ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 3, številka 3-4, junij 2000 · ISSN 1408-2969

FILOZOFIJA JEZIKA MICHAELA DUMMETTA

Fabrice Pataut

Intervju z Michaelom Dummettom

prevedla Andrej Hawlina in Jaka Hawlina

Institut d'Histoire et de Philosophie des Sciences et des Techniques, Université de Paris

Citiranje: Fabrice Pataut, »Intervju z Michaelom Dummettom«, *Analiza: časopis za kritično misel* 3, št. 3-4 (1999): 123–148.

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

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

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Fabrice Pataut
Institut d'Histoire et de Philosophie des Sciences et des Techniques
Université de Paris

INTERVJU Z MICHAELOM DUMMETTOM[1]

Antirealistični pogled na jezik, mišljenje, logiko in zgodovino analitične filozofije.

1. Frege in Wittgenstein

Fabrice Pataut

Ste eden najvidnejših filozofov v analitični tradiciji, veliko svojega časa pa ste posvetili študiju Fregeja, ki je pred dobrim stoletjem to tradicijo začel. Za analitične filozofe je prava redkost, da uspejo na tak način. Ljudi namreč ne zanima prav dosti, kaj so avtorji v resnici povedali. Ponavadi se ukvarjajo neposredno z določenimi témami; vsaj velika večina hoče to početi tako. V predgovoru k drugi izdaji svoje knjige *Frege: Filozofija jezika* omenjate, da bo vsako pomembno razpravo o Fregejevih doktrinah potrebno preložiti, dokler ne bomo prišli do soglasja o osnovni vsebini teh doktrin.[2] V nekem smislu pa je velik del filozofije, kot se prakticira v analitični tradiciji, v razpravljanju o teh doktrinah in ne zdi se, da bi bilo do sedaj doseženo kakršnokoli soglasje, ki bi povzemalo pravilno interpretacijo, če izvzamemo vse dogovore o načelih tolmačenja Fregejeve filozofije. Dovolite, da začnem z namenoma naivnim vprašanjem: Kaj je tako posebnega pri Fregeju? Kako si lahko razlagamo dejstvo, da glede osnovne vsebine Fregejevih doktrin ni prišlo do nikakršnega soglasja? O tem obstajajo znatna nesoglasja in lahko bi celo rekli, da je analitična filozofija nenehno obnavljanje in razpravljanje o tistem, s čimer je začel Frege, da je torej analitična filozofija poskus rešitve njegovih ugank.

Michael Dummett

Mislim, da je to res. Vaša zadnja opazka bo kar resnična, ker je Frege uspel vpra-

[1] Intervju je potekal 10. septembra 1992 v Oxfordu. Med zapisovanjem teksta s traku sem se odločil, da bom vire iz knjig in člankov zbral v opombah, tako da bo potek pogovora bralcu razumljivejši. Tekst sem potem – skladno s tematiko, o kateri je tekla beseda – razdelil še na poglavja. Nekaj gradiva sem uredil po izvirnem prepisu. Michaelu Dummettu se zahvaljujem za potrpežljivost, njemu in Ann Dummett pa za njuno prijazno gostoljubnost. Pri pripravi tipkopisa za objavo je sodeloval Timothy Tessin.

[2] *Frege: Philosophy of Language*, Duckworth, London, prva izdaja, 1973; Harvard University Press, Cambridge, Mass., druga izdaja, 1981, str. xv.

šanja izraziti na tak način, da smo za njih še vedno lahko dovzetni. Kadar preučujemo filozofe preteklih obdobij, moramo njihove probleme, še preden začnemo razpravljati o njih, skoraj praviloma preoblikovati. Pri Fregeju pa so ti problemi že izraženi na način, ki nam je blizu. Nismo še tako daleč, da bi imeli njegove formulacije za zavajajoče. Seveda so stvari, ki jih Frege ni opazil ali se jih ni zavedal, ki pa se jih *mi* danes zavedamo. Vendar Frege po mojem mnenju ostaja izjemno dobro izhodišče za zelo številne zvrsti filozofskih problemov.

Pojav, o katerem ste govorili, me je presenetil in me na nek način še vedno preseneča. Ko sem napisal svojo prvo knjigo o Fregeju, si nisem mislil, da je kaj dosti prostora za spor o tem, kaj je mislil Frege.[3] Mislil sem, da je treba o tem samo dobro razmisliti, toda načeloma ne toliko zato, da bi določili, kaj je mislil, kot zato, da bi se poglobili v vprašanje in uvideli vse posledice. Potem pa sem bil začuden ob prebiranju številnih stvari – knjig, člankov in tako dalje –, ki so predlagale popolnoma nove interpretacije Fregeja, od katerih se mi je večina zdela perverzna. Tega pojava si v celoti ne morem razložiti. Stavek, ki ste ga navedli, je bil najbrž napisan zato, da bi vznemiril.

FP Način, kako je to izrazil, je bil, milo rečeno, precej radikalen.

MD Res je tako in ne mislim vztrajati pri tem. Seveda lahko razpravljamo o Fregeju, še preden dosežemo popolno soglasje. To je sicer zelo moteče, a se enostavno kar naprej dogaja. Obstaja veliko knjig, ki delujejo kot vadnice v izrekanju: "No, do *mene* ste Fregeja vedno napak razumeli." Mislim, da je to nespametno, ker enostavno ne verjamem, da bi lahko bilo resnično. Seveda lahko nekateri opazijo nekaj, česar drugi niso opazili. Toda ideja, da so do *tega* trenutka vsi popolnoma napak doumeli, kaj je zares mislil ... – Preveč neverjetno, da bi se ukvarjali s tem. Pa kar ne prenehajo. Ne vem, zakaj Frege tako posebno privlači takšno početje. Tega z Russellom ne počnejo. Celo s Kantom ne, kajne?

FP To počnejo z Wittgensteinom. Zanj se zdi, da še posebno privlači takšne stvari.

MD Imate popolnoma prav. Ampak Wittgenstein je zaradi svojega načina pisanja mnogo bolj nejasen od Fregeja. Velikokrat prepusti bralcu, da sam odkrije smisel.

FP Mnogo Wittgensteinovih opazk lahko tolmačimo tako ali drugače. Veliko stavkov in paragrafov je, za katere se zdi, da vsebujejo nepovezane opazke.

MD In na mnogo vprašanj ne najdemo odgovora in tako dalje. Vprašati se moramo: "Zakaj je ta paragraf prišel do te točke? Zakaj je to postavil sem?" Tako postanejo različna tolmačenja bolj razumljiva. Menim tudi, da smo še precej daleč od popolnega razumevanja Wittgensteina. V takšnih razpravljanjih bo resnica nemara prišla na dan, mislim pa, da pri Fregeju ni prostora za razpravljanja *te* vrste. Vsekakor je dovolj prostora za razpravljanja o ovrednotenju njegovih doktrin, njihovo bistvo pa se mi zdi precej jasno.

[3] *Frege: Philosophy of Language*, kateri so sledile: *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Duckworth, London 1981; *Frege and Other Philosophers*, Clarendon Press, Oxford 1991; in še *Frege: Philosophy of Mathematics*, Duckworth, London 1991.

FP To me napeljuje k naslednjemu vprašanju, ki se tiče Wittgensteina. Rekli ste, da ste svojo filozofsko kariero, vsaj do leta 1960, začeli kot Wittgensteinov privrženec.[4] Postavil bi vam tri vprašanja o tem. Prvič, kaj je v tistem obdobju za vas pomenilo biti Wittgensteinov privrženec? Drugič, ali ste, ko ste se odločili, da boste velik del življenja posvetili preučevanju Fregeja, privzeli poseben filozofski vidik, ki bi ga lahko imenovali wittgensteinovski? In končno, ali ste se zavedali, da bi vaše preučevanje Fregeja – v nasprotju z vašim zavračanjem realizma – lahko razumeli kot prizadevanje, ki se popolnoma razlikuje od vašega lastnega filozofskega pogleda?

