiščih v temeljih teorije jezika

»Pogosta izkušnja je, da nekaj povemo in vzamemo nazaj in rečemo: 'Ne, to pa nisem tako mislil.' Poskušal bom to povedati na drugačen način, končno pa bom formuliral, kar sem resnično mislil. Kako naj si to razlagamo? Poskušal sem izraziti določeno misel – karkoli to pomeni. Poskušal sem, ampak jezikovni mehanizem ni popolnoma deloval. Primerjal sem ga z mislijo, ki sem jo imel v mislih. Kakorkoli so takšne izkušnje resnične, lahko vidimo, da misel in jezik nista ista stvar« (Chomsky v [1]).

Razlikovanje med mislijo in jezikom ni prisotno le v teoriji jezika Noama Chomskega, ampak gre za osnovno značilnost Fregejeve teorije pomena in za temeljno hipotezo racionalizma. Racionalistična filozofija sloni na predpostavki obstoja idealnih bistev ali univerzalij, ki jih lahko spoznamo le z razumom oziroma z intuitivnim uvidom v samo bistvo stvari, ki biva neodvisno od našega razuma. Fregejeva teorija pomena je izrazito racionalistična, saj priznava obstoj idealnega sveta oziroma *meta-fizike* ali nad-svetnega (torej vsega, kar se nahaja nad *physi*. oziroma nad naravo), ki se izraža v mislih [*Gedanken*]. Misel, kot idealna form: mišljenja, biva neodvisno od našega razuma, ki je edini način njenega dojemanja Ker ni odvisna od naših spoznavnih procesov, saj se individualna spoznanja me« posamezniki razlikujejo, je ena izmed najbolj temeljnih lastnosti misli ta, da je objektivna in večna. Na kakšen način misel spoznamo, Frege ne pove, a vendar predpostavi povezavo med idealnim svetom misli in razumom, ki se izraža skozi jezik ali natančneje skozi stavčni pomen [*Bedeutung*].

Za Chomskega je povezava med jezikom in mislijo drugačna. Na vprašanje, kaj je misel, Chomsky ne da nobenega odgovora, nedvomno pa zavrača Fregejevo formulacijo misli, ki jo le-ta razume kot idealno bivajoč predmet. Chomsky v teoriji jezika zavrača svet platonističnih idej oziroma idealnih predmetov, ki naj bi bivali neodvisno od našega razuma. To ne pomeni le, da Chomsky zavrne Fregejevo teorijo pomena in smisla stavka, ampak tudi racionalistično razumevanje trdnega spoznanja, ki ga racionalisti razlagajo kot nekakšen intuitivni uvid razuma.

V teoriji jezika Chomsky prav tako zavrne obstoj zunanjih predmetov, ki jih behavioristi izenačujejo s pomenom stavka (gre za izenačevanje med stavkom naravnega jezika in njegovim materialnim predmetom ali referenco). Chomsky se behavioristični stališču upre, saj meni, da je naravni jezik neodvisen od zunanje predmetnosti (kar tudi dokaže v svoji knjigi z naslovom *Syntactic Structures*, ko dokaže neodvisnost sintakse od semantike) in ga zato ne moremo

niti ne smemo izenačevati z njim, sicer pademo v fizikalizem. Torej, Chomsky zavrne obstoj tako zunanjih kot notranjih predmetov. Na prvi pogled je videti, da je naravni jezik za Chomskega mogoč brez obstoja kakršnegakoli predmeta. Ali še drugače, obstoj misli bi bil mogoč kot »obstoj misli o ničemer«, saj misel ne bi imela svojega predmeta in potemtakem ne bi mogla misliti o čemerkoli, razen o niču. Ker pa o niču ni mogoče misliti, saj ne biva, bi to pomenilo, da misli pravzaprav ni, oziroma, da je misel (matematično gledano) prazna množica. Ali kot pravi že Parmenid: *»Eno in isto je, dalje, mišljenje in predmet mišljenja, kajti mišljenja brez bivanja ni, le* v *bivanju samem misel se izraža, ker izven njega nič ni in nič ne bode, k temu ga sili že Moira, da celo je, nepremakljivo. Vse je zato zgolj prazno ime, kar človek je utrdil* v *svojem jeziku, misleč, da dognal je čisto resnico s kakim nastankom, premikom, pa z bitjo in zopet ne-bitjo, s kraja premembo celo in z menjavo blesteče se barve«* (Sovre, 1946: 86).

Že Parmenid zavrne možnost obstoja niča, kar bi v teoriji jezika lahko označili kot zavračanje fizikalističnega razumevanja naravnega jezika. Naravni jezik je možen le, kolikor ima za predmet svoje obravnave bivajoče in v kolikor lahko izraža bit. V kolikor biti ne zmore izraziti, nastopi tišina in govor zamre.

Čeprav Chomsky zanika predmetnost jezika (pa najsi bo to v fizikalističnem smislu ali pa racionalističnem, ko gre za mišljenje biti), se predmetu jezika ne izogne, le razume in obravnava ga na drugačen način. Predmet naravnega jezika ni več razumski ali materialen, ampak jezik sam. Torej predmet naravnega jezika je naravni jezik sam. Ali še drugače, predmet jezika je njegova uporaba naravnega jezika in naloga univerzalne gramatike je, da natančno preuči jezikovno rabo in formulira tiste jezikovne principe, ki so skupni vsem naravnim jezikom in predstavljajo pogoj za nastanek naravnega jezika.

Teorija jezika Noama Chomskega je najprej slovnična analiza gramatik naravnih jezikov, ki nas z uporabo univerzalne slovnice in aplikacijo njenih pravil pripelje do abstrahirane rabe gramatik naravnih jezikov in nazadnje do vrojenih principov, ki so temelj in predpostavka obstoja vseh naravnih jezikov.

Abstrakcija gramatične rabe v teoriji jezika Noama Chomskega je v primerjavi z behavioristično teorijo jezika vsekakor racionalističen odmik od psihologističnega pojmovanja naravnega jezika, a vendar negacija temeljnega racionalističnega principa, ki spoznanje razume kot racionalistični uvid v bistvo biti in ki vidi jezik kot racionalen izraz tega uvida, predstavlja odmik od temeljnih principov racionalistične filozofije, kar kaže na nekonsistentnost znotraj same teorije jezika Chomskega. V nasprotju s Chomskim Frege ostaja zvest racionalističnim predpostavkam, ki jih skozi svojo filozofijo jezika utemelji in na ta način poda trdnejšo osnovo racionalističnim izhodiščem kot tudi racionalizmu samemu, predvsem pa poda temelj racionalistični interpretaciji jezika, pri čemer ostaja zvest osnovnim predpostavkam racionalistične filozofije.

Utemeljitev racionalizma kot temelja gramatične razlage jezika

Nerazrešen spor med nominalisti in realisti oziroma med empiristi (sodobnimi

behavioristi) in racionalisti presega filozofske okvirje in sega tudi na področje slovnične analize jezika in njegovega pomena. Nerazrešen srednjeveški spor o univerzalijah pušča stvari odprte za razpravo in nadaljnje utemeljevanje.

Nedvomno je mogoče reči, da racionalizem predstavlja podlago za razlago pomena naravnega jezika. Če zanemarimo racionalistično interpretacijo jezika, nujno zaidemo v psihologizem. Ker racionalistična razlaga gramatike ne pomeni analize površinske strukture stavka, temveč pomeni globinsko analizo, tako pri Fregeju kot pri Chomskem, odpoved racionalistični interpretaciji jezika pomeni ignoriranje bistva misli, ki se izraža skozi jezik.

RATIONALISM AS THE BASIS OF GRAMMATICAL EXPLANATION OF LANGUAGE

Theorists of language developed in the history of theory of language two basic approaches to the analysis of language and sentential meaning which evolved out of the medieval problem of universals and continued in disputes between empiricists and rationalists in the Modern Times. These were the disputes between the advocates of psychologism and their opponents, the rationalists, who did not oppose psychologism as a completely erroneous doctrine but claimed that the psychologistic explanation of language does not suffice for the explanation of truthful meaning of sentences concerning eternal truths. Frege‘s question regarding the truthfulness of mathematical and logical sentences therefore, in this context, represents an attempt to resolve the dispute concerning the objectivity of understanding of reality which at the turn of the 201h century no longer occurs as on epistemological question but as the question of propositional logic, which presents the basis of contemporary philosophy of language. Chomsky, who provides the basis for rationalistic understanding of language in linguistics, also claims the rationalistic viewpoint and holds language to be a biologically given characteristic of humans and not a progress in the development of biological species. The composition is o presentation of the main arguments dedicated to the rationalistic interpretation of language.

Keywords: theory of language, rationalism, thought, sentence and grammar.

Zahvala

Objavo strokovnega članka je delno sofinancirala Evropska unija, in sicer iz Evropskega socialnega sklada. Sofinanciranje se izvaja v okviru Operativnega programa razvoja človeških virov za obdobje 2007–2013, 1. razvojne prioritete Spodbujanje podjetništva in prilagodljivosti; prednostne usmeritve 1. 3: Štipendijske sheme.

Literatura

Ambrose, A. (2001). *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932—1935.* New York: Prometheus Books.

Chomsky, N. (1966). *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought.* New York and London: Harper & Row.

Chomsky, N. (1988). *Language and Problems of Knowledge (The Managua Lectures).* Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Chomsky, N. (1975). *Syntactic Structures.* Hague: Mouton Publishers.

Clark, A. (2001). *Mindware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science.* Oxford: Blackwell Publishers.

Cook, V. J., Newson, M. (1988). *Chomsky's Universal Grammar.* Oxford: Blackwell Publishers.

Frege, G. (2001). *Osnove aritmetike in drugi spisi.* Ljubljana: Krtina.

Frege, G. (1956). »The Thought: A Logical Inquiry«. *Mind*, New Series, let. 65, št. 259, 7/1956, str. 289–311.

Grgič, M. (2007). *Logos, simbol in mit: vprašanja semiotike in filozofije jezika.* Maribor: Litera.

Moravcsik, J. M. E. (1981). »Frege and Chomsky on Thought and Language«. *Midwest studies in philosophy*, 6 (1), 1981, str. 105–124.

Markič, O. (2010). *Kognitivna znanost – filozofska vprašanja.* Maribor: Aristej.

Markič, O., Kordeš, U. (2007) (ur.). »*Kognitivna znanost v Ljubljani – Možnosti za študij in raziskovalno delo«.* Ljubljana: Pedagoška fakulteta.

McGilvray, J. (ur.) (2005). *The Cambridge Companion to Chomsky.* Cambridge: Cambridge University Press.

Noonan, H. (1984). »Fregean Thoughts«. *The Philosophical Quarterly*, let. 34., št. 136, 7/1984, str. 205–224.

Notturno, M. A. (1985). *Objectivity, Rationality and the Third Realm: Justification and the Grounds of Psychologism.* Dordrecht: Martinus Nijhoff

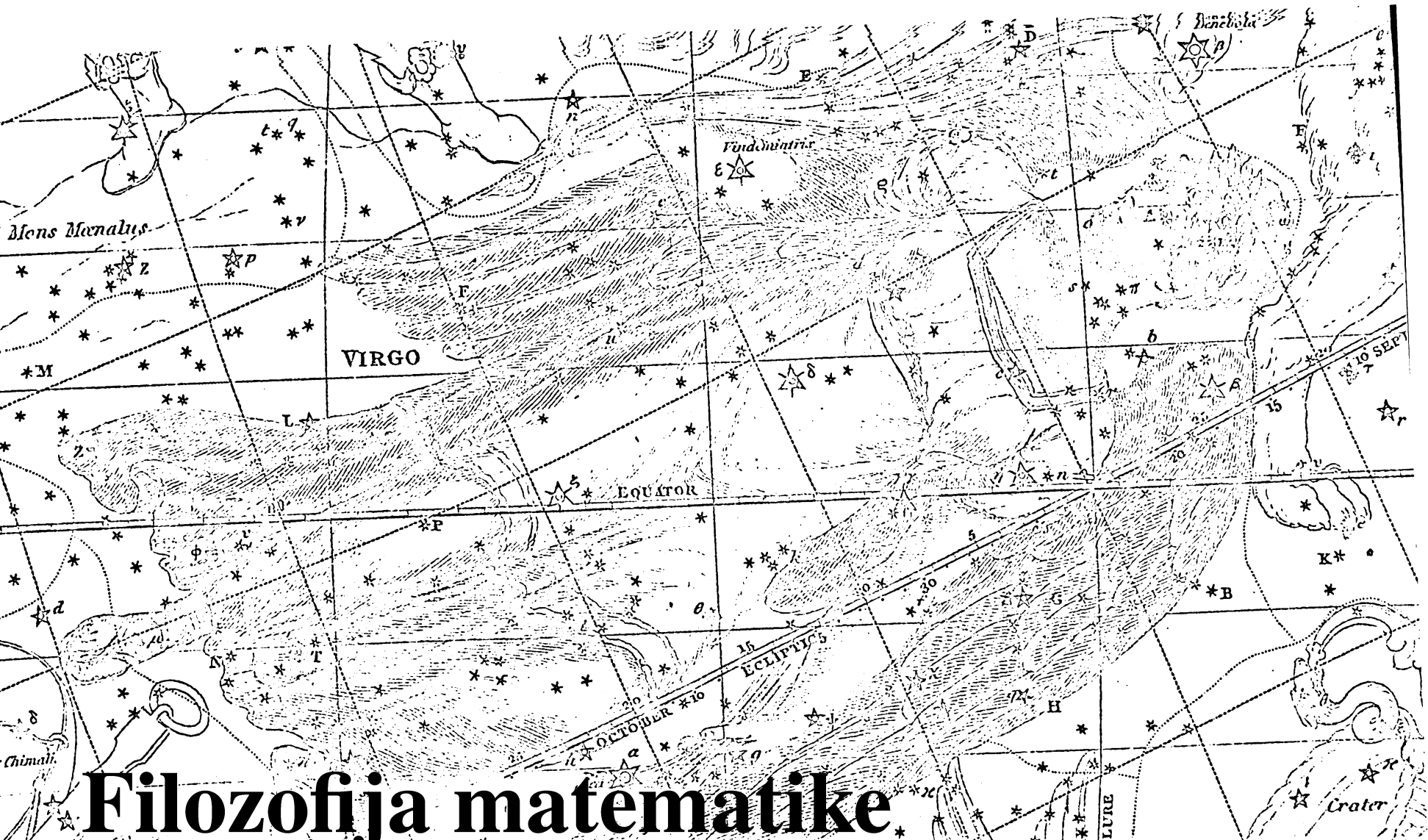
Publishers.

Sovre, A. (1946). *Predsokratiki.* Ljubljana: Slovenska matica.

Ule, A. (1982). *Osnovna filozofska vprašanja sodobne logike*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Vorländer, K. (1977). *Zgodovina filozofije I*, Ljubljana: Slovenska matica.

http://web.mit.edu/newsoffice/1992/chomsky-0401.html
http://www.iwm.at/publ-ivc/jc-15–02.pdf



Filozofija matematike

Paul Benacerraf
Prevedla Iris Merkač

MATEMATIČNA RESNICA*

Čeprav je ta simpozij naslovljen kot »Matematična resnica« bom razpravljal tudi o vprašanjih, ki so nekoliko širša, vendar kljub temu vsebujejo pojem matematične resnice v svojem bistvu in ki so sama odvisna od tega, kako je pravzaprav razložena resnica v matematiki. Najpomembnejše med njimi je matematično vedenje. Moja trditev je, da sta dve povsem različni vrsti skrbi ločeno motivirali razlage narave matematične resnice: (1) skrb za homogeno semantično teorijo, v kateri je semantika za matematične propozicije/stavke vzporedna s semantiko za ostali del jezika,[1] in (2) skrb za to, da bi se razlaga matematične resnice ujela z dovolj razumno epistemologijo. Moja splošna teza bo, da lahko skoraj vse razlage pojma matematične resnice lahko istovetimo s tem, da služijo enemu ali drugemu od teh gospodarjev *na račun drugega.* Ker, dalje, verjamem, da je treba obe skrbi zadovoljiti s primerno katerokoli razlago, sem globoko nezadovoljen z vsakim paketom semantike in epistemologije, ki se dela, da razlaga resnico in vedenje tako znotraj kot zunaj matematike. Kajti, kot bom predlagal, razlage resnice, ki obravnavajo matematičen in ne-matematičen diskurz na ustrezno podobne načine, to počnejo tako, da puščajo nerazumljivo, kako lahko imamo kakršnokoli matematično vedenje; medtem ko tiste, ki pripisujejo matematičnim propozicijam vrste resničnostnih pogojev, za katere jasno vemo, da so izpolnjeni, to počnejo za ceno neuspeha povezati te pogoje s kakršnokoli analizo stavkov, ki kažejo, kako so dodeljeni pogoji ravno pogoji za njihove *resnice.* Kaj to pomeni, moram naposled nadrobno opredeliti, če hočem dokazati svoje trditve, in ne morem upati, da bi to storil znotraj tega omejenega konteksta. Kljub temu bom poskusil narediti dovolj jasno, da bi vam dopustil presoditi, ali je ali ni v tej trditvi karkoli obetajočega.

