

Vojko Strahovnik

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani

Metafizični monizem, izjave o množtvu in zmerna teorija zmote

V članku se ukvarjam z odnosom med metafizičnim monizmom in teorijo zmote. Če prvega razumemo kot tezo, da obstaja ena sama stvar (monizem glede obstoja), se hitro vzpostavi vprašanje, kaj na podlagi tega sledi za naše vsakdanje izjave, ki svet opisujejo kot množstvo stvari. V zgodovini filozofije se je tega vprašanja prvi dotaknil Parmenid v svoji razpravi oziroma pesnitvi o resnici in videzu ter utvari. Moj predmet preučevanja sicer ne bo ustreznost takšne razlage Parmenidovih fragmentov in njegove filozofske misli, ampak sodobna oblika monizma obstoja, ki jo zagovarjata Terry Horgan in Matjaž Potrč. Po kratki zastavitvi tega stališča, si zastavim vprašanje, ali lahko kot eno izmed posledic takšnega stališča razumemo razlago običajnih prepričanj o množtvu kot sistematično zmotnih oziroma kot obliko teorije zmote. Izkaže se, da tak monizem ne pristane v teoriji zmote, saj ima načine, kako pojasniti resničnost oziroma neresničnost takšnih običajnih prepričanj. Ob koncu zato to stališče soočim z novim izzivom, ki ga predstavlja tako imenovana zmerna teorija zmote. Pri standardni teoriji zmote imamo opravka z zmotnimi oziroma neresničnimi prepričanji iz določene domene (npr. pri moralni teoriji zmote so to moralna prepričanja oziroma moralne sodbe), zmerna teorija zmote pa te zmote ne pripiše neposredno tem prepričanjem, ampak drugim prepričanjem, ki spremljajo prvotna prepričanja (le-ta niso nujno zmotna). Za ponazoritev izziva kratko predstavim Hägerströmovo zmerno teorijo zmote, ob koncu pa ta izziv zastavim metafizičnemu monizmu.

Ključne besede: metafizika, monizem, obstoj, resnica, zmota, teorija zmote.

0. Uvod

Osrednja tema članka je odnos med metafizičnim monizmom in teorijo zmote. Kot tezo o monizmu glede obstoja lahko prvega razumemo kot stališče, da obstaja ena sama stvar oziroma natanko en sam konkreten predmet (Schaffer, 2014). Če pristajamo na takšno stališče, se odpre vprašanje, kako lahko potem razumemo resničnost naših običajnih, vsakdanjih prepričanj ali izjav o svetu, ki se običajno nanašajo na množstvo stvari (npr. »Na mizi pred menoj so tri jabolka.«, »Ivan Cankar je avtor kratkega romana Na klancu.«, »Univerzo v Ljubljani sestavlja triindvajset fakultet in tri umetniške akademije.« ipd.). En odgovor, ki se ponuja, je

ta, da takšen vsakdanji govor kot govor o množtvu označimo kot sistematično zmoten. To bi pomenilo pristati na teorijo zmote glede običajnega govora.

V zgodovini filozofske misli se podobno stališče pogosto pripisuje Parmenidu. Pri Parmenidu (2012) in njegovemu monizmu namreč najdemo tako tezo o obstoju ene same stvari, ki nima delov ter je nespremenljiva, negibljiva, neminljiva itd., kakor tudi stališče o razliki med resnico in varljivim videzom, pri čemer je slednjega povezoval z našimi običajnimi prepričanji oziroma »mnenji smrtnikov«, ki nam v svetu kažejo množstvo in spreminjanje. Eno izmed možnih razlagalnih gledišč bi bilo to, ki tej drugi poti »spoznavanja« pripisuje sistematično zmotnost, kar bi pomenilo sprejemanje teorije zmote za to domeno. Moj predmet preučevanja sicer ne bo smiselnost ali ustreznost takšne razlage Parmenidove filozofske misli (prim. Owen, 1960), saj to presega okvir tega prispevka, zato se bom obrnil k sodobni različici metafizičnega monizma, kjer je razlagalnih težav glede njegovih glavnih izhodišč precej manj.

V nadaljevanju sem bom naprej posvetil sodobni različici metafizičnega monizma. Le-to zagovarjata Terry Horgan in Matjaž Potrč (2000; 2008), in sicer v kontekstu zagovora tako imenovane varčne ontologije. Ta v grobem sestoji iz dveh tez, izmed katerih je prva teza metafizičnega realizma, da obstaja od misli in jezika neodvisen svet. Druga teza pa je omejevalna teza izpopolnjene zdravorazumske ontologije in trdi, da pravilna ontologija izključuje večino bitnosti oziroma predmetov, ki jih postavljata naša vsakdanja misel in jezik, hkrati pa tudi postavke razvitih znanstvenih teorij (Horgan in Potrč, 2008: 69). S to slednjo tezo imata v mislih tudi predmete, kot so miza, jabolko, roman, univerza, fakulteta itd., ki nastopajo v zgornjih primerih vsakdanjih prepričanj. Zato se tudi za to stališče postavlja vprašanje, ali ne zapade teoriji zmote. Avtorja sama sicer takšno razlago zavračata in izpostavita, na kakšen način moramo razumeti vsakdanji govor. Pomagata si s teorijo resnice kot posredne korespondence in širšim okvirom kontekstualne semantike.