MD Razumljivo, da sem na začetku študija Fregeja dejansko privzel nek filozofski pogled, ker se brez lastnih predsodkov ne da pristopiti k nobenemu filozofu. Gotovo pa ga nisem privzel zavestno, v takšnem smislu, kot bi rekli: "Sedaj bom motril Fregeja z Wittgensteinovega stališča," ali karkoli temu podobnega. Tega nisem jemal ločeno in zame zares ni bilo ločeno; še posebej zaradi tega, ker Fregejeva vprašanja v veliki meri so *vprašanja*. Preučevanje Fregejevih del je bilo zame pomembno izhodišče za razmišljanja o različnih filozofskih vprašanjih. Seveda je treba, kadar pišete o določenem avtorju, veliko prostora posvetiti razlagi in tako naprej, toda, kot veste, sem – še posebej v prvi knjigi – iz tega poskušal napraviti platformo za razpravljanje o nizu filozofskih vprašanj. V njej je veliko stvari, ki ne govorijo ravno o Fregeju, so se pa z njim začele.

FP Tako se glasi ena od pripomb Hansa Sluge.[5]

MD To je bila ena njegovih pripomb, ki so bile, moram priznati, kar upravičene, čeprav se z nekaterimi podrobnostmi ne strinjam. Vrsta zgodovinskega ozadja, ki ga je oblikoval za Fregeja, se mi sploh ne zdi prepričljiva. Je pa popolnoma res, da pri pisanju prve knjige nisem v zadostni meri upošteval situacije, v kateri se je nahajal Frege. Mislim, da bi jo moral. Takrat sem v glavnem razmišljal o povezavah njegovega dela s tistim, kar je iz tega nastalo kasneje. Menim, da se je pri prebiranju vsakega filozofa treba vprašati: "Kako je ta problem – če upoštevamo stvari, ki so jih takrat povedali drugi – izgledal v tistem času?"

FP Kar se tiče Fregeja *in* Wittgensteina, ste rekli, da je bila Fregejeva ideja o objektivnosti *Sinn*-a predhodnica Wittgensteinovega pojmovanja o socialnem značaju pomena, pomena kot uporabe.[6] Ali s tem ne motrite Fregeja z neke vrste wittgensteinovskega stališča?

MD Ne bi rekel. Pri Fregeju je zelo velik poudarek na sporočljivosti *misli*, *Gedanken*, in na dejstvu, da so nam vsem skupne.

FP To pa je v močnem nasprotju z nesporočljivostjo predstav, *Vorstellungen*.

---

[4] *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1978, str. xii.

[5] Hans Sluga, *Gottlob Frege*, Routledge and Kegan Paul, London 1980.

[6] "What is a Theory of Meaning? (II)", v G. Evans and J. McDowell (ur.), *Truth and Meaning - Essays in Semantics*, Clarendon Press, Oxford 1976, str. 135: "Fregejeva teza, da je smisel objektiven, potemtakem implicitno anticipira (glede na tisti aspekt pomena, ki določa smisel) Wittgensteinovo doktrino, da je pomen uporaba (oziroma eno iz družine doktrin, ki to razlaga) (...)."

MD Tako je. Seveda Wittgenstein ideje o nesporočljivosti notranjega miselnega sveta ne zavrne na enak način. Kar bi lahko povedali o Fregeju, je, da sicer poudarja sporočljivost nečesa, kar je dostopno vsakomur, ni pa tega podrobno raziskoval. Frege sploh ne razpravlja o tem, kako je mogoče, da lahko našim stavkom vsi pripišemo enak smisel.

FP Niti ne razloži, v čem sestoji dejansko *dojetje* misli. Obstaja tako rekoč zgolj dejanje dojetja.

MD Res je! To je dejstvo.

FP Ali potemtakem menite, da je Wittgensteinova ideja zgolj izpeljava Fregejeve intuicije?

MD Menim, da na to gotovo lahko gledate tako. Zelo težko pa je vedeti, kaj je res. Očitno je Frege nanj močno vplival. Zato se mi ponavadi zdi najslabši takrat, kadar Fregeja neposredno kritizira. Ne zato, ker je imel Frege vedno prav in Wittgenstein vedno narobe, temveč predvsem zato, ker je precej grob, kadar je kritičen do Fregeja. Ne vem, zakaj? Očitno se velik delež vpliva ne kaže na površju. Na Fregeja se vselej ne nanaša eksplicitno, pa tudi priznava ga ne vsakič, ko bi ga moral. Menim, da je do teh idej najverjetneje prišel skozi branje Fregeja. Zagotovo pa tega ne vem.

FP V vašem branju Fregeja je še ena točka, ki je precej pomembna: poudarek na Fregejevi ideji, da je razumeti pomen stavka – tj. misel, ki jo stavek izraža – enako kot poznati njegove resničnostne pogoje oziroma enako kot vedeti, ali so ti pogoji izpolnjeni ali ne. Če se ne motim, Frege to pojmovanje eksplicitno zagovarja le enkrat, in sicer v *Grundgesetze*, § 32.[7] Vi v tej posamezni točki vidite enega od vogelnih kamnov Fregejevega realizma, vaša lastna argumentacija proti realizmu pa je dejansko usmerjena natanko proti t.i. teoriji pomena resničnostnih pogojev. Mislite, da je to zares bila Fregejeva osrednja skrb?

MD Absolutno. Mislim, da je tesno povezana z njegovim nasprotovanjem vrinjanju psihologije v logiko. Kar poglejte, kaj v *Grundlagen* pove o psiholoških definicijah.[8] Kadar ne vemo, kako definirati nek temeljni matematični pojem, ga definiramo v terminih duševnih operacij, ki jih potrebujemo, da bi pojem dojeli. On o tem pravi: s takšno definicijo ne moremo *dokazati* ničesar. Strinjam se, da pripomba ne govori neposredno o resničnostnih pogojih. Toda razmislite: *Kdaj* lahko, da bi kaj dokazali, uporabimo definicijo? Natanko takrat, kadar nam pove, pod kakšnimi pogoji bi bil stavek, ki vsebuje definirani termin, resničen. Če to napravi ali pa

[7] Gottlob Frege, *Grundgesetze der Arithmetik, Begriffschriftlich abgeleitet*, Band I, H. Pohle, Jena 1893. Angleški prevod predgovora, uvoda in §§ 1-52 v *The Basic Laws of Arithmetic*: *Exposition of the System*, University of California Press, Los Angeles 1964. Tu je ustrezno Fregejevo besedilo: "Vsako (...) ime resničnostne vrednosti izraža smisel, *misel* [*drückt einen Sinn, einen Gedanken aus*]. Z našim dogovorom je namreč določeno, pod kakšnimi pogoji [*Bedingungen*] ime označuje [*bedeute*] Resnico. Smisel tega imena – *misel* – je misel, da so ti pogoji izpolnjeni [*das diese Bedingungen erfüllt sind*]."

[8] Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, W. Köbner, Breslau 1884. Angleški prevod: J. L. Austin: *The Foundations of Arithmetic – A logico-mathematical enquiry into the concept of number*, Basil Blackwell, 1950. Še posebno glej Uvod, str. iii^{e}, vi^{e}, viii^{e}-ix^{e} in drugi del, §§ 26, 27.

nam to pomaga napraviti, potem jo lahko uporabimo pri dokazovanju resničnosti določenega stavka. Zaradi tega menim, da je to za Fregeja temeljnega pomena.

Omenili ste tudi razmerje med realizmom in antirealizmom. Pri Fregeju zelo vzbuja pozornost to, da se vedno varuje tega, da bi rekel, da imajo resničnostni pogoji kaj opraviti z načinom, po katerem *mi* prepoznamo resničnostno vrednost. Zelo pogosto pred tem dejansko svari. Na primer, ko ugotavlja, da bi predikati vedno morali biti definirani in da bi za vsak predmet vedno moralo biti določeno, ali spada v pojem ali ne. In običajno doda: lahko, da tega *mi* nismo sposobni določiti, četudi *je* objektivno določeno. Določeno je z realnostjo; nekaj takšnega. Torej je zavračanje tega, da bi navedeno izrazili v terminih, v katerih bi to dejansko izrazil Wittgenstein – v terminih tega, kaj *mi* lahko storimo –, precej zavestno.