Domnevam, da je očitno, da mora vsaka filozofsko zadovoljiva razlaga resnice, reference, pomena in vedenja zajeti vse te, in mora biti primerna za vse

* Ta spis je bil predstavljen na simpoziju o Matematični resnici, ki sta ga skupaj podprla American Philosophical Association, Eastern Division in the Association for Symbolic Logic, 27. decembra 1973. Komentatorja sta bila Oswaldo Chateaubriand in Saul Kripke; njuni komentarji v tem trenutku niso na voljo. Različni segmenti zgodnje različice tega spisa (1967) so bili brani na Berkeleyu, Harvardu, čikaškemu krogu, Johns Hopkinsu, New York University, Princetonu in Yaleu. Zahvaljujem se za pomoč, ki sem jo prejel ob teh priložnostih kot tudi za številne komentarje moji kolegov na Princetonu, tako študentom kot učnemu osebju. Še posebej sem hvaležen Dicku Grandyju, Hartryju Fieldu, Adamu Mortonu in Marku Steinerju. Da se ti niso končali v znatnejših izboljšavah tega prispevka, je posledica zgolj moje trme. S to različico poskušam povzeti bistvo daljšega spisa, medtem ko spotoma delam manjše izboljšave. Prvotna različica je bila napisana v letih 1967 in 1968 z velikodušno podporo John Simon Guggenheim Foundation in Princeton University. To s hvaležnostjo priznam. [1] Tu se vdajam fikciji, da *imamo* semantiko za »ostali jezik«, ali, natančneje, da zagovorniki stališč, ki jemljejo svoje spodbude iz te skrbi, pogosto mislijo o samih sebi, kot da imajo tako semantiko vsaj za filozofsko pomembne segmente jezika.

[1] Tu se vdajam fikciji, da imamo semantiko za »ostali jezik«, ali, natančneje, da zagovorniki stališč, ki jemljejo svoje spodbude iz te skrbi, pogosto mislijo o samih sebi, kot da imajo tako semantiko vsaj za filozofsko pomembne segmente jezika.

propozicije, na katere se ti pojmi nanašajo.[2] Razlaga vedenja, za katero *se zdi*, da deluje za nekatere empirične propozicije o srednje velikih fizičnih objektih, toda ki ne zmore razložiti bolj teoretičnega vedenja, je nezadostna – ne le zato, ker je nepopolna, ampak zato, ker je lahko tudi napačna, tudi kot razlaga za stvari, za katere se zdi, da jih povsem ustrezno pokriva. Misliti drugače naj bi med drugim pomenilo prezreti medsebojno odvisnost našega vedenja na različnih področjih. In podobno velja za razlago resnice in reference. Teorija resnice za jezik, ki ga govorimo, v njem argumentiramo, teoretiziramo, matematiziramo itn., bi morala iz istega razloga preskrbeti podobne resničnostne pogoje za podobne stavke. Resničnostni pogoji, pripisani stavkoma, ki vsebujeta kvantifikatorja, bi morali na ustrezno podobne načine zrcaliti prispevek teh kvantifikatorjev. Vsak odmik od tako homogene teorije bi moral biti močno motiviran, da bi bil vreden razmisleka. Tak odmik, na primer, bi se lahko pokazal v teoriji, ki bi dala razlago o prispevku kvantifikatorjev v matematičnem sklepanju, ki naj bi bila drugačna od običajnega vsakodnevnega sklepanja o svinčnikih, slonih in podpredsednikih. David Hilbert je trdovratno vztrajal na taki razlagi v »On the Infinite«[3], o kateri na kratko razpravljam v nadaljevanju. Kasneje bom poskusil povedati več o tem, kakšnim pogojem bi jaz pričakoval, da bi morala zadostiti zadovoljiva splošna teorija resnice za naš jezik; prav tako pa bom poskusil povedati več o tem, kako bi se taka razlaga ujemala s tem, kar jemljem za razumno razlago vedenja. Zadostuje če tu povem, da četudi bo pogosto primerno predstaviti mojo razpravo v okviru teorij matematične resnice, bomo vedno morali imeti v mislih, da je tisto, za kar gre, ravno naše celotno filozofsko stališče. Trdil bom, da je kot *celotno stališče* nezadovoljivo – ne toliko zato, ker nam manjka dozdevna zadovoljiva razlaga matematične resnice ali zato, ker nam manjka dozdevno zadovoljiva razlaga matematičnega vedenja ampak zato, ker nam manjka vsakršna razlaga, ki zadovoljivo združuje oboje skupaj. Upam, da je konec koncev mogoče izdelati tako razlago; upam pa tudi, da nam bo ta spis pomagal to doseči, tako da bo izostril nekatere ovire, ki mu stojijo na poti.

I. Dve vrsti razlag

Razmislite o naslednjih dveh stavkih:

(1) Obstajajo vsaj tri velika mesta, starejša od New Yorka.

(2) Obstajajo vsaj tri popolna števila, večja od 17.

[2] V tem spisu dejansko nimam ničesar povedati o pomenu. Verjamem, da je ta pojem na zelo zasluženem slabem glasu, ampak ga jaz ne zavračam zaradi vsega tega. Nedavno delo, najbolj opazno je Kripkejevo, predlaga, da tisto, kar je dolgo časa veljalo za pomen – namreč fregejevski »smisel« – ima manj opravka z resnico, kot so Frege ali njegovi neposredni nasledniki mislili, da ima. Referenca je tisto, kar je verjetno najbolj tesno povezano z resnico, in bom iz *tega* razloga svojo pozornost omejil na referenco. Če je dovoljeno, da se sprememba reference zgodi brez ustrezne spremembe v pomenu, in da je resnica stvar reference, potem govor o pomenu v veliki meri ne sodi v snop problemov, ki nas skrbijo v tem spisu. Ti komentarji niso mišljeni kot argumenti, ampak le kot razlaga.

[3] Prevedeno in ponatisnjeno v Paul Benacerraf in Hilary Putnam, ur., *Philosophy of mathematics*, (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1964).

Ali imata ta stavka isto logično-slovnično obliko? Natančneje, ali sta oba oblike

(3) Obstajajo vsaj trije FG-ji, ki stojijo v razmerju *R* do *a*,

kjer je »Obstajajo vsaj trije« številčni kvantifikator, ki ga lahko odstranimo na običajen način v korist eksistencialnega kvantifikatorja, spremenljivk in identitete; *»F«* in *»G«* nadomestimo z enomestnima predikatoma, *»R«* z dvomestnim predikatom in *»a«* z imenom elementa univerzuma govora o kvantifikatorjih? Kaj sta resničnostna pogoja za (1) in (2)? Ali sta ustrezno vzporedna? Dovolite, d prezremo nejasnosti izrazov »veliko« in »starejše od« in enako posebnosti atributivnih-pridevniških konstrukcij v angleškem jeziku, ki razumeta veliko mesto kot nekaj, kar je obenem veliko in mesto, ampak bolj (čeprav ne natančno) k nekaj, kar je veliko *za* mesto. Ko smo enkrat dali stran te zapletenosti, se zdi jasno, da (3) natančno zrcali obliko od (1) in da bo tako (1) resničen, če in samo če se stvar, imenovana z izrazom, ki je nadomestil *»a«* (»New York«), nahaja v razmerju, označenem z izrazom, ki nadomesti *»R«* (»[1] je starejše od [2]«) z vsaj tremi elementi (v domeni govora o kvantifikatorjih), ki zadoščajo predikatoma, ki nadomestita *»F«* in *»G«* (»veliko« in »mesto«, v tem zaporedju). To je, sodim, tisto, kar bi nam povedala ustrezna definicija resnice. In mislim, da je pravilno. Torej, če je (1) resničen, potem je zato, ker določena mesta stojijo v določenih relacijah druga z drugim, itn.

Toda, kaj pa (2)? Ali naj uporabljamo (3) na enak način kot matrico za črkovanje pogojev *njegove* resnice? To zveni kot neumno vprašanje, na katero očitno odgovorimo s »seveda«. Kljub temu pa je zgodovina tega predmeta (filozofije matematike) videla veliko drugih odgovorov. Nekateri (vključno z enim od mojih preteklih in sedanjih sebstev[4]), ki se niso voljni soočiti s posledicami kombiniranja tega, kar sem naslovil kot »standardno« semantično razlago, s platonističnim stališčem o naravi števil, so se izogibali predpostavki, da so števniki imena in torej, po implikaciji, da ima (2) obliko (3). David Hilbert je (nav. delo) izbral drugačen, ampak prav tako različen pristop, ko je poskusil doseči zadovoljivo razlago uporabe pojma neskončnosti v matematiki. Po enem razumevanju lahko Hilberta obravnavamo, kot da bi izločil razred izjav in metod »intuitivne« (nazorne) matematike kot tistih, ki ne zahtevajo nadaljnjega upravičenja. Predpostavimo, da so vse te »končno preverljive« v nekem smislu, ki ni natančno določen. Na izjave aritmetike, ki nimajo te lastnosti – po navadi nekatere izjave, ki vsebujejo kvantifikatorje – Hilbert gleda kot na uporabna sredstva za prehod od »dejanskih« ali »končno preverljivih« izjav k »dejanskim« izjavam, tako kot instrumentalist razume teorije v naravoslovju kot način prehoda od enih opazovalnih stavkov k drugim opazovalnim stavkom. Te matematično »teoretske« izjave je Hilbert imenoval »idealni elementi«, njihovo uvajanje primerja z uvajanjem točk »v neskončnosti« v projektivni geometriji: uvedene so bile zgolj kot sredstvo, ki dela teorijo tistih stvari, ki nas resnično zanimajo, bolj

[4] Glej moj spis »What Numbers Could Not Be«, *Philosophical Review*, LXXIV, 1 (januar 1965): 47–73.

enostavno in elegantno. Če njihova vpeljava ne vodi do protislovja in če imajo te druge rabe, potem je upravičena: od tod iskanje dokaza konsistentnosti za popolni sistem aritmetike prvega reda.

Če je to razumna, četudi shematska razlaga Hilbertovega stališča, kaže, da ni jemal vseh kvantificiranih izjav kot medsebojno semantično enakovrednih. Zelo težko bi bilo dati semantiko za aritmetiko, kot jo je videl Hilbert. Toda težko ali ne, ta zagotovo ne bo obravnavala kvantifikatorja v (2) na enak način kot kvantifikatorja v (1). Hilbertovo stališče, kot je orisano, ravno predstavlja odkrito zanikanje, da je (3) model, po katerem je zgrajen (2).

Pri drugih takih razlagah so resničnostni pogoji za aritmetične stavke podani kot njihova formalna izpeljivost iz specificiranih množic aksiomov. Ko so se povezala z željo po pripisovanju resničnostne vrednosti vsakemu zaprtemu stavku aritmetike, so ta stališča zaminirali teoremi nepopolnosti. Lahko so bila obnovljena vsaj do notranje konsistence bodisi s pomočjo liberalizacije tega, kar se šteje za izpeljivost (na primer, z vključitvijo uporabe «-pravila v dopustnih izpeljavah), bodisi z opustitvijo želje po popolnosti. Zaradi pomanjkanja boljšega izraza in zato, ker se ti pogledi domala vselej osredotočajo na sintaktične (kombinatorne) značilnosti stavkov, bom taka stališča imenoval »kombinatorna« stališča določil matematične resnice. Vodilna ideja kombinatornih stališč je pripisovanje resničnostnih vrednosti aritmetičnim stavkom na podlagi nekaterih (običajno dokaznoteoretskih) sintaktičnih dejstev o njih. Pogosto je resnica definirana kot (formalna) izpeljivost iz nekaterih aksiomov. (Pogosto je izrečena zmernejša trditev – trditev resnice-v-S-u, kjer je *S* posamezni sistem, za katerega gre). V vsakem primeru, resnica v takih primerih očitno ni razložena v okviru reference, denotacije ali zadovoljitve. Ta predikat »resnice« je opredeljen sintaktično.

Podobno, nekatera stališča o resnici v aritmetiki, na podlagi katerih se je trdilo, da so Peanovi aksiomi »analitični« glede na pojem števila, so v mojem smislu tudi

»kombinatorna«. In take so tudi konvencionalistične razlage, saj je tisto, kar jih označuje kot konvencionalistične, kontrast med njimi in »realistično« razlago, ki analizira (2) tako, da ga prilagodi (1) preko (3).

Nazadnje, naredimo eno dodatno razlikovanje; neko stališče ni avtomatsko »kombinatorno«, če interpretira matematične propozicije, kot da so o kombinatornih zadevah, bodisi samo-referenčno bodisi drugače. Namreč, tako stališče lahko analizira matematične propozicije na »standardni« način v okviru imen in kvantifikatorjev, ki jih lahko vsebujejo, in v okviru lastnosti, ki jih pripisujejo objektom znotraj njihovih področij govora – kar pomeni, da je tukaj osnovni koncept *resnice* v bistvu Tarskijev. Razlika je v tem, da se njeni zagovorniki, četudi realisti pri svoji analizi matematičnega jezika, ločijo od platonistov pri razumevanju matematičnega univerzuma kot sestavljenega

izključno iz matematično nekonvencionalnih objektov: matematika je za njih omejena na metamatematiko in ta na sintakso.

Svojo ugotovitev o relativnih vrednostih teh različnih pristopov k resnici takih stavkov, kot je (2), bom odložil na kasnejše razdelke. Na tem mestu želim zgolj uvesti razliko med, na eni strani, tistimi stališči, ki pripisujejo očitno sintakso (in očitno semantiko) matematičnim izjavam, in, na drugi strani, onimi, ki ne upoštevajo očitne sintakse in semantike in poskušajo določiti resničnostne pogoje (ali podrobno določiti in razložiti obstoječo razdelitev resničnostnih vrednosti) na podlagi tega, kar so očitno nesemantične sintaktične obravnave. Na koncu bom trdil, da ima vsaka vrsta razlage svoje prednosti in pomanjkljivosti: vsaka se obrača k pomembni sestavini koherentne celovite filozofske razlage resnice in vedenja.

Ampak, kaj sta ti sestavini in kako sta med seboj povezani?

II. Dva pogoja

A. Prva sestavina takega celovitega stališča se bolj neposredno ukvarja s pojmom resnice. Za pričujoče namene jo lahko izrečemo kot zahtevo, da obstaja celovita teorija resnice, v okviru katere je lahko potrjeno, da je razlaga matematične resnice res razlaga matematične *resnice*. Razlaga naj bi implicirala resničnostne pogoje matematičnih propozicij, ki so očitno pogoji njihove resnice (in niso *samo*, recimo, pogoji njihovi teoremskosti v nekem formalnem sistemu). To ne pomeni *zanikanja*, da je lahko biti teorem nekega sistema resničnostni pogoj dane propozicije ali razreda propozicij. To prej pomeni zahtevo, da vsaka teorija, ki predlaga teoremskost kot pogoj resnice, tudi *razloži povezavo med resnico in teoremskostjo*.

Drug način postavljanja te prve zahteve zahteva, da je vsaka teorija o matematični resnici v soglasju s splošno teorijo resnice – teorijo teorij resnice, če želite –, ki potrjuje, da je lastnost stavkov, ki jih ta razlaga imenuje »resnica«, res resnica. To, se mi zdi, je mogoče storiti zgolj na osnovi neke splošne teorije vsaj za jezik kot celoto (domnevam, da paradokse obidemo na nek primeren način). Morda uporabnost te zahteve v prikazanem primeru velja le kot prošnja, da bi na semantični aparat matematike gledali kot na del tega naravnega jezika, v katerem je to storjeno, in da torej katerokoli *semantična* razlaga, ki smo jo nagnjeni dati za imena ali, bolj splošno, za singularne izraze, predikate in kvantifikatorje v maternem jeziku, vključuje tiste dele maternega jezika, ki jih označujemo kot matematinščino.

Predlagam da, če želimo izpolniti to zahtevo, ne smemo biti zadovoljni z nobeno razlago, ki ji spodleti obravnavati (1) in (2) na vzporeden način, po vzoru (3). Lahko morda obstajajo *razlike*, vendar pričakujem, da se te pojavljajo na ravni analize reference singularnih izrazov in predikatov. Verjamem, da imamo zgolj

eno tako razlago, namreč Tarskijevo, in da je njena bistvena značilnost definirati resnico v okviru reference (ali zadovoljitve) na podlagi posebne vrste sintaktičnosemantične analize jezika in torej, da mora biti vsaka domnevna analiza matematične resnice ravno analiza pojma, ki je pojem resnice vsaj v Tarskijevem smislu. Bolj primerno in izčrpno, verjamem, da ta zahteva ni v skladu z nobeno razlago, ki sem jih imenoval »kombinatorne«. Po drugi strani pa razlaga, ki priliči naš stavek (2) stavkoma (1) in (3), očitno izpolnjuje ta pogoj, tako kot to počnejo njene številne različice.