Vendar je takšna obramba uperjena le zoper obtožbo skrajne oz. običajne teorije zmote. V zadnjih letih se je poleg tega tradicionalnega pogleda na teorijo zmote oblikovalo še pojmovanje zmerne teorije zmote (Olson, 2014; Strahovnik, 2015: 136–139), ki predstavlja nov izziv metafizičnemu monizmu. Pri standardni teoriji zmote imamo opravka z zmotnimi oziroma neresničnimi prepričanji iz določene domene (npr. pri moralni teoriji zmote so to moralna prepričanja oziroma moralne sodbe), zmerna teorija zmote pa te zmote ne pripíše neposredno tem prepričanjem, ampak drugim prepričanjem, ki spremljajo prvotna prepričanja (le-ta niso nujno zmotna).

Sestavek bo sledil naslednji strukturi. V prvem razdelku predstavim omenjeno sodobno različico metafizičnega monizma, tako da orišem njegove osrednje teze in ga dopolnim s spremljajočimi stališči glede narave resnice. Nato (§2) pridem na vprašanje teorije zmote glede izjav o množtvu. Izpostavim strategijo, s katero

se zadevna različica monizma ubrani pred obtožbo stroge ali skrajne teorije zmote. V tretjem razdelku uvedem pojem zmerne teorije zmote, in sicer jo najprej prikažem na primeru moralnih sodb, kasneje pa jo podam v bolj splošni obliki. V zaključnem razdelku (§4) to obliko postavim kot nov izziv za metafizični monizem.

1. Metafizični monizem in varčna ontologija

Metafizični monizem – kakor ga zagovarjata Horgan in Potrč – je del širšega zagovora metafizičnega stališča varčnosti oziroma varčnega realizma (angl. *austere realism*), ki se v imenu urejenosti in nenaključnosti ontologije odreče nekaterim bitnostim, ki jih postavljata npr. zdrav razum in znanost. Pri varčni ontologiji tako ne gre nujno za metafizični ali ontološki monizem ali pa za pristajanje na neko skrajno omejeno število bitnosti, katerim bi pripisali dejanski obstoj, pač pa ta pojem pokrije zelo široko paleto ontoloških stališč, ki se odpovedujejo vsaj nekaterim bitnostim, ki jih postavlja običajen govor ali pa posebni govori, npr. znanosti. Kot smo kratko že izpostavili v uvodu, to stališče opredeljujeta dve osrednji tezi varčne ontologije.

VO1/Metafizični realizem: Obstaja od misli in jezika neodvisen svet.

VO2/Prefinjena zdravorazumska ontologija: Pravilna ontologija izključuje mnoge bitnosti, ki jih vključujejo običajna, vsakdanja prepričanja in misel, hkrati pa izključuje tudi mnoge bitnosti, ki nastopajo v dognanih oblikah znanstvenih teorij (Horgan in Potrč, 2008: 69).

Njun zagovor takšne varčne ontologije sledi dialektiki razvoja preproste zdravorazumske ontologije, ki seveda začetno pristaja tako na obstoj od nas neodvisnega sveta, kakor tudi na bogato množstvo bitnosti v njem. Vendar pa metafizični razmisleki, ki sledijo iz samega zdravega razuma, napeljujejo na to, da je potrebno to bogastvo omejiti. Pri tem je ključen argument iz nejasnosti, ki ga tvorita dva glavna koraka. Prvi korak tvori pripoznanje, da bi bilo mnogo bitnosti, ki jih postavljata zdravi razum in znanost, nejasnih, in sicer tako z vidika njihovih prostorsko-časovnih meja, kakor tudi z vidika njihove sinhronne sestave. Zamislimo si lahko predmet, kot je na primer Šmarna gora. Kje natanko so meje in kaj jo tvori, je odprto vprašanje. Enako pa lahko zatrdimo za preostale primere, ki smo jih vzpostavili že zgoraj, torej za mizo, jabolko, roman, univerzo, fakulteto itd. Drugi korak tega argumenta pa je, da takšna ontološka nejasnost ni možna (Horgan in Potrč, 2008: 70).

Ključen je predvsem drugi korak oziroma načini, na katere ga zagovarjamo. Stališče varčne ontologije razume nejasnost kot t. i. brezmejnost (glej Potrč 1998; 2002). Ponazorimo jo lahko s paradoksom *sorites*. Glede na sklepalne korake so na začetku niza *sorites* stavki z eno resničnostno vrednostjo, npr. resnično, na