2. Nekonsistentnost, holizem, harmonija in intuicionizem

FP Naj se vrnem k Wittgensteinu. Moje naslednje vprašanje se nanaša na to, kako naj bi brali znamenito izjavo "Pomen je uporaba" in določili, kakšne so lahko njene filozofske posledice.[9] To je velik problem in ima znova opraviti z idejo biti wittgensteinovec v nasprotju z biti newittgensteinovec, to pa v naslednjem smislu. Mnogo ljudi čuti, da nobena interpretacija Wittgensteinove znamenite izjave ne bi nikdar mogla privesti do revizije zakonov klasične logike, vi pa trdite ravno nasprotno. Tu ne govorim o ljudeh, ki jih skrbi samo to, kaj je Wittgenstein *dejansko* mislil. Zdi se mi namreč, da se veliko ljudi upira ideji, da nekaj tako "očitnega" kot, na primer, "Pomen je raba" lahko privede do nečesa *tako* drastičnega. Zakaj mislite, da je tako?

MD Poskusil bom odgovoriti. Načeloma zato, ker ne sprejemam holizma na način, kot mislim, da ga je sprejemal ali mu je vsaj bil zavezan Wittgenstein. Saj poznate Wittgensteinovo znameniti stališče, da filozofija ne more ničesar spremeniti, da lahko le opisuje, itd. ... Predvsem je zagovarjal idejo, da jezikovne prakse ne moremo spremeniti, in se znašel v nesmiselnem položaju, da filozofija ne bi mogla spremeniti jezikovne prakse, četudi bi se izkazalo, da je ta praksa nekonsistentna oziroma bi vodila v kontradikcijo. Kontradikcije gre pač sprejeti kot dejstvo.

FP Toda naša jezikovna praksa bi dejansko *lahko bila* nekonsistentna.

MD Tarski je bil prepričan, da pravzaprav *je* nekonsistentna.

FP Dejanska jezikovna praksa je pogosto nekonsistentna.

[9] Glej Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, angleški prevod G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1958, prvi del, § 43: "Za *velik* razred primerov – čeprav ne za vse –, v katerih uporabimo besedo 'pomen', lahko definiramo naslednje: pomen besede je njena uporaba v jeziku [*Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache*]." Glej tudi *Philosophical Investigations*, prvi del, §§ 120, 138, 190, 432, prav tako pa tudi prve strani knjige *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford 1958. – Angleški prevod § 43 je, kakor opozarjajo nekateri komentatorji Wittgensteinovih *Filozofskih raziskav*, netočen. Natančnejši prevod § 43 je – glede na to, da *define* ≠ *erklären* – naslednji: "Za *veliko* različnih uporab besede 'pomen' lahko – čeprav ne za vse uporabe – to besedo razložimo tako: Pomen besede je njena raba v jeziku." – op. prev.

MD No, “dejanska jezikovna praksa” ... Kaj to pravzaprav pomeni? Prav gotovo ne bi moglo biti del prakse to, da ljudje pač *izrekajo* protislovja. Če hočete reči, da je praksa protislovna, morate reči, da obstajajo splošna načela, ki jim ljudje sledijo in bi jih lahko priznali kot take. S tem hočem reči, da bi lahko priznali, da sledijo *tem* načelom. Če bi pritiskali na njih, bi nam tudi priznali, katera vodijo v kontradikcije. Bistveno je, da bi jih k temu lahko prisilili.

FP Torej so ljudje v protislovju s samim seboj. Mar ni to praksa? Zakaj enostavno ne rečemo, da so zaposleni s prakso protislovja?

MD Lahko bi tako rekli. Toda potem morate vašo izjavo omiliti in uvideti, da lahko oni prav tako priznajo, da to, kar so rekli, potrebuje revizijo. Obstaja namreč razlika med tem, da je v protislovju s samim seboj posameznik, ki bi priznal napako in njen vzrok, in tem, da je nekonsistenten *sam jezik*, kar je pri naravnih jezikih skrbelo Tarskega. To pomeni, da obstajajo splošna načela, ki obvladujejo uporabo jezika in bi jih vsakdo priznal, ki pa bi bila takšna, da bi ljudje, če bi pritisnili na njih, uvideli, da so jih vodila v protislovje. Takšni so paradoksi. Ko so ljudje soočeni s paradoksi, ne vedo, kaj bi naredili, ker so jih v protislovje privedli koraki, ki so se jim zdeli popolnoma neizogibni. Zato jim enostavno obrnejo hrbet. Seveda pa ta potem začenjajo vznemirjati filozofe.

Pomembna točka najine razprave o holizmu je naslednje: Wittgenstein je menil – in jaz temu stališču izrecno nasprotujem –, da v jezikovni praksi in še posebej v uporabi oblik sklepanja ni ničesar, kar bi potrebovalo upravičenje oziroma kar bi lahko kritizirali. Če je tisto, kar je absurdno, praksa, potem se s tem upravičenje konča. Nadaljnje upravičenje ni potrebno. Meni pa se zdi to napačno, ker sklepanja niso stvari, ki bi bile ločene od ostalega jezika. Sklepanje ni le igra kot križanka, ki ne vpliva na nič drugega. Vodi nas k trditvam in sklepom, in ti sklepi lahko vsebujejo logične konstante. Zato se morate vprašati: “Kako jih uporabljamo? Kako se odzivamo na takšne trditve? Kakšne posledice lahko potegnemo iz njih?” in tako naprej.

Zdi se mi, da obstaja možnost neujemanja med načinom sklepanja in načinom *uporabe* sklepov, do katerih pridemo s sklepanjem. Proces sklepanja mora biti upravičen na podlagi tega, da vodi do stvari, ki jih lahko – skladno s pomeni, ki jim jih pripisujemo – upravičeno trdimo.

FP Še posebno pa do pomena, ki ga pripisujemo logičnim konstantam?

MD Tako je! Zato obstaja zahteva po nekakšni skladnosti med različnimi deli jezikovne prakse, ki je nekaj izjemno zapletenega in nam ne daje pravice reči: “No, mi pač sklepamo na ta način; to je tisto, kar imenujemo ’sklepanje’, in to je vse.”

FP Torej nas zahteva po harmoniji sili k temu, da zavrnemo holizem in da beremo “Pomen je uporaba” tako, kot da vodi v revizijo določenih vzorcev sklepanja, kot so, na primer, tisti, ki so osnovani na zakonih klasične logike. To je zelo *ne*wittgensteinsko.

MD V tem oziru se z Wittgensteinom popolnoma razhajam. Mislim, da sploh ni bil upravičen reči, da se filozofija ne more v nič vmešavati. Prav tako, kot je lahko okvarjeno oziroma neracionalno naše obnašanje, je lahko okvarjena tudi naša jezikovna praksa. Filozofija ima pravico, da opozori na to.

FP Ali mislite, da so klasični vzorci sklepanja in zakoni klasične logike dejansko nekonsistentni in vodijo v protislovja?

MD Ne mislim, da so zares nekonsistentni. Ne mislim, da vodijo do česarkoli tako *slabega*, kot je protislovje, ampak da vodijo oziroma lahko vodijo v neskladje, o katerem ste govorili. Uporaba določenih vzorcev sklepanja nas pripelje do tega, da trdimo stvari, ki jih – če upoštevamo pomene, ki jih pripisujemo našim besedam – dejansko nismo upravičeni trditi.

FP Poglejmo standardni primer. Predpostavimo, da nekdo uporablja pravilo eliminacije dvojne negacije, *tj*. iz $\neg\neg p$ sklepa na p. Intuicionist bo zavrnil njegovo sklepanje kot neveljavno. Toda, kaj je narobe z uporabo tega logičnega zakona? Najbrž to, da na osnovi $\neg\neg p$ ne moremo trditi p. Toda zakaj $\neg\neg p$ ne more biti zadostni razlog za p?

MD Ni zadostni razlog *sam po sebi*. Seveda obstaja veliko primerov, kjer je to popolnoma v redu, in ti primeri vključujejo vse tiste, v katerih bi lahko zadevo dejansko odločili. Toda v splošnem, kadar je to nekaj, za kar nimamo sredstev za odločitev, nastane problem. Vse je odvisno od tega, kako razumete negacijo. Če jo, kot običajno, razumete na ta način, da za to, da bi trdili negacijo stavka p, zadostuje, da pokažete, da *ne bi mogli* biti v stanju trditi p, potem vam dejstvo, da ne bi mogli biti v stanju, da trdite negacijo samo, gotovo ne zagotavlja, da ste v stanju, da bi trdili ravno stavek p.

FP Če bi lahko dejansko določili resničnostno vrednost stavka p, pa bi to bil zadostni razlog za trditev?