B. Moj drugi pogoj za celovito stališče predpostavlja, da imamo matematično vedenje in da tako vedenje ni nič manj vedenje zato, ker je matematično. Ker je naše spoznanje o resnicah ali pa ga je mogoče tako razumeti, mora biti razlaga matematične resnice, da bi bila sprejemljiva, skladna z možnostjo, da imamo matematično vedenje: pogoji resnice matematičnih propozicij nam ne morejo onemogočiti vedenja, da so zadovoljeni. To ne pomeni trditi, da ne more biti nespoznatnih resnic – pomeni le, ne morejo biti vse resnice nespoznatne, saj nekatere poznamo. Minimalna zahteva potem je, da mora biti zadovoljiva razlaga matematične resnice v skladu z možnostjo, da so nekatere take resnice spoznatne. Povedano bolj zahtevno, pojem matematične resnice, kot je razložen, mora ustrezati celoviti razlagi vedenja na tak način, da je razumljivo, kako imamo matematično vedenje, ki ga imamo. Sprejemljiva semantika za matematiko mora ustrezati sprejemljivi epistemologiji. Na primer, če vem, da je Cleveland med New Yorkom in Chicagom, je to zato, ker obstaja neka relacija med resničnostnimi pogoji za to izjavo in mojim trenutnim »subjektivnim« stanjem verjetja (kakršnekoli naj bi bile naše razlage resnice in vedenja, se morajo medsebojno povezati na ta način). Podobno mora na področju matematike biti možno povezati to, kaj za *p* pomeni, da je resničen, z mojim verjetjem, da *p*. Čeprav je to zelo megleno, mislim, da lahko vidimo, kako si drugi pogoj prizadeva izključiti razlage, ki izpolnjujejo prvega, in dopušča veliko tistih, ki ga ne izpolnjujejo. Kajti značilna »standardna« razlaga (vsaj v primeru teorije števil ali teorije množic) bo naslikala resničnostne pogoje v okviru pogojev za objekte, katerih narava, kot je običajno pojmovana, jih postavlja onstran dosega bolje razumljenih sredstev človeškega spoznanja (na primer, čutnih zaznav in podobno). »Kombinatorne« razlage, po drugi strani, običajno izhajajo iz občutljivosti za natančno to dejstvo in so zato skoraj vedno motivirane z epistemološkimi skrbmi. Njihova vrlina leži v zagotavljanju razlage matematičnih propozicij, ki temeljijo na postopkih, ki jim sledimo pri upravičevanju resničnih trditev v matematiki: namreč dokazu. Ni presenetljivo, da če *sprejmemo* take razlage matematične resnice, bo obstajalo zelo malo skrivnosti o tem, kako lahko pridobimo matematično vedenje. Potrebujemo zgolj razlago za našo zmožnost izdelave in pregleda formalnih dokazov.[5] Stiskanje

[5] Primerna izvedba je seveda velikanska naloga. Kljub temu bom pustil ob strani razlago bremena, ki ga nosi semantika sistema in naše razumevanje te semantike; namesto tega se osredotočamo na našo zmožnost določanja tega, da imajo določeni formalni objekti določene sintaktično definirane lastnosti.

balona na tej točki kajpak pomeni, da se očitno izboči na strani resnice: čim bolj natančno smo privezali pojem dokaza, čim bolj tesno smo povezali definicijo dokaza s kombinatornimi (prej kot semantičnimi) potezami, težje ga je povezati z resnico tistega, kaj je bilo tako »dokazano« – ali se vsaj tako zdi.

To sta potem ti dve zahtevi. Vsaka zase sta videti dovolj neškodljivi. V nadaljevanju bom obe še naprej zagovarjal in bom dal vsebino argumentu, v skladu s katerim se zdi, da skupaj izključujeta skoraj vsako razlago matematične resnice, ki je bila do zdaj predlagana. Po vrsti bom preučil dva osnovna pristopa k matematični resnici, ki sem ju omenil zgoraj, pretehtal njune sorazmerne prednosti v luči dveh temeljnih načel, ki jih predlagam. Upam, da bosta načeli sami – ko delam tako – prejeli nekaj razsvetlitve in podpore.

III. Standardno stališče

»Platonistično« razlago, ki analizira (2), kot da ima obliko (3), imenujem »standardno stališče«. Njegove vrline so številne in vredno jih je podrobno našteti, preden preidemo k premisleku njegovih hib.

Kot sem že pokazal, ta razlaga priliči logično obliko matematičnih propozicij obliki navidezno podobnih empiričnih propozicij: empirične in matematične propozicije podobno vsebujejo predikate, singularne izraze, kvantifikatorje itn.

Toda kaj narediti s stavki, ki niso sestavljeni (ali ki jih ni mogoče pravilno analizirati, kot da so sestavljeni) iz imen, predikatov in kvantifikatorjev? Bolj neposredno k bistvu, kaj narediti s stavki, ki ne spadajo v vrsto jezika, za katerega nam je Tarski pokazal, kako definirati resnico? Rekel bi, da za take jezike (če obstajajo) potrebujemo razlago resnice tiste vrste, ki jo je Tarski ponudil za »referenčne« jezike. Domnevam, da so resničnostni pogoji za jezik (npr. angleščino), za katerega se zdi, da pripada matematski, izdelani v skladu s smernicami, ki jih je artikuliral Tarski. Torej, do neke mere je vprašanje, ki je zastavljeno v prejšnjem razdelku – Kako razložiti resničnostne pogoje za (2)? mogoče interpretirati kot vprašanje, ali naj tisti fragment angleškega jezika, v katerem opravljamo matematiko, sprejema isto vrsto analize, za katero predpostavljamo, da je primerna za večino ostalega angleškega jezika. Če je tako, potem pomisleki, ki jih bom skiciral v naslednjem razdelku in zadevajo vprašanje, kako umestiti matematično vedenje v celotno epistemologijo, imajo očitno veljavo – čeprav jih morda lahko pokopljemo z ustrezno spremembo teorije. Če, po drugi strani, matematskega ne smemo analizirati v referenčnem stilu, potem očitno ne potrebujemo zgolj razlage resnice (tj., semantike) za to novo vrsto jezika, ampak tudi novo *teorijo o teorijah resnice*, ki poveže resnico referenčnih (kvantifikacijskih) jezikov z resnico za te nove (novo analizirane) jezike. Če bi imeli tako razlago, bi še vedno obstajala naloga razlage matematičnega vedenja, vendar bi bila domnevno lažja, saj bi v večini primerov novo semantično sliko matematskega spodbudili epistemološki premisleki. Tej

alternativi v tem spisu kajpada ne bom posvetil resne pozornosti, ker ne mislim, da jo je kdorkoli kadarkoli dejansko izbral. Za izbiro te je treba premisliti *in zavrniti* »standardno« interpretacijo matematičnega jezika, kljub njegovi površinski in prvotni verodostojnosti, in potem določiti alternativno semantiko kot nadomestek.[6] »Kombinatorni« teoretiki, o katerih razpravljam ali se na njih sklicujem, so po navadi želeli imeti svojo pogačo in jo tudi pojesti: niso se zavedali, da resničnostni pogoji, ki jih njihova razlaga ponuja za matematični jezik, niso bili povezani z referenčno semantiko, za katero domnevajo, da je *tudi* primerna za ta jezik. Morda je najbližja možna izjema Hilbert pri stališču, ki sem ga na kratko skiciral v uvodnih straneh tega spisa. Vendar, če bi temu sledili v nadaljevanju, potem bi nas to privedlo predaleč. Vrnimo se torej k naši hvali »standardnega stališča«.

Ena od njegovih glavnih prednosti je, da bodo imele definicije resnice za posamezne tako razumljene matematične teorije enake rekurzivne stavke kot te, ki smo jih uporabili za njihove manj vzvišene empirične rojakinje. Ali povedano drugače, vse so lahko štete kot deli istega jezika, za katerega ponujamo eno samo razlago za kvantifikatorje ne glede na to, katero pod-disciplino obravnavamo. Matematične in empirične discipline se ne bodo razlikovala glede na logično slovnico. Poudaril sem že, kako pomembna je ta prednost: pomeni, da nam bo logičnoslovnična teorija, ki jo uporabljamo v slabo poznanih in bolj prožnih domenah, rabila tudi tukaj. Delamo lahko z eno, enolično razlago in ne rabimo izmisliti si še eno za matematiko. To naj bi bilo res za skoraj vse slovnične teorije, povezane s semantiko, ki je primerna za razlago resnice. Moj predsodek glede tistega, kar imenujem »Tarskijevska teorija«, izhaja preprosto iz dejstva, da nam je Tarski dal edino življenja zmožno sistematično splošno razlago, ki jo imamo o resnici. Torej, ena posledica varčnosti, ki spremlja standardno stališče, je, da so logične relacije predmet enolične obravnave: ne spreminjajo se s spremembo našega predmeta obravnave. Dejansko pomagajo definirati pojem »predmeta«. Uporabljamo lahko ista pravila sklepanja in njihovo uporabo pojasnjujemo z isto teorijo, ki nas oskrbuje z našo običajno razlago sklepanja in se tako izognemo dvojnim merilom. Če zavrnemo standardno stališče, potem bo matematično sklepanje potrebovalo novo in posebno razlago. Kot stojijo stvari, so standardne uporabe kvantifikatorja v sklepanju upravičene z neke vrste dokazom zdravosti. Formalizacija teorij v logiki prvega reda zahteva za *svoje* upravičenje zagotovilo (ki ga nudi teorem popolnosti), da bodo vse logične posledice postulatov sledile kot teoremi. Standardna razlaga daje ta jamstva. Zdi se, da očitni odgovori delujejo. Če želite zavrniti standardno stališče, je treba zavreči te odgovore. In boste morali najti nove.

Toliko o jasnih prednostih te razlage. Kaj pa so njene hibe?

Kot sem predlagal zgoraj, je glavna napaka standardne razlage, da se zdi, da krši

[6] Včasih mislim, da je to ena od stvari, ki jo želi Hilary Putnam narediti v njegovem spodbujajočem članku »Mathematics without Foundations«, v tej reviji, LXIV, 1 (19. januar 1967): 5–22.

zahtevo, da je naša razlaga matematične resnice dovzetna za vključevanje v našo celotno razlago vedenja. Precej očitno, če bi hoteli sestaviti prepričljiv primer v ta namen, bi morali skicirati epistemologijo, za katero menim, da je vsaj približno pravilna in na osnovi katere bi se za matematične resnice, standardno razumljene, zdelo, kot da ne tvorijo vedenja. To bi zahtevalo daljši obvoz skozi splošne probleme epistemologije. To bom pustil za drugič in se zadovoljil s predstavljanjem kratkega povzetka o glavnih značilnostih tega stališča, ki najbolj neposredno zadevajo naš problem.

IV. Vedenje

Podpiram vzročno razlago vedenja, po kateri to, da bi *X* vedel, da je *S* resnično, zahteva neko vzročno relacijo med X-om in referenti imen, predikatov in kvantifikatorjev S-ja. Poleg tega verjamem v vzročno teorijo *reference*, s čimer naredim povezavo z mojim zavedajočim govorjenjem, da S, *dvojno* vzročno. Upam, da bo to, kar sledi, razpršilo nekaj megle, ki obdaja to formulacijo.

Da bi Hermione vedela, da je črni predmet, ki ga drži, gomoljika, mora biti (ali se vsaj od nje zahteva), da je v nekem (morda psihološkem) stanju.[7] Zahteva tudi sodelovanje s preostalim svetom, vsaj v obsegu dopuščanja, da je predmet, ki ga Hermione drži, gomoljika. Nadalje – in to je del, ki bi ga poudaril – v normalnem primeru mora to, da je črni predmet, ki ga Hermione drži, gomoljika, na ustrezen način nastopiti v vzročni razlagi njenega verjetja, da je črni predmet, ki ga drži, gomoljika. Toda, kaj je »ustrezen način«? Tega ne bom poskusil povedati.

Številni avtorji so objavili stališča, za katera se zdi, da kažejo v to smer,[8] in zdi se, kljub razlikam med njimi, da obstaja jedrna intuicija, ki jim je skupna in za katero mislim, da je pravilna, čeprav jo je zelo težko natančno določiti.

Da mora biti neko tako stališče pravilno in da to utemeljuje naše pojmovanje vedenja, vidimo iz tega, kar bi povedali v naslednjih okoliščinah. Trdi se, da *X* ve, da *p*. Mi pač menimo, da *X* ni mogel vedeti, da *p*. Katere razloge lahko ponudimo v podporo našemu stališču? Če smo zagotovili, da ima *X* normalne zmožnosti sklepanja, da je *p* res resnična itn., potem smo pogosto vrnjeni nazaj k dokazovanju, da *X* ni mogel priti v last ustreznih dokazov ali razlogov: ta *X*-ov štiridimenzionalni prostorskočasovni črv ni v nujnem (vzročnem) stiku z osnovami resnice propozicije, da bi X imel ustrezne dokaze v podporo svojemu sklepanju (če je bilo to sklepanje ustrezno). Propozicija *p* postavlja omejitve za

[7] Če je mogoče, potem bi se rad izognil zavzemanju vsakršnega stališča glede snopa vprašanj v filozofiji duha ali psihologiji, ki zadeva naravo psiholoških stanj. Vsako stališče, po katerem se lahko Hermione nauči, da je mačka na preprogi tako, da gleda pravo mačko na pravi preprogi, bo delovalo za moje cilje. Če gledanje mačke na preprogi postavlja Hermione v neko stanje in si želiš to stanje imenovati fizično ali psihološko ali celo fiziološko stanje, potem ne bom ugovarjal vse dotlej, dokler se razume, da je tako stanje, če je to njeno stanje vedenja, na ustrezen način vzročno povezano s tem, da je bila mačka na preprogi, ko je gledala tja. Če takšnega stanja ni, potem tem slabše za moje stališče.

[8] Naj navedem samo nekatere: Gilbert H. Harman, *Thought* (Princeton, N. J.: University Press, 1973); Alvin I. Goldman, »A Casual Theory of Knowing«, v tej reviji, LXIV, 12 (22. junij, 1967): 357–372; Brian Skyrms, »The Explication of 'X knows that p'«, prav tam, 373–389.

to, kakšen bi svet lahko bil. Naše vedenje o svetu, skupaj z našim razumevanjem omejitev, ki so bile postavljene s p-jem, glede na resničnostne pogoje p-ja, nam bo pogosto povedalo, da si dani posameznik ni mogel prilastiti zadostnega dokaza, da bi prišel do vedenja, da *p,* tako pa bi zanikali njegovo zahtevo do vedenja.

Kot razlaga o našem vedenju glede srednje velikih objektov gre to za zdaj v pravo smer. To bo, vzročno, vključevalo neko neposredno referenco na znana dejstva, in, preko tega, referenco na te objekte same. Poleg tega takšno vedenje (o hišah, drevesih, gomoljikah, psih in škatlah za kruh) predstavlja jasen in najlažji primer za obravnavo.

Druge primere vedenja je mogoče razložiti kot utemeljene na sklepanjih, ki temeljijo na primerih, kot so ti, čeprav morajo očitno obstajati medsebojne odvisnosti. To vključuje naše vedenje o splošnih zakonih in teorijah in preko teh naše vedenje o prihodnosti in o veliko preteklosti. Ta razlaga strogo sledi smerem, ki so jih predlagali empiriki, vendar z bistveno spremembo, vpeljano z zgoraj omenjenim eksplicitnim vzročnim pogojem – ki pa ga moderne razlage pogosto izpuščajo, predvsem zaradi poskusov, da se prikaže natančna razlika med »odkritjem« in »upravičenjem«.

Skratka, v povezavi z našim drugim vedenjem uporabljamo *p,* da določimo območje možnega ustreznega dokazila. Uporabljamo, kar vemo o X-u (domnevnem poznavalcu), da določimo, ali so tam lahko obstajale ustrezne vrste interakcije, ali je X-ovo sedanje verjetje, da *p,* vzročno povezano na ustrezni način s tem, kar drži, ker je *p* resnična – ali je njegovo dokazilo izpeljano iz območja, ki je določeno s *p.* Če ni, potem *X* ni mogel vedeti, da *p.* Povezava med tem, kar mora biti v primera, če je *p* resnična, in vzrokih Asovega verjetja, se lahko na široko spreminja.

Ampak vedno obstaja *neka* povezava, ta povezava pa povezuje osnove Asovega verjetja z predmetom p-ja.

Možno je vzpostaviti ustrezno vrsto povezave med resničnostnimi pogoji p-ja (kot so podani z ustrezno definicijo resnice za jezik, v katerem je *p* izražena) in osnovami, na katerih je za *p* rečeno, da je znana, vsaj pri propozicijah, ki se jih *moramo naučiti* – ki niso prirojene. Če tega ni, ni vzpostavljene nobene povezave med *temi osnovami* in *verjetjem, da je propozicija resnična.* To, da imamo takšne osnove, se ne prilega razlagi *vedenja, da p.* Povezava med *p* in upravičenjem verjetja v p ne more biti narejena *na teh osnovah.* Ampak za to vedenje, ki ga pravilno štejemo za neko vrsto upravičenega resničnega prepričanja, *mora* potem obstajati ta povezava. (Seveda ne rabi biti *vse* vedenje upravičeno resnično verjetje za to, da bi naš pomislek držal.)