koncu pa z njej nasprotno resničnostjo, torej neresnično, hkrati pa ni nobenega jasnega mesta, kjer bi prišlo do preskoka od ene semantične vrednosti v drugo. Ta slednja teza je teza o brezmejnosti. Hkrati so v paradoks *sorites* vključena nezdržljiva statusna načela, ki jih lahko povzamemo na naslednji način: (i) zadostno majhne razlike ne štejejo oziroma ne naredijo razlike (glede semantične vrednosti), (ii) zadostno velike razlike štejejo oziroma vodijo do razlike (v semantičnih vrednostih), in (iii) ponavljajoče združevanje majhnih razlik pripelje do zadostno velikih razlik. Vzemimo primer kupa. Na eni strani imamo eno, dva, tri ... zrnca peska, ki niso kup, na drugi strani pa milijon zrnec peska, ki pa so kup. Zgoraj opisano brezmejnost obvladujeta dve pojmovni zahtevi, in sicer individualistična in kolektivistična. Individualistična zahteva terja, da mora poljuben zaporeden par v *sorites* nizu $\langle n, n+1 \rangle$ imeti enako semantično vrednost (resnično, neresnično, niti resnično niti neresnično, nedoločeno glede resničnosti ali neresničnosti ...) (Horgan, 1994: 173). Kolektivistična zahteva pa sledi celostnemu gledišču, ki zahteva, da ne more biti določenega kolektivnega pripisa semantične vrednosti za vse stavke v nizu *sorites*. Glede na izbrani primer torej prva zahteva, da na primer označbi 97-im in 98-im zrnцем peska kot kupu ne pripišemo različnih resničnostnih vrednosti. Druga pa zahteva, da tako 1 zrnec kot milijon zrnec ne moreta biti hkrati kup (ali ne-kup). Obeh teh zahtev seveda ne moremo hkrati izpolniti. Lahko jih v jeziku in misli sicer pragmatično presežemo. Horgan to situacijo razreši tako, da predlaga, naj kolektivne zahteve dominirajo nad individualnimi, in sicer na način, da jih hkrati ne ukinjajo. Na ta način lahko tako prilagodimo *sorites* in nejasnost. Ta pristop Horgan imenuje prevrednotenje (ang. *transvaluationism*) (glej Horgan 1994; 1998 in 2001). Ko pa je govora o tem, kaj obstaja in torej o možnosti ontološke nejasnosti, je seveda jasno, da svet kot takšen ne more zadostiti obema zahtevama, saj bi potem moral biti takšen. Kar pa seveda ni možno. Na podlagi tega argumenta iz nemogućnosti ontološke nejasnosti lahko izpeljemo zgornjo tezo VO2, da nejasni predmeti oziroma nejasne bitnosti ne obstajajo oziroma jih ne moremo sprejeti kot del pravilne ontologije. Kot rečeno, pa to ne pomeni, da jih ni moč prilagoditi in obvladati znotraj našega jezika in misli. O pristopu k resničnosti izjav, ki je del tega paketa varčne ontologije, bom spregovoril nekoliko kasneje, še prej pa preidimo k argumentom, ki od varčne ontologije vodijo k zagovoru monizma.

Horgan in Potrč imenujeta svoje monistično stališče kot gmotni materializem oziroma kot »gmotizem« (angl. *blobjectivism*) ter ga predstavita kot tezo, da svet nima delov, hkrati pa ga je potrebno razumeti kot dinamično gmoto. Predstavljata ga dve tezi, ki ju lahko smiselno dodamo tezama varčne ontologije.

GO1/Močni monizem: Obstaja samo ena konkretna partikularija oziroma stvar in to je celotno vesolje (oziroma gmota).

GO2/Strukturna kompleksnost: Ta gmota je izjemno prostorsko-časovno strukturno kompleksna in izjemno lokalno spremenljiva, čeprav nima nobenih pristnih delov.

Ključ do zagovora takšnega stališča je ta, da Horgan in Potrč izpostavita niz primerjalnih prednosti, ki jih ima v primerjavi z ostalimi varčnimi ontologijami. Pri tem se osredotočita na tiste, ki izhodiščno sploh zadostijo dvema ključnima zahtevama. Eno izmed njih sem že izpostavil kot del zagovora teze VO2 oziroma prefinjene ali izpopolnjene zdravorazumske ontologije, in sicer je to zahteva, da v pravilno ontologijo ne vključimo nejasnih bitnosti. Druga zahteva pa je povezana s sprejemljivim odgovorom na posebno vprašanje sestavljenosti, ki ga poda van Inwagen (1990, 1993; Horgan, 1993). To posebno vprašanje sestavljenosti zadeva vprašanje, kdaj več bitnosti oziroma predmetov skupaj sestavlja (nov) predmet. Iz tega vprašanja lahko izpeljemo načelo oziroma zahtevo nenaključne sestavljenosti. Eden izmed možnih kandidatov bi bil odgovor, ki bi meril na stik med predmeti. Vendar bi to med drugim na primer pomenilo, da ko skodelico za čaj odložim na mizo ob mojem stolu, se s tem konstituira nov predmet [miza + skodelica]. Van Inwagen takšen predlog seveda zavrne, kakor tudi niz drugih možnih odgovorov, in na koncu pristane pri zagovoru, da glede na to, da je edini sprejemljiv odgovor na posebno vprašanje sestavljenosti, življenje (torej, da bitnosti skupaj tvorijo novo bitnost, ko tvorijo življenje), da je edina sprejemljiva ontologija ta, ki se zavezuje zgolj najmanjšim in nesestavljenim fizikalnim delcem in živim bitjem (van Inwagen 1990 in 1993). To je sicer na nek način varčna ontologija, a za Horgana in Potrča ne zadosti drugi izpostavljeni zahtevi, torej prepovedi ontološke nejasnosti. Živa bitja so kot kandidati namreč nejasne bitnosti. Tako Horgan in Potrč na koncu izbirata med tremi varčnimi ontologijami, to je med: (a) množtvom jasnih osnovnih delcev oziroma bitnosti, ki ne dovoljuje sestavljenosti, (b) množtvom jasnih osnovnih delcev oziroma bitnosti, ki dovoljuje neomejeno sestavljenost, v kolikor to, kar je sestavljeno, zadosti zahtevi nemožnosti nejasnosti in (c) monizmom oziroma gmotizmom (Horgan in Potrč 2008: 165–168). Izmed teh treh pa potem na podlagi dodatnih kriterijev (teoretske preprostosti, stopnje varčnosti) prednost dajeta gmotizmu (182–188). To pa na koncu koncev pomeni torej zagovor metafizičnega monizma in zanikanje obstoja mnoštva. V nadaljevanju bom raziskal, ali to hkrati pomeni tudi sprejemanje teorije zmote glede naših običajnih, vsakdanjih prepričanj, ki se nanašajo na mnoštvo, torej na skodelice, stole, jabolka, romane in univerze.