MD Res je, drugače preprosto dobite nekaj šibkejšega. Navedena iluzija izhaja iz slike, ki jo imamo o realnosti, ki je določena; ki je morda nismo sposobni opazovati, mora pa vendarle biti tako ali drugače fiksirana. Ni neresnično? No, potem pa mora biti resnično. Preprosto. To je psihološko vsiljena slika, ki jo uporabljamo.

Poglejte, to pravzaprav nima zveze s pravili sklepanja, pač pa zelo veliko z realističnimi slikami. Obstaja neka strašno razširjena vera v determinizem. Ne nameravam govoriti o kvantni mehaniki. To je drug problem. Menim, da je to še en razlog za to, zakaj naj ljudje ne bi verjeli v determinizem. Toda pozabite kvantno mehaniko. Razmišljajva zgolj o kaotičnih sistemih. Zagovorniki *deterministič*nih kaotičnih sistemov so mi povedali, da če so začetni pogoji *natančno* podani, potem so kasnejša stanja tega sistema v celoti določena. Težava pa je v tem, da jih ne moremo napovedati, ker prvotnih pogojev nikoli *ne moremo* imeti natančno, majhen odklon pa bo kasneje proizvedel velike. Zato trdijo, da je to nenapovedljivo, a vendarle deterministično.

Torej, če o tem sistemu govorimo, da je deterministični, s tem zgolj domnevamo, da *obstajajo* natančne vrednosti začetnih pogojev količin, ki so podane z realnimi števili. Toda to velja samo v primeru, če realnosti vsilimo neke vrste matematično sliko – matematični kontinuum –, ki se dejansko sploh ne prilega našemu izkustvu. Vsakdo venomer opaža, da kadar merimo, merimo zgolj do določene stopnje natančnosti in tako naprej. Če ne predpostavite, da imajo te količine v tem smislu absolutno določene začetne velikosti, iz katerih bi izhajali, nimate več nobenega razloga za determinizem. Reči, da je sistem deterministični, je le opazka o matematiki.

FP Je samo nekakšna značilnost matematike.

MD Res je. Osnovna predpostavka je, da imajo vse te količine *absolutno* določene velikosti, ki so podane z realnimi števili.

FP To je tisto, na kar se delno nanaša tako imenovana teorija skrite vrednosti.

MD Natančno tako. In to je samo nekaj, kar nam je vsiljeno s takšnim način razmišljanja.

FP To je bilo Einsteinovo stališče.

MD Toda to je bil odgovor na nekatere specifične probleme s kvantno mehaniko. Ne govorim o tem. Večina fizikov seveda sprejema klasični kontinuum kot dober model fizikalne realnosti, sam pa mislim, da bi bilo mnogo bolje, če bi uporabili intuicionistični kontinuum. Stalno napredujete proti njim, vendar do vrednosti, ki so določene, ne pridete nikoli.

FP Osredotočiva se na Wittgensteina in na njegov odnos do intuicionizma. Ena stvar, ki je ljudje pri intuicionizmu ne marajo, je določene vrste subjektivistična ali celo solipsistična filozofija, ki sodi zraven oziroma ji je bil zavezan Brouwerjev intuicionizem. Ali mislite, da wittgensteinovski pogled na socialni značaj pomena omogoča izhod iz tega? Predpostavimo, da "Pomen je uporaba" dejansko vodi v revizijo klasične logike. Če sprejmemo takšno tolmačenje tega dela Wittgensteinove pozne filozofije, ali potem intuicionizem dejansko potegnemo iz solipsizma, iz določene vrste subjektivizma torej, s katerim je običajno povezan?

MD Mislim, da. Seveda je bil Brouwer pravi solipsist. Mislim, da zares ni verjel v druge ljudi. Vzemimo za primer predpostavljeni jezik čutnih podatkov, ki je sam po sebi solipsistični jezik. Če bi tak jezik obstajal, bi morali opraviti neznansko količino dela, da bi od tam prišli do fizičnega predmetnega jezika. V primeru matematike pa je precej drugače. Navedeno je v očitnem nasprotju z matematiko in Brouwer se seveda v celoti moti, ko trdi, da so matematične strukture nesporočljive. Kar je pri matematiki očitno, je prav njena sporočljivost. V matematični ideji ni ničesar, kar ne bi moglo biti sporočeno. Najbolj presenetljivo pri tem je, da vam v naslednjem smislu ni treba narediti ničesar: če imate opis matematične teorije v terminih tvorb, ki jih v svojih mislih tvori posamezni matematik, vam navidez ni treba narediti ničesar, da bi jih preoblikovali v opise tvorb, ki jih en mate-

matik lahko sporoči drugemu. Zakaj? Zato, ker lahko Brouwerjevo teorijo – brez kakršnekoli spremembe, če izvzamemo ozadje – spremenimo v nekakšno skupno matematiko. To se ne bi moglo zgoditi na nobenem drugem področju diskurza. V primeru fizičnega sveta nastane gromozanska vrzel med svetom, ki ga naseljujemo *mi* vsi, in svetom, ki ga opazujem *jaz*. Toda pri matematiki takšne vrzeli ni in to je razlog za to, zakaj solipsizem – za katerega se strinjam, da je bil del in motivacija celotne Brouwerjeve filozofije – dejansko ni pomemben.

3. Austin, Ryle in Carnap

FP Se lahko vrnem k Wittgensteinu. V predgovoru h knjigi *Resnica in druge uganke*[10] ste povedali, da je bil za vas Wittgensteinov način dela – vsaj, ugibam, v *Filozofskih raziskavah* – kot cepivo proti Austinovemu vplivu. Kako Wittgensteinovo delo pomaga proti Austinovi "paradigmatični primer" vrsti argumentacije in namenoma nesistematičnemu načinu ukvarjanja z jezikom, *tj.* proti filozofiji običajnega jezika, ki je v nekem obdobju prevladovala na Oxfordu? In nadalje, ali mislite, da bi analitična filozofija morala biti oziroma lahko bila sistematična?

MD Opazka o Austinu je bila tako rekoč nekakšna historična pripomba o meni. Res je, da je to nasprotovanje sistemu skupno Wittgensteinu in austinovski filozofiji običajnega jezika; ideja, da je stvari treba obravnavati postopoma in tako naprej. Toda velika razlika med Wittgensteinom in vsaj tistim, kar je Austin predaval oziroma učil, je bila v tem, da je Wittgenstein vselej začel s filozofskimi problemi in se spoprijel z njimi, medtem ko je Austin menil, da so to – zaradi zmešnjav in nesporazumov o našem lastnem jeziku – stvari, za katere je kriv jezik.

Wittgenstein je, tako kot Austin, gotovo menil, da ima to veliko opraviti z jezikom. Toda začenjal je s problemi, medtem ko je Austin dejansko mislil – ne vem, ali to velja tudi za njegovo lastno prakso –, da moramo na filozofske probleme pozabiti. Začeti moramo tako, da opazujemo besede in to, kako jih uporabljamo, da jih zelo natančno analiziramo in tako dalje, ne glede na to, kakršnakoli že so filozofska vprašanja, potem pa se bo zgodil čudež in vsi filozofski problemi bodo razrešeni. To se mi je za filozofsko refleksijo, kakor sem jo sam razumel, v glavnem zdelo uničujoče. Spodbuda za celotno dejavnost izhaja iz zmede, v katero padete, ko začnete razmišljati o človeški volji ali o času ali o čemerkoli. Učiti ljudi, da pa naj se ne ozirajo nanje, no ...

FP V analitični filozofiji obstaja še ena tradicija: Carnapov vpliv v ZDA. Carnap je bil sistematični filozof, ki je strahotno vplival na Reichenbacha, Quina, Goodmana, Putnama itd. Obstajajo cele generacije ameriških filozofov, ki so imeli filozofijo za to, kar je Carnap mislil, da je, ali pa so ga vzeli za model, za Carnapa pa je bil posel filozofije izgradnja sistema. Ali menite, da je bil bliže pravilnemu stališču o tem, s čim naj se filozofija ukvarja? Seveda tukaj skorajda ni imel nikakršnega vpliva.

[10] *Truth and Other Enigmas*, str. xii.