Nikakršno presenečenje ne bo, da je to preambula k opozorilu, da združevanje *tega* stališča o *vedenju* s »standardnim« stališčem o matematični resnici, otežuje

videti, kako je možno matematično vedenje. Če so, na primer, števila tiste vrste bitnosti, za katere jih po navadi štejemo, da so, potem povezave med resničnostnimi pogoji za izjave iz teorije števil in vsakršnimi ustreznimi dogodki, povezanimi z ljudmi, za katere se domneva, da imajo matematično vedenje, ni mogoče vzpostaviti.[9] Nemogoče bo razložiti, kako nekdo pozna kakršnokoli ustrezno propozicijo teorije števil. Ta drugi pogoj za razlago matematične resnice ne bo zadovoljen, ker nimamo nobene razlage o tem, kako vemo, da držijo resničnostni pogoji za matematične propozicije. Očiten odgovor – da so nekatere od teh propozicij resnične, če in samo če so izpeljive iz nekaterih aksiomov v skladu z določenimi pravili – nam tukaj ne bo pomagal. Kajti zagotovo lahko potrdimo, da so *ti* pogoji doseženi. Toda v takem primeru je to, kar nam manjka, povezava med resnico in dokazom, ko je resnica neposredno definirana na standarden način. Skratka, čeprav je lahko resničnostni pogoj določenih propozicij iz teorije števil, da so izpeljive iz določenih aksiomov v skladu z nekaterimi pravili, to, *da* je to resničnostni pogoj, mora tudi izhajati iz razlage *resnice,* če naj pogoj, na katerega se nanašamo, pomaga povezati resnico in vedenje, če matematične resnice spoznamo ravno s pomočjo njihovih dokazov.

Če imamo neko razlago aritmetike iz teorije množic, je mogoče kajpada natanko določiti tako sintakso kot semantiko *aritmetike* tako, da na videz izpolnjuje pogoje, ki smo jih postavili. Ampak očitno je, da ta postopek pelje v regres, ker bomo potem morali zastaviti ista vprašanja o teoriji množic, v okviru katere ležijo ti odgovori.

V. Dva primera

Obstaja veliko razlag matematične resnice in matematičnega vedenja. Teze, ki sem jih zagovarjal, so mišljene, da se nanašajo na vse. Namesto da bi poskušal biti izčrpen, bom teh zadnjih nekaj strani posvetil raziskavi dveh reprezentativnih primerov: enemu »standardnemu« stališču in enemu »kombinatornemu« stališču. Najprej standardna razlaga, kot jo je izrazil eden od njenih najbolj eksplicitnih in lucidnih zagovornikov, Kurt Gödel.

Gödel se popolnoma zaveda, da mora biti po realistovi (tj. standardni) razlagi matematične resnice naša razlaga o tem, kako poznamo osnovne postulate, ustrezno povezana s tem, kako interpretiramo nanašajoči se aparat te teorije. In tako v svoji razpravi o tem, kako lahko rešimo problem kontinuuma, ko je bilo enkrat pokazano, da ni odločljiv s sprejetimi aksiomi, Gödel slika naslednjo podobo:

> »[O]bjekti transfinitne teorije množic … očitno ne sodijo v fizični svet in celo njihova posredna povezava s fizičnim izkustvom je zelo ohlapna …

[9] Za izražanje zdravega skepticizma glede na te in sorodne poudarke glej Marka Steinerja »Platonism and Casual Theory of Knowledge«, v Journal of Philosophy, LXX, 3 (8. februar, 1973): 57–66.

> Ampak, kljub njihovi oddaljenosti od čutnega izkustva, dejansko imamo tudi zaznavanje predmetov teorije množic, kot je razvidno iz dejstva, da se nam aksiomi vsiljujejo kot resnični. Ne vidim nobenega razloga, zakaj bi morali imeti manj zaupanja v to vrsto zaznavanja, tj. v matematično intuicijo kot v čutno zaznavanje, ki nas spodbuja, da zgradimo fizikalne teorije in pričakujemo, da se bodo prihodnje čutne zaznave skladale z njimi in, še več, verjamemo, da ima vprašanje, ki zdaj ni odločljivo, pomen in bo o njem mogoče odločiti v prihodnosti.«[10]

Ta slika se mi zdi obenem spodbujajoča in zaskrbljujoča. Kar me skrbi, je, da je brez razlage tega, *kako* se nam aksiomi »vsiljujejo kot resnični«, analogija s čutnim zaznavanjem in fizikalno znanostjo brez veliko vsebine. To, kar manjka, je *natanko* tisto, kar zahteva moje drugo načelo: razlaga povezave med našimi kognitivnimi zmožnostmi in znanimi objekti. V fizikalni znanosti imamo vsaj začetek take razlage, ta pa je vzročna. Kot vedenje sprejemamo samo tista verjetja, ki jih lahko ustrezno povežemo z našimi kognitivnimi zmožnostmi. Naše pojmovanje vedenja gre, popolnoma primerno, z roko v roki z našim pojmovanjem nas samih kot spoznavalcih. Gotovo, obstaja *površna* analogija. Kajti, kot poudarja Gödel, aksiome »preverjamo« z izpeljavo posledic iz njih na tistih področjih, za katera se nam zdi, da imamo bolj neposredno »zaznavanje« (jasnejše intuicije). Vendar nam nikoli ni povedano, kako poznamo celo te, jasnejše, propozicije. Na primer, »dokazljive« posledice aksiomov o višji neskončnosti so (sicer neodločljive) propozicije iz teorije števil, ki same lahko »preverimo« z računanjem do kateregakoli celega števila. Toda ta zgodba, da bi nam bila kjerkoli v pomoč, nam mora povedati, kako poznamo izjave aritmetičnega računa – *če pomenijo to, kar naj bi pomenile* v *skladu z njihovo standardno razlago. Tega* pa nam niso povedali. Analogija je torej v najboljšem primeru površna.

Toliko o zaskrbljujočih vidikih. Morda bolj pomembno in tisto, kar se mi zdi spodbujajoče, je očitno osnovno soglasje, ki motivira Gödelov poskus potegniti vzporednico med matematiko in empirično znanostjo. Mislim, da Gödel vidi, da mora biti nekaj povedano za premoščanje prepada, ki je ustvarjen z njegovo realistično in platonistično interpretacijo matematičnih propozicij, med bitnostmi, ki so predmet matematike, in človeškim spoznavalcem. Namesto krpanja logične oblike matematičnih propozicij ali narave znanih objektov, Gödel postulira posebno sposobnost, s katero smo »v vzajemnem delovanju« s temi objekti. Zdi se, da se strinjamo glede analize tega temeljnega problema, ampak očitno se ne strinjamo o epistemološkem vprašanju – katere poti so za nas odprte, s pomočjo katerih bomo lahko spoznali stvari.

Če je naša razlaga empiričnega vedenja sprejemljiva, mora to biti delno zato, ker poskuša narediti povezavo razvidno v primeru našega teoretičnega vedenja, kjer

[10] »What Is Cantor's Continuum Problem?«, popravljena različica v Benacerraf in Putnam, nav. delo, str. 271.

ni *prima facie* jasno, kako izpolniti vzročno razlago. Tako, ko pridemo do matematike, odsotnost skladne razlage tega, kako je naša matematična intuicija povezana z resnico matematičnih propozicij, naredi celotno razlago nezadostno.

Da bi vpeljali neko špekulativno zgodovinsko opombo, z nekaj podlage v besedilih, morda ne bo nerazumno predpostaviti, da se je Platon skliceval na pojem *anamneze*, vsaj delno zato, da bi razložil, kako je, glede na naravo idej, kot jih on naslika, za nas sploh mogoče, da jih (s)poznamo.[11]

»Kombinatorno« stališče o matematični resnici ima epistemološke korenine. Začne se s trditvijo, da je, karkoli je lahko matematični »objekt«, naše vedenje pridobljeno iz dokazov. Dokazi so ali so lahko (za nekatere morajo biti) zapisani ali govorjeni; matematiki jih lahko pregledajo in pridejo do soglasja, da *so* dokazi. Matematično vedenje se v veliki meri pridobi in prenaša preko teh dokazov. Skratka, ta vidik matematičnega vedenja – njegova (predvsem jezikovna) sredstva ustvarjanja in prenosa, dajejo svojo zagon razredu stališč, ki sem jih imenoval »kombinatorna«.

Ker opaža vlogo dokazov pri ustvarjanju vedenja, ta vidik išče osnove resnice v samih dokazih. Kombinatorna stališča prejemajo dodatno spodbudo iz spoznanja, da platonist meče plašč skrivnosti preko tega, kako je sploh mogoče pridobiti vedenje. Dodajte to ugotovitev k verjetju, da je matematika otrok nas samih (matematično odkritje je, po teh stališčih, redko odkritje o neodvisni realnosti), in ne bo presenetljivo, da iščemo dejanje spočetja, da bi razložili rojstvo. Veliko razlag matematične resnice sodi pod to rubriko. Morda skoraj vsa. Več sem jih mimogrede omenil in na kratko razpravljal o Hilbertovem stališču v »On the Infinite«. Zadnji primer, ki ga želim preučiti, je primer konvencionalističnih razlag – snopu stališč, da so resnice logike in matematike resnične (ali so lahko narejene za *resnične)* zaradi eksplicitnih konvencij, kjer so konvencije, za katere gre, običajno postulati določene teorije. Še enkrat jim bom verjetno vsem storil krivico, ko bom v isti koš zmetal številna stališča, katerih zagovorniki bi jih gotovo želeli obdržati narazen.

Quine je v svojem klasičnem spisu o tej temi[12] jasno, prepričljivo, in odločno opravil s stališčem, da so resnice *logike* razložene kot stvaritve konvencije – veliko bolje, kot bi jaz lahko upal, da bom to storil tukaj. Pokazal je, da mora zato, ker moramo razložiti neskončno mnogo resnic, biti označevanje zaželenih stavkov kot resnic splošno, ne pa po kosih. Toda splošno označevanje lahko poteka le preko splošnih načel – in, če smo predpostavili, da ne razumemo sploh nobene logike, ne moremo izpeljati posameznih primerov iz splošnih načel: za takšno nalogo bi potrebovali logiko.

Ne glede na morebitno prepričljivost tega, želim dodati še en argument – ne zato,

[11] »Ker je torej duša nesmrtna in se je večkrat rodila ter videla, kar je tukaj in v Hadu in (sploh) vse stvari, ne ostaja nič, o čemer se ni poučila.« (Platon, *Menon*, 81)

[12] W.V. Quine, »Truth by Convention«, ponatis v Benacerraf in Putnam, nav. delo.

ker mislim, da ta mrtev konj rabi nadaljnje šibanje, temveč tako zato, ker je Quineov argument omejen na primer logike, kot zato, ker glavne poante, ki jih želim pokazati, ne izhajajo v zadostni meri iz tega. Dejansko, Quine konvencionalistu dopušča nekatera načela, ki mu jih jaz želim odreči. Ko Quine opira svoj primer proti konvencionalizmu na potrebi po splošnem označevanju neskončno mnogo resnic, priznava, da če bi obstajalo le končno mnogo resnic na razpolago, na katere bi bilo treba računati, bi konvencionalist morda imel možnost dokazati svojo zadevo. On pravi:

> »Če so lahko bili pripisi resničnosti narejeni eden za drugim, a ne za neskončno število v enem času, potem bi zgornja težava izginila; logične resnice … bi bile preprosto zatrjene ena za drugo z ukazom in se problem njihovega povzemanja iz bolj splošnih konvencij sploh ne bi pojavil.« (str. 344)

Če bi torej lahko našli nek način, da bi logični stavki nosili svoje resničnostne vrednosti vpisane na čelu, bi izginili ugovori konvencionalistični razlagi resnice – saj bi imeli določene resničnostne vrednosti za vse stavke, kar je vse, kar je mogoče zahtevati.

Sprašujem se, kajpada, kaj bi takšno razprševanje besede »resnično« doseglo. Zagotovo ne more zadostovati za to, da bi določili pojem resnice, da bi ta pripisala resničnostne vrednosti vsakemu stavku jezika in vsem stavkom skupaj [zdaj predpostavite, da je jezik teorija množic v neki formalizaciji prvega reda] (naj bodo tisti s sodim številom podkev (d) »resnični«).

Kaj bi naredilo tak pripis predikata »resničen« za določitev *pojma resnice?* Preprosto uporaba te trozložne besede? Tarski je predlagal, da je zadovoljitev konvencije R nujni in zadostni pogoj za definiranje resnice za posamezen jezik.[13] Zgolj (rekurzivna) razdelitev resničnostne vrednosti se lahko preoblikuje v teorijo resnice, ki zadovolji konvencijo R. Lahko smo od tega odvisni pod pogojem, da smo se pripravljeni izogniti tistemu, za kar mislimo, da je glavno vprašanje in prezreti pojem prevoda, ki se pojavlja v formulaciji konvencije R. Kar bi se pogrešalo, kot je že težko povedati, je teoretski aparat, ki ga je Tarski uporabil pri zagotavljanju definicij resnice, to je pri analizi resnice v okviru »referenčnih« pojmov imenovanja, predikacije, zadovoljitve in kvantifikacije. Definicija, ki se ne ravna po običajnih rekurzivnih stavkih za običajne slovnične oblike, lahko ni ustrezna, čeprav zadovoljuje konvencijo R. Razlaga se mora

[13] Alfred Tarski, »The Concept of Truth for Formalized Languages«, ponatis v Tarskijevi knjigi *Logic, Semantic, and Metamathematics* (New York: Oxford, 1956). Konvencija T je navedena na str. 187–188, kot sledi:

»KONVENCIJA T. Formalno pravilna definicija simbola 'Rs', oblikovanega v metajeziku, se bo imenovala *ustrezna definicija o resnici*, če ima naslednje posledice:

(α) vse stavke, pridobljene iz izraza '$x \in Rs$, če in samo če p' z nadomeščanjem simbola 'x' s strukturno-opisnim imenom vsake izjave zadevnega jezika in simbola 'p' z izrazom, ki tvori prevod tega stavka v metajezik;

(β) stavek 'za vsak x, če je $x \in Rs$, potem je $x \in S$' (z drugimi besedami '$Rs \subseteq S$').«

ravnati po referenci in zadovoljitvi ter se jo mora dopolnit z razlago same reference. Vendar je obramba te zadnje trditve preveč zapletena zadeva, da bi se je tu lotili.[14]

Quine je v »Truth by Convention« menil, da določitev resničnostne vrednosti v vseh kontekstih, ki vsebujejo neko besedo, zadostuje za določitev njene reference, To bi *lahko* bilo tako, če bi že imeli pojem resnice in bi zasledovali referenco izraza, ki nas zanima, po poti definicije resnice. Vendar se zdi, da je nekaj očitno narobe, ko poskušamo določiti pojem *same* resnice na ta način. Ko počnemo tako, odvržemo samo oporo, ki omogoča, da ta postopek deluje za druge pojme. Resnica in reference hodita z roko v roki. Naš pojem resnice, kolikor ga sploh imame se ravna po posredovanju pojmov, ki jih je Tarski uporabil, da bi definiral pojem resnice za razred jezikov, ki jih je preučeval – bistvo Tarskijevega prispevka gre mnogo dlje kot konvencija R, vendar vključuje tudi shemo za dejansko definicije analiza resnice za jezik, ki ne bi potekala skozi znana sredstva predikacije, kvantifikacije itn., nam ne bi mogla dati zadovoljitve.

Če smo vsaj približno na pravi poti, potem mora biti jasno, zakaj so, po mojem mnenju, »kombinatorna« stališča o naravi matematičnih resnic neuspešna. Izogibajo se temu, kar se mi zdi nujna pot do razlage resnice: skozi predmet propozicij. katerih resnico se definira. Motivirana z epistemološkimi premisleki dohitijo resničnostne pogoje, katerih zadovoljitev ali nezadovoljitev lahko ugotovijo navadni smrtniki; toda cena, ki jo plačajo, je, da niso zmožni povezati teh tako imenovanih »resničnostnih pogojev« z resnico propozicij, katerih so pogoji so.

Tudi če se dopusti, da resnice logike prvega reda ne izvirajo iz konvencij, je mogoče še vedno trditi, da je preostala matematika (teorija množic za logiciste; teorija množic, teorija števil in druge stvari za nelogiciste) sestavljena iz konvencij, ki so formalizirane v logiki prvega reda. Tudi to stališče je predmet ugovora, da tak pojem konvencije ne rabi prinašati s sabo *resnice.*[15] Vsekakor je jasno, da je ne. Kajti celo če se zanemari bolj splošne ugovore, ko je logika enkrat določena, postaja možno, da se tako dogovorjene konvencije izkažejo za protislovne. Zato ni mogoče trditi, da določitev konvencij *jamči* resnico. Toda če ne *jamči* resnice, kaj potem razlikuje tiste primere, v katerih jo prinese, od tistih, v katerih je ne? Neprotislovnost ne more biti odgovor. Navajati jo kot tako pomeni *napačno* razumeti pomen dejstva, da je protislovnost *dokaz,* da resnica ni bila dosežena. Temeljitejši razlog je ponovno, da postulacijska stipulacija ne naredi nobene povezave med propozicijami in njihovo temo – stipulacija ne zagotavlja resnice. V najboljšem primeru omejuje razred definicij (interpretacij) resnice, skladnih s stipulacijami. Ampak to ni dovolj.

[14] Za odličen prikaz podobnega stališča glej Hartry Field, »Tarski's Theory of Truth«, v tej reviji, LXIX, 13 (13. julij, 1972): 347–375.

[15] Identični argumenti bodo veljali za stališče, ki se ga morda ne da razločiti od tega, da postulati tvorijo *implicitne definicije* obstoječih pojmov (nasprotno z dogovorom, kako je treba razumeti nove), če je to ponujeno kot razlaga, kako vemo, da so aksiomi resnični (jezika smo se naučili z učenjem *teh* postulatov).