2. Teorija zmote in izjave o množtvu

Teorija zmote je stališče, ki za izbrano domeno naših izjav trdi, da je sistematično zmotna. Natančneje rečeno, zagovarjati teorijo zmote za posamično domeno oziroma področje razprave pomeni trditi, da so nesestavljeni trdilni stavki te razprave sistematično in brez izjeme neresnični oziroma zmotni (Strahovnik, 2008; 2016: 121–126). Vsaka takšna teorija zmote običajno pomeni torej precejšen odklik od zdravega razuma (ta običajno nekatere stavke v okviru izbrane domene sprejema kot resnične, druge pa kot neresnične), posledično pa mora takšna teorija pojasniti izvore te zmote in razloge za njegovo globoko ukoreninjenost. Ponazorimo jo lahko s preprostim primerom govora o flogistonu. Glede na to, da se je izkazalo, da takšna snov ne obstaja, so torej vse izjave o flogistonu sistematično zmotne, saj ni ničesar, na kar bi se nanašale. Še en poenostavljen primer, ki nam lahko pomaga razumeti to teorijo zmote, je razprava med vernikom in ateistom. Ateist običajno v tej razpravi zavzema stališče teorije zmote glede teističnih sodb, torej stališče, da vernikov govor sicer meri na Boga (z izjavami kot so npr. »Bog obstaja.«, »Bog je neskončno dober.«, »Boga je mogoče v polnosti spoznati zgolj z razumom.«), vendar je zaradi neobstoja Boga tak govor sistematično zmoten.

Teorijo zmote tvorita dva vidika, in sicer semantični in metafizični. Semantični vidik nadalje sestavljata dve tezi. Prva meri na to, da izjavam ali sodbam glede določene domene sploh lahko pripišemo resničnostno vrednost. Druga pa je teza, da so vse nesestavljene in trdilne izjave v tej domeni neresnične oziroma sistematično zmotne. Drugi vidik pa je metafizični, katerega srce predstavlja teza, o (ne)obstoju in statusu predmetov te domene, na katere te izjave ali sodbe merijo. Preplet teh dveh vidikov lahko ponazorim s kratkim orisom moralne teorije zmote oziroma teorije zmote za domeno moralnih izjav ali sodb. Moralna teorija zmote glede te domene trdi, da so vse nesestavljene trdilne izjave oziroma sodbe te domene sicer opisne, a neresnične oziroma zmotne. Sestavljata jo tako teza semantičnega kognitivizma kot moralnega irealizma. Glede na prvo, moralne izjave opisujejo od gledišča neodvisno moralno stvarnost, ocenjujemo jih lahko z vidika resničnosti in neresničnosti ter izražajo prepričanja. Druga teza, ki se tej pridruži, pa je zanikanje obstoja moralne stvarnosti (moralnih lastnosti in moralnih dejstev), na katere te izjave merijo oziroma teza moralnega realizma. Za vsako izmed teh tez moramo imeti sicer neodvisno podporo oziroma argumente (glej Strahovnik, 2016: 125–131). A če obe hkrati sprejemamo ter ju tako združimo, je rezultat teorija zmote. Z vidika naše običajne moralne misli je to vsekakor skrajna in neobičajna teza (vsaj kar se tiče moralnih izjav, enako pa lahko zatrdimo tudi glede izjav o običajnih predmetih oziroma vsakdanjih prepričanjih o množtvu). Zelo ne navadno bi bilo trditi, da so sodbe, kot so »Trpinčenje ljudi in krutost do otrok sta moralno napačni vrsti dejanj.«, »Obljuba nas moralno zavezuje, da jo izpolnimo.« ali »Pravičnost je pomembna vrlina družbenih institucij.«, neresnične sodbe. Običajno imamo namreč nekatere moralne izjave oziroma sodbe za resnične in ostale za neresnične. Ena izmed metaetičnih zahtev pri oblikovanju in obravnavi dolo-

čene moralne teorije je zahteva, da se mora sprejemljiva moralna teorija skladati z globoko ukoreninjenimi predpostavkami običajnega moralnega govora in moralne prakse (Timmons 1999, 12). Izbrana moralna teorija se mora na čim ustrežnejši način skladati z zdravorazumskimi intuicijami o moralnosti oziroma jih pojasniti na način, da jih bodisi v čim večji meri ohranja bodisi (če so te zmotne) pojasni, kaj so izvori njihove globoko zakoreninjene zmote in zakaj ta vztraja. To zahtevo lahko posplošimo na vsako vrsto teorije zmote. Vsak zagovornik teorije zmote mora predstaviti zelo dobre argumente, zakaj so vse izjave v določeni domeni zmotne, in pojasniti način, kako se je predpostavka o navidezni resničnosti nekatereh izmed njih ukoreninila v običajno našo misel.