MD In to zaradi Ryla. Samo še zadnja stvar o Austinu. Vedno sem mislil, da je Austin slep za filozofsko refleksijo. Bil je zelo bister človek, toda jaz sem vedno mislil, da je njegov vpliv izredno slab. O Rylu nisem imel takšnega mnenja. Do njega sem prišel postopoma, ne pa še v tistem času. Prav nasprotno, verjel sem oziroma najbrž verjel veliko tega, kar je povedal Ryle. V celoti je nasprotoval Carnapu. Imel ga je za najslabšega filozofa, ki dela trivialne napake, in zato je preteklo veliko časa, preden sem zares bral kaj od Carnapa in ga sploh vzel resno. Odrasel sem namreč, študirajoč filozofijo na Oxfordu v času, ko je bil Ryle kralj. Imel je strašen vpliv. Austin je prišel malo kasneje. Mislil sem, da vem, da Carnapu ni treba posvečati nobene pozornosti, preprosto zato, ker nam je tako rekel Ryle in se norčeval iz njega. Zato je z mano precej drugače kot s tistimi, za katere je bil Carnap velika avtoriteta.

FP Že samo če upoštevamo njegov vpliv na Quina in Goodmana.

MD Res je. S svojo prvo knjigo *Struktura pojavnosti* se je Goodman trudil oziroma poskusil narediti nekaj podobnega kot *Logična izgradnja*. Mislil sem in dejansko še vedno mislim, da je to popolnoma zgrešeno podjetje.[11] Mislim, da je Wittgensteinovo stališče – da ne obstajajo filozofske teze, ki jih lahko filozofija dejansko izreče, in da je vse, kar lahko naredi, to, da nas opozarja na stvari, ki jih že dobro poznamo – napačno. So teorije, ki jih lahko postavimo. Prav nad Carnapovimi teorijami pa nisem preveč navdušen. V njih je nekaj zelo sterilnega. Zato zelo dobro razumem Quinovo nasprotovanje.

Kako naj to pojasnim? Ali poznate zgodbo o Ircu? Nekdo se izgubi in vpraša Irca: "Kako pridem v Dublin?" Irec malo pomisli in reče: "Če bi šel jaz v Dublin, ne bi krenil od tu." Zdi se mi, da je kar škoda izhajati iz Carnapa.

FP Morda imate prav, toda Carnapa vznemirja mnogo tega – na primer v dolgem članku "Preverljivost in pomen" –, kar je zelo blizu stvarem, ki vznemirjajo tudi vas.[12] V mislih imam predvsem verifikacijsko teorijo pomena ter način, s katerim jo poizkuša izboljšati in zamenjati pojem verifikacije z bolj korektnim pojmom postopne potrditve, ki je razumljena v terminih verjetnosti. Prav tako imam v mislih njegovo zavrnitev naivne ideje, da izjave, ki jih ne moremo verificirati, nimajo pomena, kar je zanesljiv znak, da nekaj ni bilo v redu s prvotnim pozitivističnim kriterijem pomenskosti oziroma kognitivnega pomena. Vse te zadeve so zelo blizu temeljnim vprašanjem razprave o realizmu in antirealizmu, kakor jo razumete vi.

MD To bo najbrž res. Verjetno zaradi dolgotrajnega učinka Rylovega poučevanja Carnapu nisem posvečal nobene pozornosti.

[11] Rudolph Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Weltkreis-Verlag, Berlin, 1928. Nelson Goodman, *The Structure of Appearance*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1951. O slednjem glej Dummettovo poročilo v *Truth and Other Enigmas*, 3. poglavje, str. 29-37.

[12] Rudolph Carnap, "Testability and Meaning", *Philosophy of Science*, vol. 3 (oktober 1936), str. 419-471; vol. 4 (januar 1937), str 1-40.

4. Analitična filozofija, njena zgodovina in prednostna teza

FP Pa pustiva Carnapa in preidiva k naslednjemu vprašanju. Zadnje čase ste pokazali zanimanje za zgodovino filozofije. Na samem začetku knjige *Izvori analitične filozofije* trdite, da mora analitična filozofija razumeti svojo lastno zgodovino.[13] Domnevam, da so vas k temu spodbudile Slugine pripombe k vaši prvi knjigi.

MD Morda res. Posredno. Reči pa je treba: Slugine opazke so me po določenem času prepričale, da nisem posvečal dovolj pozornosti zgodovinskemu ozadju. Po drugi strani pa, kot sem že povedal, nad njegovimi trditvami nisem bil preveč navdušen. Še posebej pa me ni navdušilo to, da ni posvečal nobene pozornosti Husserlu. V knjigi o Fregeju pravi, da bi bilo zanimivo napraviti primerjavo med njima, da pa bi to preseglo njen okvir. Zdi se mi, da – če že pišeš knjigo o Fregeju in njegovi zgodovinski umestitvi – je prav to tisto, kar je treba narediti. Ničesar posebej plodnega pa ni v vseh teh razglabljanjih o Lotzeju in tako naprej.

Vse skupaj pa ni bila le reakcija na Slugo. Zasluge ima tudi Hermann Philipse, nizozemski filozof, ki se je leta 1982 ali 1983 mudil v Oxfordu in želel imeti seminar o Husserlovih *Logičnih raziskavah.* Mislim, da je stik z mano navezal deloma zato, ker kot gost ni vedel, če bo sploh kdo prišel na njegov seminar, ali pa zato, ker ni vedel, ali ga sploh sme imeti. Ponudil sem mu, da ga imava skupaj. Rezultat tega je seveda bil, da sem začel na veliko prebirati *Raziskave* in zanimanje je raslo. Šlo je torej za povezavo. Druga spodbuda je bila v tem, da odgovorim na vprašanja, na katera Sluga ni odgovoril.

FP Kakšen je filozofski interes tovrstnega razumevanja – razumevanja zgodovine analitične filozofije – ne glede na obče zgodovinski oziroma kulturni interes. Velika večina analitičnih filozofov meni, da je, filozofsko gledano, to popolnoma nebistveno.

MD Da. Toda poglejte, na samem začetku stoletja, recimo v času, ko je Husserl objavil *Logične raziskave*, fenomenologija kot šola še ni obstajala. Tudi analitična filozofija kot šola še ni obstajala. Bilo je mnogo struj, med katerimi bi lahko postavili Fregeja in Husserla dokaj blizu, čeprav se njuni dediščini tako zelo razlikujeta. To je zelo zanimivo vprašanje, s katerim – tako se mi zdi – nam stvari postanejo bolj jasne. Zakaj sta se tako oddaljili? Naj vam razložim še malo drugače. V sami analitični tradiciji je kar nekaj ljudi – Gareth Evans je bil eden prvih –, ki odklanjajo tisto, kar sem nekoč imenoval temeljni teorem analitične filozofije: prednost jezika pred mislijo.

FP Prednostna teza?

MD Da. Prednostna teza. Ne glede na to pa so ti ljudje še vedno zelo jasno *v* analitični tradiciji. Domnevam, da Evans v celem življenju ni prebral niti ene Husserlove

[13] Izvirni zapis niza predavanj, ki jih je Dummett imel na univerzi v Bologni leta 1987 je bil objavljen v *Lingua e Stile*, letnik XXIII, 1988, str. 3-49, 171-210. Predelana verzija je bila kasneje izdana kot *Origins of Analyitical Philosophy*, Duckworth, London 1993. Odslej se bom nanašal na to izdajo.

knjige. Ključni stebri njegove knjige so Russell, Frege in Moore.[14] Sedaj pa so tukaj še drugi, na primer Cristopher Peacocke. To sproži vprašanje: "Kaj je za analitično filozofijo bistveno?" Za nazaj bi lahko rekli, da je to prednostna teza. Vsi so jo sprejemali. Danes pa je ne sprejemajo več. So ti ljudje analitični filozofi? Precej očitno je, da so, kajti vrsta analize, ki jo izvajajo, je zelo podobna ali pa vsaj razvita iz Fregejeve teorije pomena, Fregejeve semantike ali česa takšnega. Vprašanje določitve bistva analitične filozofije je vsekakor zelo zanimivo vprašanje. Kako pa lahko to dojameš, ne da bi se vrnil k njenim izvorom? V čem se ta zvrst filozofije razlikuje od drugih? Kje natanko pride do razhoda? Menim, da je treba tu opraviti še ogromno dela.