Za razjasnitev te poante, si poglejmo Russellov pogosto navedeno reklo: »Metoda postuliranja' tega, kaj si želimo, ima veliko prednosti; te so enake kot prednosti kraje pred častnim garanjem.«[16] Po stališču, ki ga predlagam, presojam, da je to zmotno. Kajti s krajo vsaj odideš s plenom, medtem ko so implicitna definicija, konvencionalno postuliranje in njuno sorodstvo nezmožni prinašati resnico. Niso samo moralno, ampak tudi praktično pomanjkljivi.

[16] Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy* (London: Allen & Unwin, 1919), str 71.



Frege in filozofska analiza

Borut Cerkovnik
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

FILOZOFSKA ANALIZA GOTTLOBA FREGEJA

Članek obravnava del pojmovanja filozofske analize v najzgodnejši analitični tradiciji, kakor ga je oblikoval Gottlob Frege. Sledeč Michaelu Beaneyu, ki v geslu *Stanfordske filozofske enciklopedije* vidike filozofske analize opredeli kot *regresivna analiza, dekompozicijska analiza, interpretativna analiza, povezovalna analiza*, pokažem, da je bila filozofska analiza, ki jo je za potrebe regresivne v svojih delih razvil Frege, interpretativno. V tem okviru je Frege z razlikovanjem med *Sinn* in *Bedeutung* postavil tudi temelje sodobne filozofije jezika.

Ključne besede: filozofska analiza, eksistenca, smisel, referenca, Gottlob Frege.

1. Logično-filozofska analiza

V svojem prispevku na spletnih straneh *Stanfordske filozofske enciklopedije* Michael Beaney (2003) iz zgodovine filozofije od antike dalje izpostavi sledeče glavne vidike filozofske analize:

(i) vidik zvajanja (regresija),

(ii) vidik razstavljanja (dekompozicija),[1]

(iii) vidik preoblikovanja (transformacija),

(iv) vidik soodvisnosti (povezovanje).

Na kratko bi lahko navedene vidike filozofske analize predstavili takole. Regresivna analiza je iskanje (prvih) načel, iz katerih nameravamo v procesu sinteze dokazati predpostavljeno. Dekompozicijska analiza je razčlenjevanje pojmov ali stavkov v njihove enostavnejše (morda celo elementarne) sestavine – nasprotna sintezi. Transformacijska (interpretativna) analiza je prevajanje oziroma parafraziranje stavkov v primerno obliko. V tradiciji, ki jo je začel Frege, je to seveda *logična oblika stavka.* Povezovalna analiza, ki je prav tako interpretativna, je opredeljevanje odnosov med pojmi v okviru nečesa, kar je

[1] Slovarske definicije tako običajno opredeljujejo (filozofsko) analizo.

predpostavljeno kot dano.[2]

Ti vidiki analize so komplementarni, tako da je v zgodovini filozofije vsakokrat morda prevladoval kakšen od njih, mnogokrat pa so bili na različne načine povezani; na primer pri Descartesu, ki je poleg iskanja temelja v *Meditacijah*, ki izpostavlja regresivni vidik, v *Razpravi o metodi* poudarjal dekompozicionalnega. V zgodnji analitični tradiciji lahko pri Fregeju – za razliko od Russella in Moora, ki sta v njunem uporu proti idealizmu prakticirala tudi dekompozicionalno analizo (spomnimo se, na primer, paradoksa analize,[3] ki ga je izpostavil Moore) – v njegovem naporu, da bi izpeljal aritmetiko iz logike, pri čemer prihaja v ospredje regresivni vidik analize, na vsakem koraku izpostavimo prav *interpretativno analizo.*

Ena od temeljnih postavk logično-filozofske analize, ki je zasnovana na Fregejevih izhodiščih, je v tem, da lahko gramatikalna oblika stavkov prekriva in zamegljuje njihovo logično obliko. Skupaj z Rylom bi lahko rekli, da je gramatikalna oblika nekaterih vrst stavkov zavajajoča, saj so izrazi v njih »položeni v takšne gramatikalne ali sintaktične oblike, ki so v nekem dokazljivem smislu *neprimerne* za stanja stvari, ki jih beležijo (oziroma za domnevna stanja stvari, za katera trdijo, da jih beležijo)« (Ryle, 2009: 41).[4] Logično-filozofska analiza prevaja stavke iz njihove gramatikalne oblike v njihovo logično obliko, ki se izogne dvoumnostim gramatikalnih oblik. Rezultat logično-filozofske analize so logične oblike stavkov, ki izražajo njihove resničnostne pogoje: situacije, v katerih so resnični, in situacije, v katerih so neresnični.

To, da je stavek kot celota tisto, kar je treba analizirati, ne pa, na primer, predikatov kot znakov za pojme oziroma imena predmetov v izolaciji, je izpostavil Frege (2001a: 23) v uvodu k *Osnovam aritmetike,* ko je »postuliral« svoj tako imenovani kontekstualni princip, da imajo besede pomen samo v celoti (kontekstu) stavka. To isto se pri Russellu izraža v tem, da za svojo analizo v »O denotaciji« (Russell, 1905) in drugod (Russell, 1996) pravi, da gre za analizo v kontekstu (stavka), mladi Wittgenstein pa v *Logično filozofskem traktatu* trdi, da ima (elementarni) stavek samo kot celota smisel [Sim], ne pa njegovi sestavni deli kot taki, ki imajo v okviru celote (elementarnega) stavka referenco oziroma pomen [*Bedeutung*]: »Nur der Satz hat Sinn; nur im Zusammenhang des Satzes hat ein Name Bedeutung.« (TLP 3.3)

[2] Ta vidik filozofske analize je prvič v zgodovini filozofije eksplicitno razvit z Wittgensteinovo metodo *Filozofskih raziskav.*

[3] Če hočemo, na primer, opredeliti pojem »brat«, potem v primeru, da ga opredelimo kot »brat je brat«, povemo s tem sicer nekaj eksaktno točnega, a s tem ne dobimo nobene (nove) informacije, če pa ga opredelimo kot »brat je moški sorojenec«, pa smo sicer pridobili neko (novo) informacijo, vendar pa točnost opredelitve ni zagotovljena (*glej* Moore, 1942)

[4] Rylov članek »Sistematično zavajajoči izrazi« je bil izvorno objavljen v *Proceedings of the Aristotelian Society* leta 1932. Čeprav je res, da je deloma tudi anticipacija tega, čemur Ryle kasneje pravi *kategorialna napaka,* pa v svojem jedru predstavlja povzetek predvsem Russellove teorije opisov in njenih nasledkov.

»Zusammenhang des Satzes« moramo razumeti kot »kontekst stavka«, »Sinn« kot Fregejev smisel in »Bedeutung« kot Fregejev »pomen«. Tako (elementarni) stavek izraža svoj smisel in se nanaša na svoje predmete.

Druga temeljna postavka logično -filozofske analize je javna preverljivost predpostavk in sklepanj, ki je ena izmed glavnih motivacij Fregejevega antipsihologizma, ki je prav tako naveden v uvodu k *Osnovam aritmetike:* »ostro moramo ločevati psihološko od logičnega, subjektivno od objektivnega« (Frege, 2001a: 23). To se kaže v zavračanju tega, da bi stanja in procese razložili v okviru tega, kako ta stanja in procese dojemamo. V uvodu je Frege na istem mestu izpostavil še potrebo po razlikovanju med pojmom in predmetom, ki stoji v središču njegovega razumevanja stavkov.

2. Stavek kot funkcija argumentov

Res je, da bi morali osnovno Fregejevo početje – izpeljati aritmetiko iz logike[5] – opredelili kot regresivno analizo. Vendar je Frege na tej po svoji osnovni nameri neuspeli poti opravil toliko zanimivega interpretativnega dela, da velja za očeta sedaj klasične logike. Izhodišče njegove logične interpretacije stavkov v *Pojmovnem zapisu* [*Begriffschrift*] je razumevanje stavkov kot funkcije v njih vsebovanih imen. Stavčno funkcijo, na primer oblike Fx[6], lahko ontološko vežemo in na ta način povemo nekaj o predmetih sveta, tako da tvorimo:

(a) *singularni stavek*, ki imenovanemu predmetu pripisuje, da ima lastnost F oziroma spada pod pojem F – *Fa*, na primer »Sokrat je umrljiv«;

(b) *partikularni stavek*, ki pravi, da nekaj (vsaj ena ali več stvari ali nemara vse) ima lastnost F oziroma spada pod pojem F – $(\exists x)\ Fx$, na primer »Nekdo je umrljiv«;[7]

(c) *univerzalni stavek*, ki pravi, da ima vsaka stvar lastnost F oziroma spada pod pojem F – $(x)\ Fx$, na primer »Vse je umrljivo«. (Frege, 1879)

Namesto stare, terminske logike, ki je izhajala iz slovnične razlike med subjektom in predikatom, je Frege na podlagi matematičnega razumevanja funkcije razvil novo razlikovanje med argumentom in (stavčno) funkcijo. Če vzamemo neko algebrajsko funkcijo *(glej* Kenny, 2006: 18–19), na primer $x^2 + 1$, potem se glede na vrednosti spremenljivke x spreminja tudi vrednost funkcije (če ima x vrednost 1, potem ima ta funkcija vrednost 2, če ima x vrednost 2, potem

[5] Kjer naj bi logični zakoni veljali za *počela* aritmetičnih, ki naj bi izhajali iz njih.

[6] Le-ta vzpostavlja pojem (lastnost) *biti F*.

[7] V *Begriffschrift* Frege sicer eksistenco izraža z njenim dualom $\neg(x)\neg$, saj je $(\exists x)\ Fx \equiv_L \neg(x)\neg\ Fx$. Zaradi enostavnosti se tukaj izogibam pisanju univerzalnega kvantifikatorja v obliki $(\forall x)$, sicer pa uporabljam formalni zapis, ki sta ga pri nas uveljavila avtorja učbenika *Osnove logike* (Uršič & Markič, 2009) z dodatkom indeksa »L«, s katerim je – kakor v primeru dualnosti eksistenčnega in univerzalnega kvantifikatorja – izražena *logična*, in ne zgolj kontingentna, *ekvivalenca* med izrazoma, kar pomeni, da imata izraza iste resničnostne pogoje oziroma, povedano z drugimi besedami, pomenita isto.

ima ta funkcija vrednost 5 itd.).[8] Frege je vpeljal dve pomembni novosti: kot funkcije je razumel tudi enačbe, na primer enačbo $x^2 = 1$, in razširil pojem funkcije na stavke pogovornega jezika. Tako je miselna vsebina singularnega stavka v *Begriffsschrift* predstavljena kot funkcija argumentov. Frege je to svoje razumevanje še bolj natančno predstavil v predavanju iz leta 1891 z naslovom »Funkcija in pojem«. (Frege, 2001b) Tako je »glavno mesto od x« izraz funkcije, ki ima za svojo funkcijsko vrednost Ljubljano, če na mesto *x* (ki je mesto argumenta te funkcije) vstavimo Slovenija, če pa vstavimo Hrvaška, pa se nanaša na Zagreb itd. Celoto, ki nastane z nasičenjem te funkcije – na primer »glavno mesto Slovenije« – pa Frege razume kot lastno ime: »Ta izraz očitno zastopa lastno ime in pomeni neki predmet.« (Frege, 2001b: 131) Russell kasneje takšne izraze razume kot določne opise, ki se razlikujejo tako od običajnih kot od pravih logičnih imen.

Kako pa je s trdilnimi stavki, ki govorijo o posamičnih stvareh? Če rečemo »Cezar je osvojil Galijo«, potem je v tem primeru drugi del tega stavka – »je osvojil Galijo« – nenasičen; »in sklenjen smisel pride na dan šele, ko je to mesto zapolnjeno z lastnim imenom ali izrazom, ki zastopa lastno ime. Tudi tu imenujem pomen tega nenasičenega dela funkcija. V tem primeru je argument Cezar.« (ibid.) To pa še ni vse. Stavek »Cezar je osvojil Galijo« lahko razumemo *(glej* Kenny, 2006: 18) tako, kot da označuje – kakor je že navedeno – zapolnitev funkcije

x je osvojil Galijo,

ki ima za argument Cezarja, ali zapolnitev funkcije

Cezar je osvojil *x*,

ki ima za argument Galijo; ali pa – in tu je še nadaljnja prednost Fregejeve pred aristotelovsko logiko, saj zmore operirati tudi z veččlenimi predikati – zapolnitev funkcije

x je osvojil *y*,

kjer kot argumenta nastopata Cezar, ki zapolni *x,* in Galija, ki zapolni *y*. »Nepopolne izraze, ki označujejo te funkcije, lahko sedaj – v nasprotju z gramatikalnimi – imenujemo ‘predikati’ v logičnem smislu.« (Kenny, 2006: 18)

Kot funkcije opredeli Frege tudi enačbe,[9] na primer $x^2 = 1$, ki dobi, če zamenjamo x z -l, vrednost Resnica, če z 0, vrednost Neresnica, če z 1, spet vrednost Resnica, če z 2, pa spet vrednost Neresnica itd. Podobno gleda Frege tudi na stavčne funkcije, saj se že obravnavana stavčna funkcija x *je osvojil Galijo,* če *x*

[8] Seveda ima funkcija lahko tudi več argumentov, kot to, na primer, velja za funkcijo $x^2 + y$ ali $2xy + z$.

[9] In tudi neenačbe: »Znakom +, – itd., ki jih uporabljamo za tvorbo funkcijskih izrazov, najprej dodam še znake =, <, >, tako da lahko na primer govorim o funkciji $x^2 + 1$, kjer *x* kot prej zastopa argument.« (Frege, 2001b: 128)

zamenjamo s Cezar in tako dobimo stavek »Cezar je osvojil Galijo«, nanaša na Resnico (tako kot zgoraj $1^2 = 1$), če pa x zamenjamo s Pompej[10] in tako dobimo stavek »Pompej je osvojil Galijo«, pa se nanaša na Neresnico (tako kot zgoraj $2^2 = 1$):

»Ne bomo ostali pri enačbah in neenačbah. Jezikovna oblika enačb je trdilni stavek. Ta vsebuje kot smisel [*Sinn* – op. B. C.] neko misel – ali ima vsaj pretenzijo po tem – in ta misel je na splošno resnična ali neresnična, tj. na splošno ima neko resničnostno vrednost, ki jo lahko dojamemo kot pomen [*Bedeutung* – op. B. C.] stavka, enako kot je število 4 pomen izraza '2 x 2' ali kot je London pomen izraza 'glavno mesto Anglije'.« (Frege, 2001b: 131)

V osnovi je torej razumevanje stavka kot funkcije v članku »Funkcija in pojem« enako kot v *Pojmovnem zapisu*, vendar mu je Frege tukaj na novo dodal razlikovanje med stavčnim smislom in pomenom. Kenny (2006, 19) izpostavlja, da

»mu je bilo malo logikov oziroma filozofov pripravljenih slediti v tem, da bi imeli stavke za imena predmetov, ki bi jih lahko označili kot 'Resnica' in 'Neresnica'.[11] Tudi Wittgenstein je to zavrnil; je pa sledil Fregeju pri zamenjavi tradicionalnega pojma subjekta in predikata s konceptoma funkcije in argumenta (TLP 3.333 itd.) in v tem, da je tudi on imenoval resnico in neresnico vsake propozicije njena 'resničnostna vrednost' (TLP 4.063 itd.).«

Če torej v aristotelovski terminski logiki lahko nastopa samo povezava pojma, izraženega s subjektom, in pojma, izraženega s predikatom, se po Fregeju v *singularnem stavku* vzpostavlja »nasičenost« funkcije z argumentom. Kot poudarja Ule (1982: 41), je za Fregeja bistveno, da predikat tu zastopa pojem (funkcijo) *biti P* in ne gole lastnosti *P*. Takšen zapis, kjer predikat ustreza izrazu » je *P*« oziroma »x je *P*«, zato natančnejše izraža to, kar poskuša izraziti običajni jezik, kjer uporablja kvantificirane izraze. Kjerkoli – za razliko od singularnih stavkov – v nekem stavku nastopi spremenljivka, ta za Fregeja izpostavlja mesto argumenta sodbe. Kvantifikatorji, ki lahko nastopajo »pred« takšnimi izrazi, pa se nanašajo na funkcijo. Funkcija določa *vsebino* sodbe, kvantifikatorji pa povedo, *za kolikšni del* takšne vsebine gre: za vso, ničelno, delno izpolnjeno ali delno neizpolnjeno.

Na podlagi navedenega razumevanja stavka – kot funkcije v njem vsebovanih delov – Frege izpostavi štiri *različne logične oblike stavkov*, ki imajo vse isto (subjektnopredikatno) *gramatikalno* obliko: S je *P*. Gre za različno vlogo besedice »je« v takšnih stavkih. Stavke, ki imajo – gramatikalno gledano – vsi enako obliko in bi, če bi to bila to tudi njihova logična oblika, imeli vsi enake

[10] Primer s Pompejem sem si izposodil od Kennyja (2006: 19).