Sedaj se lahko vrnemo k vprašanju metafizičnega monizma ter vsakdanjih izjav o množtvu. Zdi se, da prvi vodi v teorijo zmote, vsaj v kolikor pristaja na to, da gre pri naših običajnih prepričanjih oziroma izjavah za takšne izjave, ki so lahko resnične ali neresnične. Takšna teorija zmote pa bi vsekakor bila nezaželena posledica monizma. To priznavata tudi Horgan in Potrč, ko pravita, da

Četudi je radikalna teorija zmote še vedno možnost – to je pogled, ki pravi, da so številna prepričanja zdrave pameti (in znanosti) preprosto neresnična oziroma zmotna – jo je potrebno obravnavati kot skrajni izhod. Načeloma lahko zdravorazumsko razmišljanje privedemo do teorije zmote. [...] Toda najina privzeta domneva je, da je pogled radikalne zmote sam zmoten in da obstaja sprejemljiv in smiseln način za izboljšanje preprostega realizma, ki se izogiba pripisovanju sistematične zmote zdravemu razumu in znanosti. Eno je namreč, da zdravi razum zaide v zmoto, ko se prvič poglobljeno sprašuje o ontologiji in resničnosti, drugo pa, da bi samemu zdravemu razumu in znanosti pripisali tak status zmote. Privzeto stališče je, da temu ni tako ... (2008: 34–35)

Na kakšen način se torej metafizični monizem, kot ga zagovarjata Horgan in Potrč, lahko izogne teoriji zmote za običajno misel o množtvu. Da bi lahko odgovoril na to vprašanje, bom najprej kratko zarisal njuno razumevanje resnice.

Metafizični monizem je v zagovoru Horgana in Potrča (2008: 33–68) spet s posebno teorijo resnice, imenovano teorija posredne korespondence. Resničnost izjav ali misli je glede na to teorijo odvisna od sveta oziroma stanj stvari v njem in hkrati od semantičnih standardov, ki obvladujejo kontekst njihove zatrditve. Resničnost tako še vedno ostaja v ujemanju oziroma korespondenci med vsebinami stavkov ali misli in med svetom, ki pa jo sodoločajo tudi semantični standardi govora oziroma narave naše zavezanosti v izrečenem. Resnica je glede na postavko posredne korespondence pojmovana kot semantična pravilnost glede na kontekstualno spremenljive semantične standarde. Resnica je tako na eni strani odvisna od kontekstualno spremenljivih semantičnih standardov pravilne zatrdljivosti, po drugi pa od sveta in razporeditve predmetov, lastnosti in stanj stvari v njem. Za razliko od teorij, ki pristajajo na postavko resnice kot neposre-

dne korespondence, lahko ob sprejemanju te teorije tako govorimo o resničnosti stavkov, ki delijo naslednje značilnosti: (i) imamo jih za neproblematično resnične, (ii) omenjajo oziroma kvantificirajo preko bitnosti, ki jih ni najti v varčni ontologiji, (iii) ni nobene očitne poti, kako bi te stavke prevedli v takšne, ki bi se lahko izognili zavezanosti tem problematičnim bitnostim in (iv) ni nobene sprejemljive poti, da bi te problematične bitnosti identificirali z neproblematičnimi. Takšna zastavitev je hkrati tudi pot, kako se lahko monizem izogne teoriji zmote, vendar moramo prej predstaviti še širši okvir tega predloga razumevanja resničnosti.

Horgan je ta pristop k resnici razvil v svojih dveh člankih »Psihologizem, semantika in ontologija« in »Resnica in ontologija« (1986a; 1986b) ter ga sprva imenoval semantika jezikovnih iger, kasneje pa psihologistična semantika in kontekstualna semantika (Horgan, 1991; Horgan in Timmons, 1993: 184). Kontekstualni semantiki kontrastno stališče je t. i. referenčna semantika, ki resnico pojmuje kot neposredno korespondenco. To pomeni, da predpostavlja pristne, atomarne in neposredne relacije med svetom na eni in jezikom in mislijo na drugi strani (Horgan, 1986a: 22–23). Če vzamemo stavek »Univerzo v Ljubljani sestavlja triindvajset fakultet in tri umetniške akademije.«, je takšno stališče zavezano obstoju predmetov, kot so univerze in fakultete. V nasprotnem stavek ni resničen. Razumevanje resnice kot posredne korespondence pa po drugi strani trdi, da je ta stavek (lahko) resničen ne glede na to, da varčna ali minimalna ontologija ne vključuje bitnosti, kot so univerze, in da nimamo dobrih kandidatov za zvedbo le-teh. Resnica v tem primeru ni odvisna od neposrednega odnosa ujemanja med posameznimi subpropozicionalnimi elementi stavka in točno določenimi predmeti ter lastnostmi v svetu.