Še nekaj je, česar v svoji prvi knjigi sploh ne obravnavam, mislim pa, da bi lahko osvetlilo marsikaj. To je dejstvo, da sploh ne razumemo medsebojnega vpliva Wittgensteina in *Dunajskega kroga*. Zaradi *Traktata*. *To je knjiga*. Čeprav je Wittgenstein globoko spoštoval Fregeja, pa je knjiga vseeno bolj russellovska kot fregejevska. Napisana je bila v cambridgevskem ozračju, kajne? Problemi, o katerih je razmišljal, so bili problemi, o katerih so razmišljali Russell, Ramsey in drugi. Potem pa knjiga napravi velik vtis na te popolnoma drugačne ljudi iz popolnoma drugačnega ozračja – z Dunaja. Kaj natanko se je zgodilo? Kakšen je bil odnos med Wittgensteinom in temi ljudmi. Tega dejansko sploh ne razumem, zdi pa se mi, da bi se z razumevanjem tega lahko veliko naučili. Ne le z zgodovinske, ampak predvsem s filozofske plati.

FP Na uvodnih straneh navedene knjige pravite tudi, da vas ne zanimajo vzročne povezave med avtorji in teorijami, ampak nasledstvo idej, ki so bile v *l'air du temps* na prelomu stoletja. Te ideje najdemo tudi pri avtorjih, ki ne pripadajo analitični tradiciji, recimo pri Brentanu in Husserlu.[15] Na nekem mestu še natančneje poveste, da vas zanima predvsem *legitimnost* nasledstva teh idej.[16] Obstajajo kakšni vsiljivci, ljudje, ki se neupravičeno prištevajo k analitični tradiciji?

MD To je zelo dobro vprašanje. Edini, ki mi ta trenutek pridejo na misel kot vsiljivci, so nekateri filozofi, ki mislijo, da je s filozofijo na nek način konec. Med njimi je nekaj tako imenovanih Wittgensteinovih privržencev. Tu sta seveda Baker in Hacker, ki mislita, da resnično filozofskih vprašanj, ki bi jih bilo treba rešiti, ni več.[17] Ko enkrat dosežeš nirvano, kot sta jo onadva, sprevidiš, da vsakršno filozofsko razpravljanje vodi v nesmisel. Vse, kar lahko narediš, je, da razkriješ nekaj zgodovine in izpostaviš različne nesmisle, o katerih so razpravljali. Vse skupaj je le zgodovina navideznih problemov in niza nesmiselnih rešitev, ki naj bi jih reši-

[14] *The Varieties of Reference*, uredil J. McDowell, Clarendon Press, Oxford 1982. *Glej* tudi delo Garetha Evansa *Collected Papers*, Clarendon Press, Oxford 1985.

[15] *Origins of Analytical Philosophy*, str. 2-3.

[16] *Prav tam*, str. 3: "Govoril bom o smereh, v katere so vodile različne filozofske ideje in kaj je iz njih legitimno sledilo, ne da bi si preveč belil glavo s tem, kdo je prebral čigavo delo in če je X izpeljal določeno idejo od Y ali pa je do nje prišel samostojno."

[17] G. P. Baker & P. M. S. Hacker, *Wittgenstein, Understanding and Meaning*; prva knjiga: *Analyitical Commentary on the Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford 1980; druga knjiga: *Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity*, Basil Blackwell, Oxford 1985.

le. To je vse. Z malce drugačnega zornega kota pridiga Rorty v ZDA v glavnem isti nauk.

FP Na *Celini* pridigajo to že dlje časa.

MD Kaj res? Kdo to?

FP Derrida, na primer. Enako in še bolj na splošno pa so to pridigali ljudje, ki so prepričani v bistveno nepovezanost filozofskih problemov, kakor se pojavljajo v različnih zgodovinskih obdobjih, oziroma, bolje rečeno, v bistveno nepovezanost tega, kako so bili ti problemi zaporedoma *oblikovani*. V tem primeru se nam nauk prej izkaže za neposredno posledico historicističnega pojmovanja filozofije kot pa za filozofski kredo, v katerega bi ljudje slepo verjeli. V nekaterih primerih je ta nauk pripeljal ljudi do tega, da je reševanje tradicionalnih problemov *a priori* obsojeno na propad.

MD Toda Derrida se nima za pripadnika analitične tradicije.

FP Toda *Celina* močno vpliva na Rortyja in preko ljudi, kot so Rorty, presenetljivo tudi na Putnama.

MD Putnam zavrača veliko tega, kar pravi Rorty, vseeno pa je nekoliko pod njegovim vplivom. V redu. Oba bova uvrstila med vsiljivce.

FP Kako naj torej določimo, kaj je analitična filozofija? To se izkaže za dokaj težko nalogo. Tega ne moremo narediti s tem, da rečemo, da je to skupek postavk, ki se jih mora držati vsak analitični filozof samo zato, ker je analitični filozof. (Mimogrede, tako si nekateri ljudje na celini predstavljajo analitične filozofe – vsi so neke vrste empiristi ali pozitivisti.) Tega tako rekoč ne moremo narediti niti po vsebini niti po metodi. Ni edinstvene metode, ki bi jo pri preučevanju nekega problema uporabljali vsi analitični filozofi. Kako naj to napravimo? V *Izvorih analitične filozofije* ste – ko ste trdili, da *le* filozofska analiza jezika lahko vodi v filozofsko analizo mišljenja – o tej zadevi zavzeli zelo odločno in ostro stališče.[18] Zdi se mi, da – če privzamemo takšno stališče – delo Garetha Evansa resnično ni več del te tradicije. Mogoče bi lahko bilo, vendar zgolj na obrobju.

MD Zgodovinsko gledano pa ji seveda pripada, mar ne?

FP Zgodovinsko! To pa je prav to, kar sem hotel povedati. Na ta problem lahko gledamo tudi z drugega zornega kota. Pomislite, na primer, kako Nelson Goodman razlaga, kaj pomeni **(**njegov posebne vrste**)** nominalizem. Ne zanima ga toliko, da bi povedal, kaj individui *so.* (Strinjam se, da navsezadnje to stori.**)** Prvenstveno se ukvarja s tem, kako opisati svet, ki je sestavljen iz individuov.[19] Lahko bi rekli: "No, to je pa značilno analitično ravnanje." Metafizično vprašanje *per se* se prelo-

[18] *Prav tam*, str. 4: "Kar analitično filozofijo v njenih različnih oblikah loči od ostalih šol, je najprej prepričanje, da lahko filozofsko razlago mišljenja dosežemo preko filozofske razlage jezika, in potem še to, da je razumljiva razlaga lahko podana *samo* (poudaril F. P.) na ta način."

[19] *Glej*, na primer, Nelson Goodman, "A World of Indiviuals", ponatisnjeno v *Problems and Projects*, Bobbs-Merrill, Indianapolis and New York, str. 159.

ži, dokler ni pravilno razumljeno ali razrešeno jezikovno vprašanje ali pa celo dokler jezikovnega vprašanja zadovoljivo ne oblikujemo. Lahko bi našli še kakšen drug primer.

Naj se vrnem k Evansu in k njegovi analizi posameznih misli, ki jo predlaga v svojem "Razumevanju demonstrativov". V mnogočem je ta analiza osnovana tako, da implicitno zavrača tezo, ki jo imate za temeljno tezo analitične filozofije. Evans predpostavlja, da je reči, da "singularnemu terminu pripisujemo fregejanski smisel, enako kot reči, da obstaja poseben način, kako moramo – če hočemo ta termin razumeti – misliti o referentu (kot referentu)".[20] Če sledimo Evansovemu predlogu, bo naša razlaga šla od mišljenja do stavka in termina. *Najprej* bomo razložili, kaj pomeni imeti misel ali razmišljati o določenem predmetu, *kasneje* pa bomo pomen stavka, v katerem nastopa singularni termin, katerega referent je ta predmet, opredelili v terminih izraza *te* posamezne misli o tem predmetu. Naše "epistemske naravnanosti" – če uporabim Evansovo frazo – napram mislim, ki jih imamo, igrajo vendar neko vlogo pri določanju pomena. Kakšno vlogo, če jo sploh lahko, pa naj pri določanju analitične filozofije pripišemo prednostni tezi?