[11] Resnico in Neresnico je Frege uvrstil v tako imenovano Tretje kraljestvo, kamor je uvrščal tudi druge abstraktne bitnosti (pojme, števila in misli), ki niso prostorsko-časovne.

resničnostne pogoje, Frege motri različno:

(i) »je« kot *izraz kopule*: *Fa*, na primer »Venera je planet«;

(ii) »je« kot *izraz podrejenosti enega pojma drugemu*: (x) $(Fx \supset Gx)$, na primer »Konj je sesalec«;

(iii) »je« kot *izraz identitete*: $a = b$, na primer »Večernica je Danica«;

(iv) »je« kot *izraz eksistence*: $(\exists x)$ *Fx*, na primer »Obstaja južni otok«.[12] (Frege, 1879; *glej* Haaparanta, 1986: 157)

Kakor je lepo zbrano v izdajateljskem uvodu k Fregejevim *Spisom k logiki in filozofiji jezika* (Frege, 2001: XV-XVI), so njegovi primeri za (i) »7 je praštevilo«,)Sokrat je umrljiv«, »Tisti, ki je odkril gibanje planetov, je človek z imenom 'Kopernik'«; za (ii) »Konj je rastlinojeda žival« v smislu »Konji so rastlinojede živali« n za (iii) »- 1 je najmanjše negativno celo število«, »Jutranjica je večernica«, »Tisti, ki je odkril gibanje planetov, je Kopernik«. Seveda, kakor bo še bolj natančno razloženo kasneje, za (iv) ne gre, na primer, »Bog obstaja«, ampak »Obstaja nekaj, kar se imenuje 'Bog'«, kjer pa »imenovati se 'Bog'« ni lastno ime, ampak predikat.

Navedene oblike stavkov imajo različne resničnostne pogoje oziroma pomen v širšem smislu. Resničnostni pogoji za (iii) in (iv) bodo obravnavani kasneje, za (i) in (ii) pa je razlika med drugim tudi v tem, da če, na primer, trdimo, da je Muri pes, potem bo stavek, ki to opisuje, če Murija ni, po Fregeju nesmiseln,[13]»[13] saj ne bo ničesar, na kar bi se lahko nanašal predikat »biti pes«; za izumrle dinozavre pa (še vedno) velja, da so plazilci, čeprav jih (več) ni. V tem zadnjem primeru gre za odnos med pojmoma »biti dinozaver« in »biti plazilec«. Frege je bil pri tem zelo tankočuten, ko je opozarjal, da moramo razlikovati med imeni in predikati, ker drugače ne moremo več razlikovati med pripadnostjo – ta *predmet* spada *pod* ta *pojem* – nekemu pojmu (»Venera je planet«) in tem, da je en *pojem podrejen* drugemu *pojmu* (»Konj je sesalec«). Frege striktno loči med *lastnostjo predmeta*, to je pojmom, pod katerega neki predmet spada, in *značilnostjo* nekega *pojma*, to je pojmom, ki mu je ta pojem podrejen. In jasno je tudi, da te distinkcije ne bi mogli

3. Univerzalni, partikularni in singularni stavki

Frege je pokazal, da je silogistična logika ne pozna načelne razlike med singularnimi in splošnejšimi (partikularnimi, univerzalnimi) stavki, svojo logiko

[12] Navedeno seveda krasno zapiše Kajetan Kovič v svoji pesmi: »Je južni otok. Je.« V nadaljevanju bo še podrobneje pojasnjeno, zakaj se »južni otok« tukaj lahko nanaša samo pojem in ne na predmet. vzpostaviti znotraj gramatikalne razlike med subjektom in predikatom stavka, na kateri temelji tudi aristotelovska logika.

[13] Russell se s Fregejem v tem ne strinja in – na podlagi svojega razumevanja običajnih lastnih imen kot okrajšav za opise – stavke, pri katerih imena ne referirajo, opredeljuje kot neresnične.

pa je utemeljil ravno na *singularnih stavkih*. Ta utemeljitev je nujni pogoj za Fregejevo vzpostavitev njemu lastne teorije pomena in tudi izhodišče vsake označevalne teorije pomena v analitični tradiciji. Ne mislim, da ne bi mogle k njegovi opredelitvi pomena stavkov in v njih vsebovanih delov pripeljati tudi druge poti, vendar pa Frege, kakor pred njim že Aristotel, izhaja iz svojega formalizma. Čeprav pri formalizmu ne ostane.

Frege v svoj zapis »prevede« aristotelske sodbe A, E, I in O:

A*: $(x)\,(Sx \supset Px)$

E*: $(x)\,(Sx \supset \neg Px)$

I*: $(\exists x)\,(Sx \wedge Px)$

O*: $(\exists x)\,(Sx \wedge \neg Px)$

Hkrati pa njegov zapis omogoči oblikovanje izjav, ki jih v aristotelovski tradiciji ni bilo mogoče izraziti nedvoumno. Vprašanje je, na primer, bilo, kako razumeti stavek »Sokrat je človek«: kot partikularni ali univerzalni stavek, torej kot »Nekateri, ki so Sokrat, so ljudje« ali kot »Vsi, ki so Sokrat, so ljudje«. Frege »Sokrat je človek« razume kot singularni stavek, v katerem ime »Sokrat« nasiči predikat »biti človek«. Ena od bistvenih stvari pri tem je, da Frege splošnim sodbam odreče eksistencialno podporo.[14] Kakor poudarja Beaney (1996: 54), v § 47 *Osnov aritmetike* postane jasno, zakaj Frege razume aristotelovsko splošnotrdilno sodbo »Vsi *S* so *P«* tako, da ta izraža *podrejenost* enega pojma drugemu (prvi je prikazan s predikatoma »S«, *drugi s »P«),* ne pa, da takšna sodba izraža *vsebovanje* nekega predmeta ali predmetov *(nekaterih* ali *vseh* S-jev) v nekem pojmu (P). Splošnega – univerzalno kvantificiranega – stavka Frege ne razume tako, da iz njega sledi, da *obstajajo* neki predmeti, ki spadajo pod pojma, o katerih je govor v takšni sodbi. Frege argumentira, da stavek »Vsi kiti so sesalci« govori o pojmih in ne o živalih, ker če vprašamo, o katerih živalih govorimo, ni niti ene, ki bi jo lahko izbrali. Takole zapiše:

> »Seveda se za stavek ‘Vsi kiti so sesalci’ na prvi pogled zdi, da obravnava živali, ne pa pojmov; če pa vprašamo, o kateri živali potem govori, ne moremo pokazati nobene. Tudi če predpostavimo, da je pred nami kakšen kit, o njem vendar naš stavek ne trdi ničesar. Iz našega stavka ne moremo sklepati, da je žival pred nami sesalec, ne da bi dodali stavek, da je to kit – o tem pa naš stavek ne pove ničesar. Nasploh ni mogoče govoriti o nekem predmetu, ne da bi ga nekako označili ali poimenovali.[15] Beseda ‘kit’ pa ne

[14] Tako aristotelska A-sodba v Aristotelovem smislu – povedano v Fregejevem »jeziku« – pravzaprav pravi naslednje: $(x)\,(Fx \supset Gx) \wedge (\exists x)\,Fx$.

[15] Bodisi se nanj nanašamo s spremenljivko eksistenčnega kvantifikatorja: $(\exists x)$(*x* je kit); poimenujemo pa z imenom. To sta edina možna načina, da pokažemo nanj. Sodba »Vsi kiti so sesalci« ne vsebuje ničesar od tega. Ta sodba ne trdi obstoja česarkoli, ampak vzpostavlja samo *pogojni odnos med obstojem kitov in živali.* Ta odnos ostane takšen, kakršen je, pa če so kiti ali pa jih ni.

> poimenuje nobenega posameznega bitja. Če kdo ugovarja, da sicer res ni govora o kakšnem posameznem, določenem predmetu, temveč o nekem nedoločenem, pa sem sam mnenja, da je ‘nedoločen predmet’ samo drugi izraz za ‘pojem’, in sicer slab, protisloven izraz. Tudi ko bi ta stavek upravičili samo z opazovanjem posameznih živali, to ne dokazuje ničesar glede njegove vsebine. Za vprašanje, o čem govori, je irelevantno, ali je resničen ali ne ali iz kakšnih razlogov ga imamo za resničnega.« (Frege, 2001a: 70)

Če bi opazoval posamezno žival, da bi ugotovil, ali je stavek »Vsi kiti so sesalci« resničen ali ne, lahko vsaj vem, katera njegova vsebina je neodvisna od tega, ali je ta stavek resničen ali neresničen. Ta *vsebina* je ravno *podrejenost* pojma »kit« pojmu »sesalec«. Drugače je s *singularnimi stavki*, ki vsebujejo ime individua, in *partikularnimi stavki*, ki po Fregejevem mnenju trdijo ravno eksistenco predmetov, – ki spadajo pod pojma, ki nastopata v stavkih (na primer v stavku »Nekateri ljudje so zlobni«). Ker univerzalni stavki ne nudijo eksistenčne podpore, morajo takšno podporo nuditi partikularni in singularni stavki. Torej morajo biti vsaj nekateri stavki našega jezika po Fregeju takšni, da govorijo o nečem, to *nekaj* pa Frege vedno razume v ontološkem smislu, kot nekaj, kar obstaja *neodvisno* od našega mišljenja in jezika.

Beaney (1996: 55–56) v oporo tej ontološki zavezanosti partikularnih in singularnih stavkov navaja razpravo med Fregejem in teologom Bernardom Pünjerjem iz časa kmalu po objavi *Pojmovnega zapisa.* Frege tu zastopa stališče, da »Nekateri ljudje so Nemci« pomeni isto kot »Obstajajo ljudje, ki so Nemci«. Nadalje trdi, da – prav tako, kot iz »Sachse je človek« sledi »Obstajajo ljudje« – iz »Sachse je človek« in »Sache je Nemec« sledi »Nekateri ljudje so Nemci« oziroma »Obstajajo Nemci, ki so ljudje«. Pünjer zagovarja nasprotno mnenje, da »Nekateri ljudje so Nemci« ne pomeni isto kot »Obstajajo Nemci, ki so ljudje« in da »Obstajajo ljudje« ne more biti izpeljan samo iz »Sachse je človek« – za izpeljavo tega stavka po njegovem mnenju potrebujemo še stavek »Sachse obstaja«. Frege je zato prisiljen k argumentaciji za svoje stališče:

> »Moj odgovor k temu bi bil: če za ‘Sachse obstaja’ predpostavljamo, da pomeni ‘Beseda “Sachse” ni samo prazen zvok, ampak nekaj označuje’, potem je res, da mora biti zadovoljen pogoj ‘Sachse obstaja’. Toda to ni neka nova premisa, ampak *predpostavka* vseh naših besed – predpostavka, ki spremlja vse naše govorjenje. Pravila logike vedno predpostavljajo, *da besede, ki jih uporabljamo, niso prazne, da naši stavki izražajo sodbe, da se zgolj ne igramo z besedami.*[16] (poudaril B. C.) Brž ko ‘Sachse je človek’ izraža neko dejansko sodbo, mora beseda ‘Sachse’ nekaj označevati in v tem primeru ne potrebujemo neke nadaljnje premise, zato da bi iz njega

[16] Tukaj se pokaže, da sta Fregejeva razloga za zavračanje psihologizma in formalizma zelo blizu.

izpeljali ‘Obstaja človek’.« (Frege, <1884)

Tako bi lahko rekli, da singularni stavek pri Fregeju pravzaprav pomeni

$Aa \equiv_L (\exists x)\,(a = x \wedge Ax)$,

kjer je *»Ax«* poljuben predikat razen navideznega predikata eksistence, ki pa seveda ni predikat, kakor bomo videli spodaj, »a« pa poljubno lastno ime. Takšno razumevanje singularnih (elementarnih) stavkov eksplicitno zagovarja Ludwig Wittgenstein v *Logično filozofskem traktatu* (5.47), menim pa, da je to – vsaj implicitno – tudi Fregejevo stališče.

4. Eksistenca

Frege se v omenjenem »Dialogu s Pünjerjem« (Frege, 1884) naveže na Kantovo misel, da »eksistenca ni realen predikat«. Če bi namreč eksistenca bila realen predikat, bi bila bodisi (i) lastnost predmeta bodisi (ii) značilnost pojma. Tako bi eksistenca nastopala bodisi tako

(i) Ea,

kjer funkcija Ex zastopa predikat (pojem) »biti obstoječ« (»eksistirati«), a pa ime poljubnega predmeta, bodisi tako

(ii) $(x)\,(Ax \supset Ex)$,

kjer funkcija Ax zastopa poljuben predikat (pojem), Ex pa predikat (pojem) »biti obstoječ« (»eksistirati«).

Frege v tem dialogu pokaže, da bi bila eksistenca v obeh primerih neinformativen (nujen) predikat, kot takšen pa ni primeren, saj nekatere stvari obstajajo, druge, ki bi lahko, pa ne; in če bi eksistenca bila realen predikat, bi morala stvari razdeliti v takšna dva razreda. Frege v obeh primerih izhaja iz zgoraj navedenega razumevanja univerzalnih, partikularnih in singularnih stavkov, celoten njegov argument pa ima obliko dvakratnega dvojnega *reductio ad absurdum.*

Če predpostavimo, da obstaja neka stvar, ki jo imenujemo a, potem je možno, da ta stvar ne bi obstajala. Takšna možnost pa privede v protislovno situacijo, da

(iκ) $(x)\,(a \neq x \vee \neg Ex)$.

To pa je za Fregeja nemogoče, saj, kakor meni, ne bi smela biti dopuščena možnost, da se *poljubno* ime ne nanaša na nič ali pa ne bi bilo ničesar, kar bi obstajalo. Iz tega bi namreč sledilo, da o ničemer ne moremo nič povedati, smiselnost našega govora bi, tako rekoč, izpuhtela v nič. Tako je Frege prisiljen zanikati predpostavko, da bi bilo možno, da poljuben predmet, označen z a, ne bi obstajal (kjer je eksistenca razumljena kot lastnost tega predmeta). V tem primeru pa bi bila eksistenca nujna in zato neinformativna lastnost. Zato zanika, da je

eksistenca lastnost predmeta (realen predikat v tem smislu).

Po drugi strani pa eksistenca, razumljena kot realen predikat, ne more biti tudi značilnost poljubnega pojma, saj bi nas predpostavka njene kontingentnosti znova pripeljala v protislovje, tokrat sledeče oblike:

(iiκ) $(\exists x)\,(Ax \wedge \neg Ex)$.

Ker je protislovno, da bi obstajale stvari, ki bi spadale pod določen pojem, in hkrati ne bi obstajale, Frege tudi v tem primeru zanika predpostavko, da je možno, da ne bi bilo res, da za poljuben pojem velja, da je podrejen pojmu eksistence. Iz tega spet sledi nujnost oziroma neinformativnost eksistence, če jo razumemo kot značilnost pojmov (realen predikat v tem smislu), zato je tudi ta interpretacija pojma eksistence za Fregeja nesprejemljiva. Tako v omenjenem dialogu pokaže, da eksistenca ni realen predikat. V obeh primerih bi bila drugačna možnost v tem, da bi zanikali primernost navedenih interpretacij singularnih, partikularnih in univerzalnih stavkov, o čemer pa Frege sploh ne razmišlja, saj celotna njegova logika temelji na teh interpretacijah.

Kako pa lahko eksistenco, če ni realen predikat, sploh smiselno motrimo, pa Frege pokaže v 45—54 *Osnov aritmetike*. Pri tem se nasloni na svojo interpretacijo števil, ki jih ne pripisujemo predmetom, ampak pojmom. Kakor pravi: »Števila so pripisana samo pojmom, pod katere spravimo zunanje in notranje, prostorsko in časovno, neprostorsko in nečasovno.« (Frege, 2001a: 71) In prav tako, kakor števila pripisujemo pojmom, njim pripisujemo tudi eksistenco (lahko jo pa seveda tudi zanikamo). Tu Frege izrecno poudari, da moramo razlikovati med lastnostmi in značilnostmi pojmov, saj so »značilnosti lastnosti stvari, ki spadajo pod ta pojem, ne lastnosti pojma« (Frege, 2001 a: 73), potem pa poda dokončno sodbo o tem, kako opredeliti eksistenco:

> »Tako ‘pravokoten’ ni lastnost pojma ‘pravokotni trikotnik’[17]; stavek, da ne obstaja pravokotni, premočrtni enakostranični trikotnik, pa izraža neko lastnost pojma ‘pravokotni, premočrtni, enakostranični trikotnik’ – temu pojmu je pripisano število nič.
>
> V tem pogledu je eksistenca podobna številu. Zatrditev eksistence ni pač nič drugega kot zanikanje števila nič.« (ibid.)

Frege je tu popolnoma jasen: s pripisovanjem ali zanikanjem pripisovanja eksistence pojmom imamo tako zahtevano kontingenco eksistence – nekatere stvari obstajajo, nekatere, ki bi lahko, pa ne. Tako, recimo, ne obstaja nekaj, kar bi opisali kot »Merkurjeva luna«, obstaja pa nekaj, kar bi opisali kot »Zemljina luna«. Izraženo v metajeziku, lastnost *eksistence* pove, da določen pojem *ni prazen*, lastnost *neeksistence* pa, da določen pojem *je prazen*, *v* predmetnem

[17] Temveč je njegova značilnost, saj je pojem »biti pravokoten« nadrejen pojmu »biti pravokotni trikotnik«, kar bi izrazili z »Vsak pravokotni trikotnik je pravokoten«.

jeziku pa enostavno to, da takšni in takšni predmeti so ali pa da jih ni.