Ta teorija razlikuje med dvema poglavitnima vrstama kontekstov našega izjavljanja. Včasih naš govor obvladujejo semantični standardi neposredne korespondence, vendar so ti semantično in ontološko »zahtevni« konteksti redki. Gre na primer za kontekste ontoloških razprav o pravilni ontologiji in nekatere druge meta-filozofske kontekste. Primeri takšnih stavkov bi bili npr.: »Svet nima pristnih delov.«, »Obstaja od jezika in misli neodvisen svet.« ali »Obstajajo osnovni delci in živa bitja.«. V večini primerov pa naš govor obvladujejo semantični standardi resnice kot posredne korespondence. V ta okvir moramo umestiti tudi naše primere izjav o jabolkah, mizah in univerzah. Tukaj imata Horgan in Potrč v mislih predvsem razliko v zavezanosti. Ko moj govor obvladujejo strogi standardi neposredne korespondence (npr. v kontekstu ontološke razprave), potem sem omenjenim bitnostim, na katere moje izjave ali misli referirajo, tudi ontološko zavezan. Na drugi strani, ko gre za posredno korespondenco, sem se subpropozicionalnim elementom izjav ali misli zavezal le referenčno oziroma ideološko (Horgan in Potrč, 2006; Horgan in Barnard, 2006). Čeprav mora za resničnost stavkov ali misli dejanski svet pripadati nizu možnih svetov, ki predstavljajo resničnostne pogoje za ta stavek oziroma za to misel, ni nujno, da posamični, kvantifikacijski in predi-

katni deli izjave ali misli merijo neposredno na predmete, lastnosti in relacije, ki sestavljajo izbrano ontologijo. Ob rob je tukaj potrebno dodati, da resnica kot posredna korespondenca ni nekakšna drugorazredna resnica oziroma da resnica kot neposredna korespondenca ni edina absolutna vrsta resnice. Resnica kot posredna korespondenca je pristna korespondenca. V naših izjavah pogosto merimo na predmete, ki jih varčna ontologija ne vključuje, pa vendar te izjave lahko razumemo kot resnične. Ne smemo namreč pozabiti, da – glede na to stališče – način, kako s svetom je, prispeva k resničnosti stavkov tudi pod manj strogimi standardi (svet mora »sodelovati« pri tem, da lahko izjavo, da so pred menoj na mizi tri jabolka, označim kot resnično, četudi jabolka in miza niso del ontološkega povišstva sveta).

Odgovor zadevne različice metafizičnega monizma na izziv glede možnosti teorije zmote je torej kontekstualističen pristop k resnici. Naš običajni govor oziroma naše običajne izjave obvladuje standard resnice kot posredne korespondence, kar na drugi strani pomeni, da te same izjave niti ne vsebujejo zadnje, ontološke zavezanosti tem bitnostim oz. na te bitnosti ne merijo neposredno. Ker takšne izjave torej ne vključujejo zahteve obstoja ter bitnosti, na katere se nanašajo, jim ne moremo pripisati radikalne in sistematične zmote (Horgan in Potrč, 2008: 88). To sicer ne pomeni, da se teoriji zmote izogne vsakršen metafizični monizem; različica, ki ne bi sprejemala takšnega razumevanja resnice, mora vztrajati pri sistematični zmotnosti izjav o mnoštvu. Vendar ima prva različica monizma pomembno teoretsko prednost, ki jo posebej izpostavita tudi Horgan in Potrč, saj ohranja intuitivno oziroma zdravorazumsko izhodišče, da so naše vsakdanje izjave o svetu okoli nas pogosto resnične in niso sistematično zmotne (2008: 113–114). Hkrati pa takšna rešitev ohranja naša prepričanja o mnoštvu kot pristna prepričanja ter jih ne poskuša razložiti v okviru kakršnih koli nepristnih zatrditev, kot so umisleki, fikcije, kvazizatrditve ali kaj podobnega.

3. Zmerna teorija zmote Axa Hägerströma

Že zgoraj sem primeroma kratko zarisal klasično moralno teorijo zmote, kot jo je oblikoval Mackie (1977), torej spoj kognitivizma (moralne sodbe so opisna prepričanja, ki vključujejo predpostavko objektivnosti ter od nas neodvisnega obstoja moralnih lastnosti in dejstev) in moralnega irealizma (zanikanje obstoja prav takšnih moralnih lastnosti in dejstev). To privede do zaključka, da so naše moralne sodbe prvega reda sistematično zmotne oziroma neresnične. Poleg te močne oziroma tradicionalne teorije zmote pa lahko oblikujemo tudi zmerno teorijo zmote, ki se od prve razlikuje predvsem po tem, da ne zadeva neposredno izjav ali prepričanj določene domene, ampak prepričanj o tej domeni sami. Na primer, pri standardni teoriji zmote imamo opravka z zmotnimi oziroma neresničnimi moralnimi sodbami, zmerna teorija zmote pa te zmote ne pripiše neposredno moralnim sodbam, ampak drugim prepričanjem, ki spremljajo našo moralnost, ob tem

pa so same moralne sodbe lahko tudi resnične in se izognejo zmoti. Lahko pa so celo takšne, da niti ne dopuščajo vrednotenja z vidika resničnosti ali neresničnosti (Strahovnik, 2016: 137–139). Glede moralne teorije zmote to pomeni, da je lahko oblika zmerne teorije zmote tudi (moralni) nekognitivizem. Nekognitivizem moralnih sodb ne razume kot prepričanj ali opisov, temveč kot izraz nekognitivnih naravnosti, zato moralne sodbe ne morejo biti niti resnične niti neresnične. Klasična teorija zmote se tako ne more niti vzpostaviti, saj terjja (sistematično) neresnične moralne sodbe. Možna pa je zmerna teorija zmote. Takšno stališče je zagovarjal Axel Hägerström (1953). Hägerström, ki je bil tudi pionir zgodnjega nekognitivizma, je zmerno teorijo zmote razvil leta 1911.