MD Kakor ste že rekli, se tega seveda ne da storiti doktrinarno. Lahko bi rekli, da smo, ko zavrnemo prednostno tezo, v postanalitični filozofiji ali v nečem podobnem. To bi lahko imeli za določujočo značilnost. Mislim pa, da bi bilo to napačno, vsekakor pa nam ne bi nič pomagalo. Mislim, da je velika razlika med analitično in drugimi filozofijami najbrž v tem, da vsi analitični filozofi predpostavljajo nekakšno semantiko, ki je osnova matematične logike, *tj*. fregejansko semantiko. Ne nujno v vseh podrobnostih, vseeno pa predpostavljajo neko takšno strukturo, v kateri sestavni deli stavkov ali sestavni deli misli – struktura misli je zasnovana in oblikovana na strukturi stavkov – prispevajo k semantični vrednosti celotnih stavkov ali celotnih misli. Ta prispevek je nekaj, kar fiksira njihovo resničnost oziroma zatrdljivost [*assertibility*].

FP Torej je kompozicionalnost ta določujoča značilnost?

MD Ne le kompozicionalnost kot splošno načelo, ampak kompozicionalnost skupaj z idejo sintakse, ki je v grobem sintaksa standardne predikatne logike. To ni najbolj jasno in bi se težko nanašalo na nekatere filozofe običajnega jezika. Vseeno pa menim, da je to njihovo ozadje in da je to tisto, kar loči analitične filozofe od drugih. Čeprav mnogi od njih matematični logiki ne posvečajo velike pozornosti, pa je vseeno del izgradnje vsakega od njih. Je enostavno del njihovega pogleda na pomen in vsebino.

FP Ali gre potem za slog? Dandanes je v analitični filozofiji veliko ljudi, ki jih, posredno ali neposredno, matematična logika ne zanima.

MD Matematična logika je ogromna struktura, ki se razteza daleč preko elementarnega

[20] Gareth Evans, *Collected Papers*, str. 291-321. Navedek je s strani 301. *Glej* tudi – na koncu IV. poglavja, str. 308-311 – pripombe o "epistemskih stanjih" [*epistemic states*], "ohranjanju sledi" [*keeping track*] predmeta in "posedovanju" [*having hold*] predmeta.

dela, kar je za njih lahko vse, česar so se naučili. Vseeno pa je elementarna logika v ozadju njihovega pojmovanja jezika in mišljenja, kar pa za tiste, ki nimajo tega elementarnega znanja, mogoče ne velja. Dejansko ne vem, kako je s tem. Če študiraš filozofijo na francoski univerzi, ali te učijo matematične logike?

FP Da, da, učijo. Čeprav večina misli, da je popolnoma nerelevantna za globoka filozofska vprašanja. Imajo jo za čisto tehnično zadevo.

5. Antirealizem, verifikacionizem in filozofija duha

FP Postavil bi vam niz vprašanj, ki obravnavajo razmerje med filozofijo jezika, filozofijo duha in antirealizmom. Naj začnem z vrsto antirealizma, ki ga zagovarjate, ali bolje z neke vrste izzivom, s katerim se mora po vašem mnenju soočiti realist. Mnogi imajo občutek, da mora vrsta semantike, ki jo zagovarjate, voditi v takšno ali drugačno obliko verifikacionizma. Kritika Michaela Devitta[21] gotovo sloni na te vrste tolmačenju, v knjigi *Ostanki pomena* pa je Stephen Schiffer precej blizu tega, da vas obtoži tako verifikacionizma kot behaviorizma.[22] To so seveda filozofska stališča, ki jih danes nihče ne bi upal zagovarjati. Še vedno pa se težko upremo stališču, da je antirealistična teorija pomena sorodna, če že ne identična z verifikacionistično teorijo pomena. V čem je bistvena razlika med antirealizmom, kot ga razlagate vi, in tem nekoliko zastarelim stališčem. Kako bi ju razmejili?

MD Rekli ste, da nihče ne želi biti verifikacionist. Dejansko sem v preteklosti uporabljal izraz "verifikacija", čeprav se mi ne zdi najbolj posrečen. Boljši izraz je "upravičenje", ideja, ki jo zagovarjam, pa je, da je pomen izjave podan z vrsto upravičenja, ki ji ga lahko pripišemo.

Med verifikacionizmom *Dunajskega kroga* in teorijo pomena, ki jo zagovarjam, je velika razlika. Moja teorija je osnovana prav na zavrnitvi – po mojem mnenju – atomizma, ki je vsebovan v idejah pozitivistov. Pozitivisti govorijo, kakor da bi lahko vsak stavek obravnavali tako, kot da mu smisel ali pomen pripada neodvisno od njegove pripadnosti jeziku, *tj*. neodvisno od katerihkoli drugih stavkov, ki so povezani z njim. Verifikacija bi navsezadnje bila v nekem zaporedju čutnih izkustev. To pa je očitno nesmisel. Ne moreš imeti teorije pomena, ki ignorira dejstvo, da so naši stavki del jezika in da so povezani z drugimi stavki. Na splošno bo upravičenje katerekoli trditve – kateregakoli stavka – nekaj, kar vključuje ne samo izkustvo, ampak tudi sklepanje. Prav o tem nasprotju govori Quinov znameniti članek "Dve dogmi empirizma",[23] ki se konča s podobo jezika kot artikulirane strukture s še nekaterimi rečmi ...

FP ... na obrobju ...

MD ... in še nekaterimi bolj v središču in tako dalje. Poglejte pojmovanje pomena, ki

[21] Michael Devitt, *Realism and Truth*, Princeton University Press, Princeton 1984, 12. poglavje.
[22] Stephen Schiffer, *Remnants of Meaning*, The MIT Press, Cambridge, Mass. 1987, § 8.4.
[23] Članek je ponatisnjen v Quine, *From a Logical Point of View – Nine Logico-Philosophical Essays*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1953, str. 20-46.

ga uporablja – ne pravim, da sem s to rešitvijo povsem zadovoljen. Dejstvo je, da pozitivizma ne napada zato, ker je verifikacionističen. Nasprotno, podoba jezika, s katero zaključi, se nanaša izključno na to, kako struktura stavkov – in resničnostne vrednosti, ki so pripisane tem stavkom – ustreza izkustvu. Izkustvo ima vpliv na strukturo kot celoto. Torej je še vedno razumljeno v terminih verifikacije (oziroma, če želite, falsifikacije) in v terminih prilagajanja strukture pod vplivom izkustva. Kar Quine napada, je pojmovanje, po katerem vsak stavek stoji tako rekoč sam zase in čaka, da bo kaj vplivalo na*nj*.

FP Tako rekoč ločen od preostanka jezika.

MD Natanko tako. Jasno je, da se vpliv lahko prenaša z obrobja proti središču, prenos pa poteka preko sklepalnih zvez, čeprav ne pove natančno, kako. Bistveno pa je: upravičenja si ne bi smeli – po empiricističnem modelu – predstavljati zgolj kot neko zaporedje čutnih izkustev. Privzame lahko kakršnokoli obliko. Zaradi tega so morali pozitivisti stavke razcepiti na empirične in matematične.

FP Oziroma "formalne" stavke na splošno ...

MD ... katerih pomen je popolnoma drugačen. Toda po pojmovanju, ki ga zagovarjam, obstaja nek razpon. Obstajajo čisto opazovalni stavki – če sploh lahko rečemo, da so kakšni takšni stavki –, ki jih lahko brez posredovanja sklepanja verificiramo neposredno z opazovanjem. Na drugem koncu imamo stvari, ki jih lahko uvedemo z golim sklepanjem – na primer matematične teoreme –, potem pa še večino stvari, ki so nekje vmes. To pa je razlika med verifikacionizmom in antirealizmom.

Na nek način je ta razlika odvisna od tega, kaj mislimo z "verifikacijo". Če "verifikacija" pomeni le način, kako lahko ugotovimo, ali je izjava resnična ali neresnična, potem je moja teorija pomena verifikacionistična. Nočem pa vztrajati na tem, da obstaja način, s katerim bi lahko to dokončno opredelili za vsak stavek. V celoti sem pripravljen dopustiti, da so stavki, ki nimajo dokončne opredelitve. Vedno se najdejo primeri, ko so izjave lahko kasneje, ko nastopi čas za njihovo ponovno preverjanje, ovržene. Značilnost pomena določenih stavkov je, da jih lahko potrdimo, ne pa tudi dokončno opredelimo. Če hočete, lahko to imenujete verifikacijsko v tem splošnem, ne pa v atomističnem smislu in ne da bi vnaprej predpostavili obliko, ki bi jo lahko privzelo upravičenje.