Kako pa bi Frege vendarle nekako izrazil eksistenco imenovanega predmeta, saj, kakor sem izpostavil zgoraj, v »Dialogu s Pünjerjem« sam pravi, da je »Sachse obstaja«, kjer je Sache lastno ime, *»predpostavka* vseh naših besed – predpostavka, ki spremlja vse naše govorjenje«. Ta predpostavka sledi tudi iz podanega razumevanja singularnega stavka kot $Aa \equiv_L (\exists x)\,(a = x \wedge Ax)$, torej

$(\exists x)\,(a = x)$.

Enostavno povedano, stavek te (singularne) oblike *ne* pove – če vzamemo, da je *a* navedeni Sache -, da Sache obstaja, saj bi nas to vodilo v zgoraj prikazano protislovje, ampak izraža,[18] da *obstaja predmet, ki se imenuje »Sache«*. V tem primeru seveda »imenovati se 'Sache'« ni lastno ime, ampak (individualni) pojem, za katerega predpostavljamo, da ni prazen. Morda bi bilo bolje reči z Wittgensteinom, da singularni stavek oblike *Fa* zgolj kaže obstoj predmeta, imenovanega »*a*«:

> Tako neki stavek »*fa*« kaže, da se v njegovem smislu nahaja predmet *a*, dva stavka »*fa*« in »*ga*«, da je v obeh govor o istem predmetu. (TLP 4.1211(1))

Eksistenca torej – lahko bi tako rekli – ne pripada običajnim pojmom, s katerimi se nanašamo na predmete, ampak se s pojmom eksistence nanašamo ravno na kakšen običajen pojem, kadar o njem zatrjujemo, da ima vsaj eno uprimeritev – predmet, ki spada podenj. Tu smo si pri govoru o stavkih, ki zatrjujejo eksistenco, pomagali z metajezikom, in sicer na drugačen način kot Frege, ki, nanašajoč se na *Osnove aritmetike*, v članku »O pojmu in predmetu« pravi: »Eksistenco sem imenoval lastnost pojma. Kako to mislim, bo postalo jasno na primeru. V stavku 'Obstaja vsaj en kvadratni koren od 4' ni npr. izjavljeno nič o določenem številu 2, niti o –2, ampak o pojmu, *namreč kvadratni koren od 4,* da ta ni prazen.« (Frege, 2001d: 174) Predikativna narava pojma eksistence je kasneje še nadalje utemeljena: čeprav v kakšnem stavku (na primer »Obstaja južni otok«) pojem »južni otok« ne nastopa kot gramatikalni »subjekt, pa stavek o njem vseeno nekaj izjavi. Lahko ga dojamemo tako, da izraža to, da neki pojem spada pod *višji* pojem.« (ibid.: 175) V opombi Frege doda, da je pojem, ki ga tu imenuje višji, v *Osnovah aritmetike* imenoval pojem drugega reda, v predavanju »Funkcija in pojem« pa pojem druge stopnje, kar pa seveda meri na isto.

Članek »O pojmu in predmetu« poleg navedenega ponavlja utemeljitev *načelne* razlike med predmetom in običajnim pojmom, ki smo jo že obravnavali in ki je v temelju Fregejeve logično-filozofske analize. Znova je poudarjeno, da pojem razume predikativno, imena pa ni mogoče rabiti kot slovničnega predikata, kar

[18] Pri tem je seveda jasno, da formule *Aa, Fa, fa, ga* ipd. kažejo isto obliko stavkov, tako da različne črke in/ali vrste črk in/ali velikosti črk pri tem ne igrajo nobene vloge.

vpliva na različne rabe besedice »je«, ki smo jih že obravnavali. (Frege, 2001d: 168) Naj s Fregejem znova poudarimo, da »lahko neki pojem spada pod višji pojem (na primer pod pojem eksistence, op. B. C.), vendar tega ne smemo mešati s podreditvijo pojma pod drugi pojem« (ibid.: 169). In še: »V mojem načinu izražanja je lahko nekaj istočasno lastnost in značilnost, vendar ne od istega.« (ibid.: 176)

S tem smo obdelali tri vrste rab besedice »je«: kot kopule, kot izraza podrejenosti enega pojma drugemu in kot izraza eksistence. Preostane nam še Fregejeva razlaga oziroma določitev resničnostnih pogojev stavkov identitete, kar je sicer podal že v *Pojmovnem zapisu*, vendar je z uvedbo razlikovanja med *Sinn* in *Bedeutung* svoje stališče spremenil.

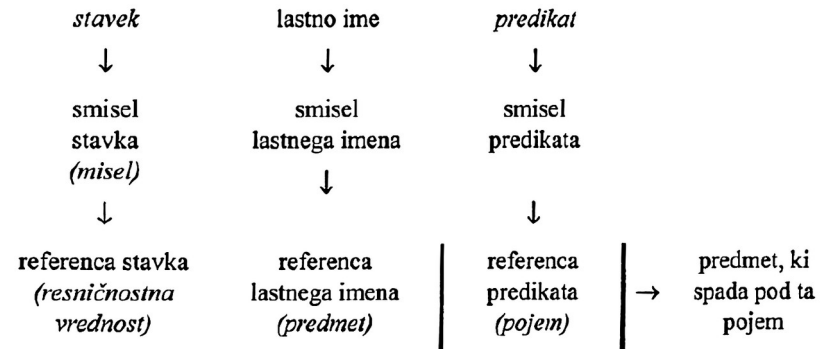
5. Razlikovanje med smislom in referenco

O tem, kaj je vsebina jezikovnih izrazov, Frege v *Pojmovnem zapisu* ni razmišljal veliko, čeprav je tam že razlikoval med »vsebino« in »načinom določitve vsebine«. Določitvi vsebine jezikovnih izrazov – njihovemu pomenu v ohlapnem smislu – se je posvetil v letu 1892 v članku »O smislu in pomenu« (Frege, 2001c), in to predvsem razliki med smislom in referenco lastnih imen (Frege bi dejal: razliki med smislom – *Sinn* – in pomenom – *Bedeutung*), čeprav je o tem razpravljal že v predavanju »Funkcija in pojem« leto prej. Obravnava tudi stavek, katerega smisel in pomen oziroma smisel in referenco je kar nekaj let za tem natančno obdelal še v članku »Der Gedanke« (»Misel«) iz leta 1918 (Frege, 1981), in smisel in referenco predikata, za katerega uporablja tudi izraz pojmovna beseda, saj kot referenco predikata opredeli ravno pojem.

Frege je svoje razlikovanje med *Sinn* in *Bedeutung* dovršil leta 1891. Glede tega, o čemer je stavek, piše tega leta Husserlu: »Kar sem nekoč imenoval s sodbo izrekljiva vsebina, sem sedaj razstavil v misel in resničnostno vrednost. Sojenje v ožjem smislu lahko označimo kot prehod od misli k resničnostni vrednosti.« (Frege, 2001d: 183) Že takrat je imel jasno pojmovanje o tem, kaj jezikovni izrazi izražajo

(svoj smisel) in na kaj se nanašajo (čemur lahko rečemo referenca izrazov). V tem pismu Husserlu 24. maja 1891 (ibid.) je svojo teorijo smisla in reference, v kateri ima lahko vsak jezikovni izraz (Frege je govoril o treh simbolih: lastno ime, predikat in stavek) tako prvo kot drugo, shematično prikazal takole:[19]

[19] Tabelo sem priredil. Izvirno Frege govori o *pojmovni besedi* (predikat), *smislu* in *pomenu* (referenca).



Zelo zanimivo je nadaljevanje pisma, ko Frege argumentira, zakaj je pojem *referenca* predikata in nekaj objektivnega. Ker bi sicer nekatere univerzalne sodbe (na primer »Dinozavri so plazilci«) ostale brez reference oziroma resničnostne vrednosti:

> »Pri pojmovni besedi je do predmeta korak več kot pri lastnem imenu in zadnji korak lahko manjka – tj. pojem je lahko prazen -, ne da bi pojmovna beseda s tem izgubila svojo znanstveno uporabnost. Zadnji korak od pojma do predmeta sem narisal vstran, da bi naznačil, da se zgodi na isti ravni, da imajo pojmi in predmeti isto objektivnost (moje *Osnove*, 47). Za pesniško rabo zadošča, da ima vse neki smisel, za znanstveno rabo pa ne bi smeli manjkati tudi pomeni. V *Osnovah* te razlike med smislom in pomenom še nisem naredil.« (ibid.)

S smislom in referenco lastnih imen se je Frege spopadel v članku »O smislu in pomenu« (Frege, 2001 c). Imena opredeljuje kot znake za predmete in zavrne tako tezo, da je identiteta relacija med predmeti, kot tudi tezo, da je identiteta relacija med znaki,[20] ki jo je zagovarjal v *Pojmovnem zapisu*, ker obe vodita do istega sklepa, da imata stavek $a = a$ in stavek $a = b$, če je resničen, isto spoznavno vrednost. Predpostavka, ki jo vzame od Kanta, pa je – nasprotno -, da je stavek $a = a$ je vedno *a priori* resničen in (po Kantu) analitičen, »medtem ko stavki oblike $a = b$ pogosto vsebujejo zelo dragoceno razširitev našega spoznanja in jih ni mogoče vedno utemeljiti *a priori*« (Frege, 2001c: 143). V primeru, da identiteta izraža relacijo med znaki, je popolnoma arbitrarna[21] in to ne more razložiti informativnosti tega, da je $a = b$. Prav tako ne bi dobili nobene nove informacije, če bi identiteta izražala odnos predmeta do samega sebe.

Torej nobena od tez, niti ta, da je identiteta relacija med predmeti (ki se izčrpa v tem, da gre tukaj za refleksivno relacijo predmeta do samega sebe), niti ta, da je identiteta relacija med znaki (ki se izčrpa v tem, da različna znaka označujeta isto

[20] Wittgenstein, nasprotno, v *Logično filozofskem traktatu* razume identiteto prav tako in ji ne pripisuje nobene informativne moči, ko pravi, da so stavki, ki izražajo identiteto, nesmiselni.

[21] Spomnimo se samo na to, kako z lahkoto si na medmrežju izberemo kakšno uporabniško ime ali vzdevek, ki se nanaša na nas ravno tako kot naše ime in priimek.

stvar), ne moreta razložiti, zakaj imata stavka *a = a* in *a = b* različno spoznavno vrednost. (Frege, 2001c: 143–144) Informativnost lahko po Fregeju razložimo samo tako, da vpeljemo novo bitnost, ki jo imenuje *smisel* in jo opredeli kot *način danosti predmeta.* Tako je stavek *a = b* neresničen, če »a« in »b« označujeta načina danosti, ki sta *načina danosti dveh različnih predmetov.* Stavek *a = b* pa je resničen in informativen hkrati natanko tedaj, ko »a« in »b« označujeta dva različna načina danosti, ki sta načina danosti istega predmeta.

Frege tu imenom pripisuje tako smisel kot referenco in kot ime razume, drugače kot kasneje Russell, tudi izraze, ki jih bo Russell striktno razumel kot določne opise.

Kot *referenco imena* razume Frege *določen predmet*, kot *smisel imena* razume *način danosti* tega *predmeta.* Ker me tukaj ne zanimajo stavki prepričanja in odvisniki, s katerimi si je dal Frege v tem smislu veliko opraviti, se bom omejil samo na izhodišče. Slavni »Večernica« in »Danica« pri Fregeju nastopata kot imeni, ki imata različen smisel – Večernica je dana tako, da se prva pojavi na večernem nebu, Danica je dana tako, da je zadnja vidna na jutranjem nebu – in istega referenta, ki je za ti dve imeni Venera. Frege pravi, da znaku ustreza določen smisel, temu pa spet določen referent *[Bedeutung]*.

Načina danosti predmeta (smisel imen), na katerega se nanašata »Večernica« in »Danica«, sta različna. Čeprav imata istega referenta, se vseeno razlikujeta v »pomenu«:[22] »Večernica« *pomeni* »nebesno telo, ki se kot prvo pojavi na večernem nebu«, medtem ko »Danica« pomeni »nebesno telo, ki je zadnje vidno na jutranjem nebu«. Pod črto Frege razlaga, da imenu »Aristotel« lahko pripišemo več pomenov, ga vežemo z različnimi opisi: »Platonov učenec in učitelj Aleksandra Makedonskega«, »Tisti, ki je rojen v Stagiri« itd. Nekdo, ki ne bi vedel, da, na primer, drugi od navedenih opisov pritiče Aristotelu, bi menil, da je stavek »Aristotel je rojen v Stagiri« neresničen. Ker pa je resničen tudi stavek »Platonov učenec je rojen v Stagiri«, mora imeti tudi določni opis »Platonov učenec« referenta, ta predmet je Aristotel. Če pa se vsak izraz na svoj predmet lahko po Fregeju nanaša samo preko svojega smisla, mora imeti smisel tudi opis »Platonov učenec«. Njegov smisel pa je ravno *način danosti Aristotela*, ki ga opisuje. (Frege, 2001c: 143–144)

Frege – analogno referenci imena – referenco predikata identificira s *pojmom*, njegov smisel pa z miselno vsebino predikata. Smisel stavka je v *Der Gedanke* dokončno označen kot misel, ki jo izraža stavek. Misel je nekaj idealno objektivnega (v logiki jo identificiramo s *proposition).* Splošno stališče Fregeja pa je: *smisel določa predmet*[23] *jezikovne bitnosti, ki jo ta bitnost izraža.* Glede na

[22] Natančneje v delu pomena (v širšem smislu), ki mu Frege pravi smisel [*Sinn*], ki opredeljuje pomen [*Bedeutung*] v ožjem smislu.

[23] Pri tej formulaciji seveda razumem »predmet« v širšem smislu kot bitnost, na katero referira jezikovni izraz, to pa lahko naredi samo s pomočjo svojega smisla: predmet misli (smisel stavka) je resničnostna vrednost,

to ima vsak simbol (ime, predikat, stavek) najprej – če seveda ni nesmiseln – smisel. Pri lastnem imenu je njegov smisel običajno ekspliciran z neko *množico lastnosti*, ki naj bi jih imel *predmet*, na katerega se nanašamo z njim (v primeru »Večernice« je to »biti nebesno telo, ki je prvo vidno na večernem nebu«), ki določa referenco. Predmet, ki ga imenujemo »Večernica«, je *nebesno telo, ki je takšno, da ga vidimo zvečer najprej).* Tako smisel določa referenco, obratno pa za Fregeja ne velja.

Relacija reference ni neposredna relacija med imenom in predmetom, ampak se ime preko svojega smisla nanaša na predmet. Imena so po Fregejevem stališču najprej opisovalna, da bi lahko referirala.[24] V skladu s Fregejem ima neki izraz lahko smisel, ne da bi imel tudi referenco. To se zgodi pri opisih kot »največje praštevilo« in je nekoč veljalo za »prvi človek na luni« – večina ljudi je že pred pristankom Apolla na luni, še preden je obstajal referent tega opisa (Neil Armstrong), vedela, kaj ta izraz pomeni – in tako dalje. Ugovor Fregeju na tem mestu bi lahko bil, da se lahko referenca nekega izraza spreminja iz situacije v situacijo. Izraz »prvi človek na luni« leta 1960 ni imel reference, sedaj pa ima za referenta Neila Armstronga. Prav dobro si lahko zamislimo, da bi – če bi se zgodovina dogajala drugače – bil prvi človek na luni Buzz Aldrin, zato bi bil referent imena »prvi človek na luni« on in ne Armstrong. Če se spremeni referenca nekega izraza, se lahko spremeni tudi resničnostna vrednost stavkov, v katerih ta izraz nastopa. Frege se ne bi strinjal s tem, ker sta zanj misel in njena resnica oziroma neresnica nekaj objektivnega. Tudi smisel izjave, ki vsebuje opredelitev časa, je za Fregeja *izvenčasovna*. Prav tako njena resničnostna vrednost.

Frege o smislu jezikovnih izrazov ni povedal česa bistveno več, ker ga zanimali predvsem izrazi, ki nastopajo v znanstvenih sodbah. Za znake, ki jih uporablja znanost, po Fregejevem mnenju ni dovolj, da imajo samo smisel – kaj takšnega dopušča sicer za tiste znake, ki nastopajo v kakšni fiktivni zgodbi -, ampak morajo imeti tudi referenco, nanašati se morajo na nekaj objektivnega. Smisel izraza način danosti referenta) ima za Fregeja predvsem vlogo posrednika: »Praviloma je zveza med znakom, njegovim smislom in njegovim pomenom takšna, da znaku ustreza določen smisel in temu spet določen pomen, medtem ko enemu pomenu (predmetu) ne pripada samo en znak.« (Frege, 2001c: 145)

Čeprav je bilo Fregejevo razlikovanje med *Sinn* in *Bedeutung* podrobno pojasnjeno in argumentirano, ne bo odveč, da ga za zaključek opredelimo znotraj širšega pojma »pomen jezikovne bitnosti«. Tako v zgodovini filozofije kot v analitični tradiciji (v okviru nje še posebej v filozofiji jezika in v »philosophy of mind«) so avtorji za pomen uporabljali različne izraze. Iz zgodovine filozofije je

predmet smisla imena je fizikalni predmet, predmet smisla predikata je pojem.