Hägerström je izhajal iz moralnega izkustva oziroma moralne fenomenologije običajnega moralnega presojanja. Moralne presoje namreč doživljamo kot pripis od nas neodvisnih moralnih lastnosti in moralnih dejstev. Ta poteza se odraža tudi v drugih vidikih naše moralnosti (na primer moralne sodbe izkušamo kot prepričanja in kot trditve, moralne sodbe nastopajo v sklepanjih idr.). Če pa se poglobimo v psihologijo moralnih sodb, ugotovimo, da so pravzaprav sestavljeni doživljaji, ki jih sestavljajo ideje in naše čustvene naravnosti. (Hägerström razlikuje med idejami (in mislimi oziroma sodbami, kot izvedenimi iz idej) ter čustvi. Razlika med njimi je v tem, da je vsebina idej nekaj, kar ima (ali pa lahko ima) tudi stvaren obstoj (npr. ideja knjige, ki je pred menoj na mizi), medtem ko imajo čustva oziroma čustvene naravnosti kot vsebino le nekaj, kar je po svoji naravi izkustveno oziroma fenomenološko (npr. občutje žalosti ob izgubi). Moralne sodbe tako niso niti ideje (ali miselne sodbe) niti čustvene naravnosti, temveč spoj obojega). Ko na primer presojam, da moram knjigo na mizi vrniti v knjižnico, gre za spoj kognitivnih gradnikov (idej in misli) ter nekognitivnih gradnikov (občutje dolžnosti, da moram vrniti knjigo). Ker gre za sestavljene doživljaje, moralne sodbe niso niti resnične niti neresnične.

Hägerström je torej zagovarjal nekognitivistično razlago moralnih sodb. Toda naše vsakdanje izkustvo se od te odmika in v naših prepričanjih prevlada zgolj kognitivni gradnik, zato moralne sodbe jemljemo za običajna prepričanja. To je posledica znotrajosebnih dejavnikov v obliki ponotranjenih moralnih pravil ter ukaznega razumevanje moralnosti in medosebnih dejavnikov, kot so vzpostavljene objektivizirane družbene norme. Hkrati je Hägerström na podlagi ontoloških premislekov in naturalističnih izhodišč zavračal obstoj objektivnih moralnih lastnosti in dejstev. Vse to pomeni, da imamo opravka z zmerno teorijo zmote, saj Hägerströмова teorija predpostavlja sistematično zmoto znotraj moralne misli, ki pa ni vezana na same moralne sodbe, ampak na naša prepričanja o tem, kaj počnemo, ko moralno presojamo. Z drugimi besedami lahko to opišemo na način, da sistematična zmota ne zadeva naših moralnih sodb prvega reda, temveč sodbe drugega reda, ki so prepričanja o naravi moralnosti.

4. Nov izziv metafizičnemu monizmu

Sedaj lahko to zmerno teorijo zmote preslikamo na metafizični monizem, ki ga obravnavam. To bi pomenilo, da takšna zmerna teorija zmote ne trdi, da so zmotna naša običajna, vsakdanje prepričanja o mnoštvu, ampak naša prepričanja o teh prepričanjih, se pravi, naša prepričanja, ki gredo v smeri, da z našimi izjavami o mnoštvu opisujemo svet takšen, kot je. To vsekakor predstavlja nov izziv metafizičnemu monizmu. Obravnavana različica metafizičnega realizma se lahko na ta izziv sicer odzove na več načinov. Prvi je ta, da vztraja, da naša običajna, vsakdanja misel in jezik ali pa zdravi razum, ne vsebujejo nobenih takšnih misli ali izjav, ki bi merile neposredno na svet (Daly in Liggins, 2010: 220–223). Ta strategija tako zavrača, da bi običajna prepričanja in izjave o mnoštvu imele kakršne koli posebne metafizične zavezanosti, tudi kot gre za prepričanja in izjave drugega reda, npr. »Z mojo izjavo o jabolkah na mizi merimo na to, da ta jabolka obstajajo neodvisno od mene.«. Eden izmed možnih odgovorov je glede tega, da takšna izjava nima nobene druge vloge, kot pa še enkrat zatrditi izjavo, da so na mizi pred menoj jabolka, ki jo lahko prilagodimo v okviru kontekstualistične semantike. Druga strategija je v tem, da tak metafizični monizem vztraja, da sicer v okviru zdravega razuma imamo ta prepričanja, vendar so ta sama v sebi že prefinjena ter pravzaprav že pristajajo na varčno ontologijo. To bi pomenilo, da bi ta prepričanja sledila sami dialektiki, ki ji sledita avtorja, ko poskusita pokazati, kako na podlagi premislekov o nejasnosti in vprašanju sestavljenosti zdravi razum sam pristaja na varčno ontologijo, namesto na mnoštvo. Tretja strategija pa je v tem, da to stališče pristane na zmerno teorijo zmote, a hkrati trdi, da le-ta ne predstavlja posebnih težav ali bremena zanj.¹

¹ Raziskovalni program štev. P6–0269 *Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje* in temeljni raziskovalni projekt štev. J6–8265 *Oživljanje kozmične pravičnosti: poetika feminilnega* je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna. Avtor se zahvaljuje za podporo.

Metaphysical monism, statements about plurality and moderate theory of error

In the article, I deal with the relationship between metaphysical monism and error theory. If we first consider the thesis that there is a single thing (monism of existence), the question arises, what consequences follow regarding our daily statements that describe the world as a multitude or plurality of things. In the history of philosophy, this question was first raised by Parmenides in his poem about truth and appearances. My focus will not be the correctness of such an interpretation of Parmenides fragments and his philosophical thought, but the contemporary form of existence monism as advocated by Terry Horgan and Matjaž Potrč. After a presentation of the view, I pose a question whether one of the consequences of such a position is that the ordinary, everyday beliefs of are systematically false and that thus the position encompasses a form of error theory. It turns out that such monism does not succumb to error theory since it has a way to explain the truth and falsity of such ordinary statements or beliefs. At the end of, I confront this monistic view with a new challenge posed by the so-called moderate error theory. The standard error theory regards as erroneous beliefs in a certain domain or discourse (for example, in the moral error theory this pertains to moral beliefs or moral judgments). On the other hand, the moderate error theory does not impute such an error directly to these beliefs but to other beliefs that accompany the beliefs in question (which themselves are not necessarily false). To illustrate the challenge, I briefly introduce Hägerström's moderate error theory and ultimately pose this new challenge to metaphysical monism.

Keywords: metaphysics, monism, existence, truth, error, error theory.

Literatura

Daly, C. in Liggins, D. (2010). »In defence of error theory«. *Philosophical Studies* 149, str. 209–230.

Hägerström, A. (1953). *Inquiries into the Nature of Law and Morals*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Horgan, T. (1986a). »Psychologism, Semantics and ontology«. *Noûs*, 20, str. 21–31.

Horgan, T. (1986b). »Truth and Ontology«. *Philosophical Papers*, 15, str. 1–21.

Horgan, T. (1991). »Metaphysical Realism and Psychologistic Semantics«. *Erkenntnis* 34, str. 297–322.

Horgan, T. (1993). »On What There Isn't«. *Philosophy and Phenomenological Research* 50, str. 693–700.

Horgan, T. (1994). »Robust Vagueness and the Forced-March Sorites Paradox«. *Philosophical Perspectives*, 8, 159–88.

Horgan, T. (1998). »The Transvaluationist Conception of Vagueness«. *The Monist*, 81, str. 316–33.

Horgan, T. (2001). »Contextual Semantics and Metaphysical Realism: Truth as Indirect Correspondence«. V M. Lynch (ur.) *The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives*. Cambridge, MA: MIT Press, str. 67–95.

Horgan, T. in Potrč, M. (2000). »Blobjectivism and Indirect Correspondence«. *Facta Philosophica*, 2, str. 249–70.

Horgan, T. in Potrč, M. (2006). »Abundant Truth in an Austere World«. V P. Greenough in M. P. Lynch (ur.), *Truth and Realism*, New York: Oxford University Press, str. 137–161.

Horgan, T. in Barnard, R. (2006). »Truth as Mediated Correspondence«. *The Monist*, 89(1), str. 28–49.

Horgan, T. in Potrč, M. (2008). *Austere Realism. Contextual Semantics Meets Minimal Ontology*. Cambridge, MA: MIT Press.

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

Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin (slov. prevod 1. poglavja J.L. Mackie, »Subjektivnost vrednot«, *Analiza*, 2008, 12 (1/2): str. 69–92.

Olson, J. (2014). *Moral error theory: History, critique, defence*. New York: Oxford University Press.

Owen, G. E. L. (1960). »Eleatic Questions«. *The Classical Quarterly*, 10(1), str. 84–102.

Parmenid. (2012). »Parmenid«. V *Fragmenti predsokratikov I* (ur. G. Kocijančič), Ljubljana: Študentska založba, str. 495–554.

Potrč, M. (1998). »Nejasnost je odporna«. *Anthropos*, 30(4/6), str. 91–98.

Potrč, M. (2002b). »Transvaluationism, Common Sense and Indirect Correspondence«. *Acta Analytica*, 17(29), str. 97–114.

Schaffer, J. (2014). »Monism«. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ur. E. N. Zalta), dostopno na: <http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/monism/>.

Strahovik, V. (2008). »Teorija zmote: moralni kognitivizem in irealizem«. *Analiza*, 12(1/2), str. 49–67.

Strahovik, V. (2016). *Moralna teorija. O naravi moralnosti*. Maribor: Aristej.

Timmons, M. (1999). *Morality Without Foundations*. New York: Oxford University Press.

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

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