[24] Iz tega Russell izpelje trditev, da če se smisel imena lahko opiše s predikatom, potem je predikat smisel imena, kateremu ustreza določen referent, če je eksistenčni stavek, v katerem nastopa zgolj ta funkcija, resničen.

že v okviru aristotelovske tradicije veljala delitev na »obseg« (*ekstenzija*) in »vsebino« (*intenzija*) pojma[25], ki je nastopal v silogističnih sodbah. Vsebina pojma, ki v tradicionalno odgovarja na vprašanje »Kaj?«, odgovarja temu, čemur danes pravimo pomen predikata – pojmu oziroma njegovemu smislu.

Na terminološko pestrost pri uporabi razlikovanja med referenco in pomenom določene besede ali stavka opozarja tudi razlika med *denotacijo* in *konotacijo*, ki je v veliki meri enaka razlikovanju med *ekstenzijo* in *intenzijo.* Rečemo lahko, da v teorijah pomena, vzetem v širšem smislu, vsaj v grobem sovpadajo *Sinn* (*smisel*), *pomen*, *konotacija* in *intenzija* – po slovensko *obseg* – stavkov (besed) na eni ter *Bedeutung* (*pomen*), *referenca*, *denotacija* in *ekstenzija* – po slovensko *vsebina* – stavkov (besed) na drugi strani. Prvo navedeno je tisto, kar jezikovne bitnosti (stavki, imena, predikati) izražajo, drugo pa je tisto, na kar se jezikovne bitnosti nanašajo oziroma kar zastopajo:

jezikovna bitnost (stavek, predikat, ime)	
smisel (*Sinn*)	pomen (*Bedetung*)
pomen	referenca
intenzija	ekstenzija
konotacija	denotacija
vsebina	obseg

Vsa navedena razlikovanja v grobem govorijo o istem, čeprav pri določenih avtorjih naletimo na specifične poudarke. Tako *prvo* (smisel, intenzijo, konotacijo, vsebino) kot *drugo* (referenco, ekstenzijo, denotacijo, obseg) lahko pripisujemo jezikovnim izrazom – (lastnim) imenom, (n-členim) predikatom in stavkom –, čeprav določeni avtorji zanikajo (specifično Mill in Kripke za lastna imena), da lahko oboje pripisujemo vsem jezikovnim izrazom. Če bi hoteli v splošnem izraziti razliko med prvim in drugim, potem prvo odgovarja na vprašanje, kaj oziroma kakšna je določena bitnost, na katero se nanaša jezikovni izraz, drugo pa na vprašanje, na katero bitnost se nanaša oziroma jo zastopa določeni jezikovni izraz. Prvo je običajno tisto, kar določa drugo.

Frege, če na kratko ponovimo že povedano, je zagovarjal stališče, da ima vsak jezikovni izraz tako *Sinn* kot *Bedeutung*. V članku »O smislu in pomenu«, kjer je opredeljeval to, kar izražajo stavki identitete, meni, da je smisel [Sinn] lastnega imena način danosti njegove reference [*Bedeutung*] – predmeta, ki ga ime zastopa.[26] Smisel imena »Aristotel« je tako (med drugim), da je bil rojen v

[25] Ta razlika v veliki meri sovpada z razliko med *eksistenco* in *bistvom v* klasični filozofski tradiciji.

[26] naznačena razlika povzroča težave tudi prevajalcem Fregejevega teksta »Über Sinn und Bedeutung« v angleščino, saj je preveden na različne načine, na primer kot »On Sense and Denotation«, »On Sense and Nominatum« ter tudi kot »On Sense and Reference« in »On Sense and Meaning«. Nekateri avtorji, ki pišejo v

Stagiri, da je bil učitelj Aleksandra velikega itd., referenca tega imena pa je oseba, ki jo imenujemo tako. Smisel jezikovnega izraza v splošnem identificira s tem, kaj ta jezikovni izraz doprinese h kognitivni vsebini stavkov, katerih del je ta izraz. To velja tako za ime kot predikat, o smislu predikata Frege ni napisal kaj bistveno več, kot je navedeno, medtem ko referenco [*Bedeutung*] predikata motri kot pojem, ker zanj zahteva objektivno danost; v tem se pojmi razlikujejo od predstav. Smisel stavka je po Fregeju misel, ki je prav tako objektivna, misel pa določa referenco stavka, ki pa je zanj resničnostna vrednost (resnica oziroma neresnica). Za Fregeja ima lahko jezikovni izraz smisel, ne da bi imel referenco. Še drugače rečeno: smisel je za Fregeja vrsta pomena, ki jo ima neki jezikovni simbol ne glede na svojega (domnevnega) referenta.

Intenzija (konotacija) je v sodobni logiki tisto, kar določa ekstenzijo (denotacijo) nekega termina (izraza) oziroma določa, kaj spada v ekstenzijo (obseg) tega izraza. Tehnično gledano je definirana kot funkcija, ki za vsak možni svet pripisuje nekemu terminu (izrazu) ekstenzijo v tem svetu. Ekstenzija (denotacija, referenca, obseg) nekega izraza (besede) je tisto, kar ta beseda zastopa. Denotacija je Russellov izraz za način reference določnih opisov. Tako je referenca lastnega imena oziroma določnega opisa neki predmet, ki ga to ime zastopa. Na primer, določni opis »slovenski predsednik v letu 2013« in lastno ime »Borut Pahor« imata istega referenta, to je predsednika Boruta Pahorja. Res pa je, da je prvo ne-togi, drugo pa togi označevalec, saj če ne bi bil izvoljen Pahor, bi bil sedaj slovenski predsednik nekdo drug, Borut Pahor pa bi še vedno bil Borut Pahor. Ekstenzija enočlenega predikata je množica stvari, ki jih določen predikat zastopa. Ekstenzija n-členega predikata so urejene n-terke. Obseg predikata »naravno število« so tako vsa naravna števila, obseg dvočlenega predikata *»x* je naslednik od *y*« pa množica urejenih parov <2, 1>, <3, 2>, <4, 3> itd. Podajmo še en primer: smisel/vsebina/konotacija/intenzija pojma »človek« je, da je »racionalna žival«, referenca/obseg/denotacija/ekstenzija tega pojma pa vsi posamezniki, ki spadajo pod ta pojem, ker so ljudje.

Smisel kot »način danosti« je *kriterij*, s pomočjo katerega je pod različnimi pogoji določena *referenca.* Z dojetjem misli dojamemo pogoj resničnosti stavka. Misel, ki je »smisel stavka«, postane s tem, ko se nanaša na resničnost, *dejstvo.* Frege (1981) se v *Misli* huduje nad naravoslovci, ki kričijo »Dejstva!«, in jim odgovarja: »Dejstvo je misel, ki je resnična.« Misel sama pa ne pripada niti mentalni niti fizikalni realnosti, ampak skupaj s pojmi ter z Resnico in Neresnico »naseljuje« tako imenovano tretje kraljestvo, ki ga ljudje pod nobenimi pogoji ne moremo soustvarjati, ampak ga samo odkrivamo in dojamemo. Frege se, razen pri pojmu »eksistenca«, izkaže za ortodoksnega platonista.

angleščini, Fregejev »Bedeutung« prevajajo kot »significance« ali celo kot »indication«. Fregejev »Sinn« je manj problematičen, čeprav ga nekateri prevajajo kot »meaning« kakor, na primer, Russell v članku »O denotaciji«. (Russell, 1905)

FREGE'S PHILOSOPHICAL ANALYSIS

The paper deals with conception of philosophical analysis of the earliest analytic tradition, as developed by Gottlob Frege. Following Michael Beaney who in Stanford Encyclopedia of Philosophy defines various philosophical aspects of analysis, it is shown that although it is true that we should understand Frege's attempt to derive arithmetic from logic in the regressive sense, his philosophical analysis is mostly the interpretive one. In this context, Frege's distinction between *Sinn* and *Bedeutung* laid the foundations of contemporary philosophy of language.

Keywords: philosophical analysis, existence, meaning, reference, Gottlob Frege.

Literatura

Beaney, M. (1996). *Frege: Making Sense.* London: Duckworth.

Beaney, M. (2003). »Analysis«. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2003 Edition). Edward N. Zalta (ed.). URL= <http://plato.stanford.edu/archives/sum2003/entries/analysis/>.

Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation.* Oxford: Oxford University Press.

Frege, G. (<1884). »Dialog mit Pünjer über Existenz (neobjavljeno)«. V Herman, H., Kambartel, F. & Kaulbach, F. (ur.) (1969), *Frege: Nachgelassene Schriften*, Hamburg: Felix Meiner.

Frege, G. (1879). *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens.* Halle: L. Nebert.

Frege, G. (1881). »Funktion und Begriff«. Vortrag, gehalten in der Sitzung vom 9. Januar 1891 der Jenaischen Gesellschaft für Medizin und Naturwissenschaft, Jena.

Frege, G. (1882a). »Über Sinn und Bedeutung«. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik,* 100.

Frege, G. (1882b). »Über Begriff und Gegenstand«. *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie,* 16.

Frege, G. (1966). *Funktion, Begriff, Bedeutung.* Göttingen: Vandenhoeck/Rupprecht.

Frege, G. (1980). *Philosophical and Mathematical Correspondence.* Oxford: Basil Blackwell.

Frege, G. (1981). »Misel – logična preiskava«. *Anthropos*, št. 4–6, str. 117–131.

Frege, G. (1987). *Die Grundlagen der Arithmetik.* Reclam: Stuttgart.

Frege, G. (2001a). »Osnove aritmetike. Logičnomatematična raziskava o pojmu števila.« V Frege, G., *Osnove aritmetike in drugi spisi,* Krtina: Ljubljana, str. 9–118.

Frege, G. (2001b). »Funkcija in pojem«. V Frege, G., *Osnove aritmetike in drugi spisi,* Krtina: Ljubljana, str. 121–142.

Frege, G. (2001c). »O smislu in pomenu«. V Frege, G., *Osnove aritmetike in drugi spisi,* Krtina: Ljubljana, str. 143–165.

Frege, G. (2001d). »O pojmu in predmetu«. V Frege, G., *Osnove aritmetike in drugi spisi,* Krtina: Ljubljana, str. 167–180.

Frege, G. (2001e). »Pismo Husserlu«. V Frege, G., *Osnove aritmetike in drugi spisi,* Krtina: Ljubljana, str. 181–184.

Frege, G. (2001f). *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie.* Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Haaparanta, L. (1986). »Frege on Existence«. V Haaparanta, Leila & Hintikka, Jaakko (ur.), *Frege Synthesized,* Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, str. 155–174.

Kenny, A. (2006). *Wittgenstein, Revised Edition.* Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.

Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity.* Oxford: Blackwell.

Kripke, S. (2000). *Imenovanje in nujnost.* Ljubljana: Krtina.

Moore, G. E. (1942). »Reply to My Critics«. V Schilpp, P. A. (ur.), *The Philosophy of G. E. Moore,* Evanston: Northwestern University Press, str. 660–667.

Quine, W. V. O. (1963). *From a Logical Point of View.* New York: Harper Rowe.

Quine, W. V. O. (2001). »O tem, kar obstaja«. *Analiza,* 5, št. 4, str. 53–66.

Russell, B. (1905). »On Denoting«. *Mind,* New series, Vol. 14, No. 56, str. 479–493.

Russell, B. (1996). »Descriptions«. V Martinich, A. P. (ur.), *The Philosophy of Language.* Oxford: Oxford University Press, str. 208–214.

Russell, B. (tipkopis). »O denotaciji«. (Prevedel Boštjan Kuljič. Prvi bral Marjan Šimenc. Prevod pregledal in popravil Božidar Kante.)

Ryle, G. (2009). »Systematically Misleading Expression«. V Ryle, G., *Collected Papers Volume 2*, London New York: Routledge, str. 41–65.

Soames, S. (2003). *Philosophical analysis in the twentieth century*, Volume 1, The dawn of analysis. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Ule, A. (1982). *Osnovna filozofska vprašanja sodobne logike*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Uršič, M. & Markič, O. (2009). *Osnove logike*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Wittgenstein, L. (1976). *Logično filozofski traktat* (TLP). Ljubljana: Mladinska knjiga.

Wittgenstein, L. (2009). *Philosophische Untersuchungen*. Malden, Oxford: Blackwell Publishing.

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.

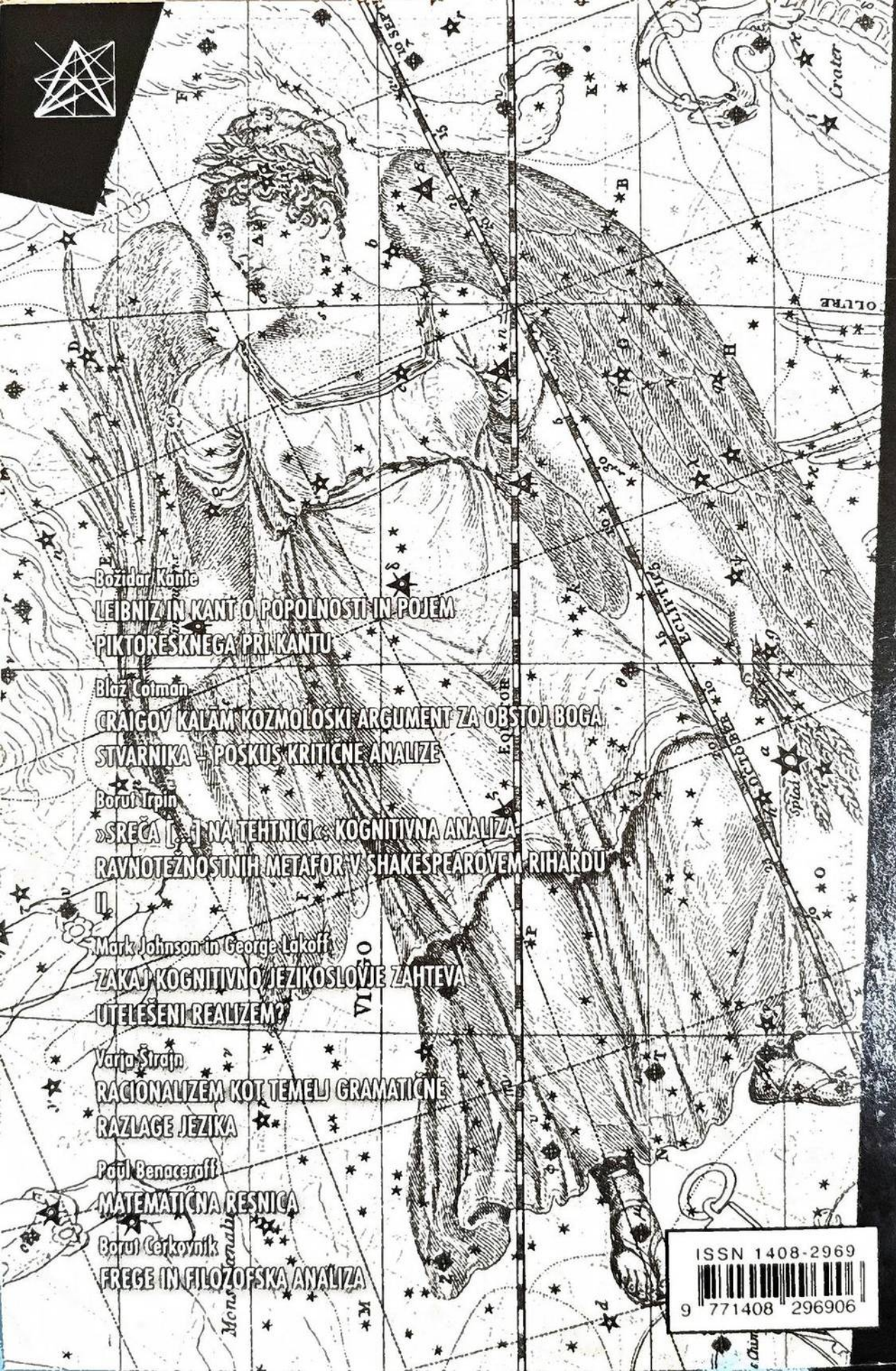
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

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.



Božidar Kante
LEIBNIZ IN KANT O POPOLNOSTI IN POJEM PIKTORESKNEGA PRI KANTU

Blaž Cotman
CRAIGOV KALAM KOZMOLOŠKI ARGUMENT ZA OBSTOJ BOGA STVARNIKA – POSKUS KRITIČNE ANALIZE

Borut Trpin
»SREČA […] NA TEHTNICI«: KOGNITIVNA ANALIZA RAVNOTEŽNOSTNIH METAFOR V SHAKESPEAROVEM RIHARDU II.

Mark Johnson in George Lakoff
ZAKAJ KOGNITIVNO JEZIKOSLOVJE ZAHTEVA UTELEŠENI REALIZEM?

Varja Štrajn
RACIONALIZEM KOT TEMELJ GRAMATIČNE RAZLAGE JEZIKA

Paul Benacerraf
MATEMATIČNA RESNICA

Borut Čerkovnik
FREGE IN FILOZOFSKA ANALIZA

ISSN 1408-2969