Mislim, da je "upravičenje" verjetno boljši izraz. Na začetku sem uporabljal izraz "verifikacionizem", ker sem hotel ljudi malo šokirati. Vsi so govorili: "Pozitivizem je sedaj ovržen!" Nikoli pa jim ni bilo jasno, zakaj je bil ovržen. Po mojem mnenju ga je ovrgel Quine. Večina ljudi je vedela samo, da v to nič več ne verjamemo, niso pa poznali argumentov za svoje stališče. Zato so bili šokirani. Hotel sem povedati, da pri vsem tem ni napačna verifikacionistična, ampak atomistična sestavina.

FP Še vedno hočete vztrajati pri razliki analitično/sintetično?

MD Da. Napačno bi jo bilo zavreči.

FP Na kratko: mislite torej, da je pomen izjave določen oziroma fiksiran z – reciva temu tako – njenimi pogoji upravičenja, teh pogojev pa ne moremo tolmačiti na atomistični način.

MD Natanko tako. Še več. Mislim, da je običajno sestavni del teh pogojev tudi sklepanje. Tako da je jezik tako rekoč odvisen od jezika.

FP Če pa pogojev upravičenja ne moremo tolmačiti atomistično, zakaj naj bi jih potem ne tolmačili holistično? Razumevanje stavka bo vedno odvisno od razumevanja stavkov, ki ležijo nekje na eni od poti, ki vodijo od tega stavka k obrobju oziroma od obrobja k njemu. Ali ne gre to v smer holizma?

MD Mislim, da ne. Holizem dobiš, če ukineš razliko med obrobjem in notranjostjo, kajne?

FP Ali torej hočete razliko obrobje/notranjost ločiti od razlike analitično/sintetično?

MD Jaz hočem imeti *smer*. Očitno je, da sklepanje deluje v obeh smereh. Sam pa hočem imeti neko relacijo odvisnosti pomena, ki poteka, grobo rečeno, le v eno smer. Menim namreč, da, če bi bil holizem pravilen, jezika ne bi mogli obvladati,. Prepričan sem, da ne bi mogli podati sistematičnega opisa delovanja jezika, če bi bil holizem pravilen.

Lahko še nekaj dodam? Veliko napadov na razliko analitično/sintetično ima opraviti z vidno potezo naravnih jezikov, namreč, da je jezik v zelo veliki meri *igra*. To je gotovo upravičeno. Če bi hoteli podati neko sistematično teorijo pomena, bi morali tako rekoč smisel *razparcelirati* med različne besede in tvorbe jezika, za kaj takega pa najbrž ne obstaja edinstven način. Če bi nas nekdo prosil, da mu razložimo pomen ali da mu povemo, kaj mora vedeti, da bi poznal pomen določenega izraza, bi isti pomen najbrž pripisali različnim izrazom. V našem razumevanju jezika to ustvari neke vrste holizem. V strogem smislu ne moremo reči: “No, če *tega* ne razumemo, potem je *to* beseda, katere pomena ne poznamo.” Po drugi strani pa navedeno primerjajte s togo fregejansko shemo, kjer ima vsak izraz svoj točno določen pomen. Mislim, da je to ideal, h kateremu zavestno težimo, kadar kaj takšnega potrebujemo – to pa potrebujemo takrat, ko pride do razprav oziroma negotovosti o tem, kaj naša upravičenja so. Tvorimo teorije, in ko to počnemo, moramo priti do soglasja o tem, kaj bomo šteli kot smisel oziroma definicijo tega ali onega termina. Takrat vse skupaj uredimo in približamo fregejanski shemi.

S tem nočem reči, da lahko razliko analitično/sintetično na naš jezik kot tak apliciramo v nekem absolutno določenem smislu. Mislim pa, da je ne gre zavreči. Ravno nasprotno. Je nekaj, kar moramo uporabiti, ko poskušamo rešiti nesoglasja oziroma razumeti upravičenja tega, v kar smo le nejasno prepričani.

FP Rad bi se vrnil k nasprotju med filozofijo jezika in filozofijo mišljenja. O tem sva govorila v zvezi s prednostno tezo in njeno vlogo pri opredelitvi analitične filozo-

fije. Rad pa bi, da v povezavi s prednostno tezo rečeva še kaj o možnosti antirealistične filozofije duha.

Rekli ste, da je izvor pojma resničnost (oziroma neresničnost) jezikovnega predmeta (stavka, izjave) v razliki med tem, da ima govorec objektivno prav ali pa se objektivno moti v tem, kar pravi, ko nekaj trdi.[24] Če je tako, potem je pojem trditve na tak ali drugačen način bolj temeljni pojem od pojma resničnosti. Potem pa si je težko zamisliti, kako bi lahko podali zadovoljivo analizo pojma trditve, ne da bi upoštevali psiholoških pojmov: pojmov kot prepričanje, želja, namera in podobnih.[25] Če je torej pojem trditve bolj temeljni pojem od pojma resničnosti in če pojem trditve potrebujemo za filozofsko razlago pojma resničnosti, potem se zdi, da se moramo – da bi razložili pojem resničnosti – obrniti na psihološke pojme. Naj to storimo?

MD Razumem vprašanje. Najprej bi rad povedal nekaj, kar ni neposredni odgovor na vaše vprašanje, da bi s tem razjasnil stališče, ki ga hočem zagovarjati. Mislim, da je pojem pravilne in nepravilne trditve mnogo bolj primitiven od pojma resničnosti. V filozofiji najdemo veliko primerov, ko kdo pravi: "Takšne in takšne oblike izrekanja [*utterance*] niso izjave [*statements*] z dokončno določenimi resničnostnimi pogoji." To, na primer, pravijo za pogojnike. Hilbert je to rekel o aritmetičnih izjavah z neomejenimi kvantifikatorji. S tem pa hočejo povedati, da moramo takšna izrekanja tolmačiti kot postavitev ugotovitve. V najpreprostejših primerih, na primer v Hilbertovem tolmačenju eksistencialno kvantificiranih izjav kot nepopolnih sporočil, je to zelo jasno. Ideja je v tem, da jih lahko upravičeno izrečemo, če lahko podamo nek primer. S tega stališča odločilna razlika ne nastopa med objektivno resničnostjo in objektivno neresničnostjo. Odločilna razlika je določena v terminih tega, kar lahko *mi* naredimo, v terminih tega, ali *mi* lahko ali ne moremo upravičiti naše ugotovitve. To pa v celoti ustreza ideji nasprotja med pravilno in nepravilno trditvijo.

Razlika med tem stališčem in tistim, ki pravi, da ima trditev neko objektivno resničnostno vrednost, je, da morajo biti resničnostne vrednosti neodvisne od mojega epistemološkega stanja, neodvisne od vsega, kar lahko storim, razen seveda, če izjava govori o meni. Gre torej za to, da je to, ali je trditev dokončno resnična ali neresnična, neodvisno od tega, ali jo lahko upravičim ali ne. Medtem ko z drugega stališča razmišljamo o tem v terminih tega, ali lahko upravičim ugotovitev, ki jo podajam. Na to mislim, ko pravim, da pojem trditve zariše pot, ki tako rekoč vodi k pojmu resničnosti. Da pridete do pojma resničnosti *v pravem pomenu*, pa morate iti še mnogo dlje. To je tako rekoč samo začetek v tej smeri. Da bi prišli do pojma resnice, se moramo vprašati: "Zakaj, če sploh, ne morem tega jemati kot podajanje ugotovitve? Zakaj moram temu dodeliti še nekaj objektivnega, ki je neodvisno od mene?"

[24] *Truth and Other Enigmas*, str. xvii.
[25] *Glej*, na primer, znova *Truth and Other Enigmas*, str. xvii.

Korak v vašem argumentu, ki bi ga zavrnil, je ugotovitev, da moramo trditev razložiti psihološko. Vem, da je bilo obdobje, ko bi to rekla tako Wittgenstein kot Russell, jaz pa v to ne verjamem. Menim, da je zadeva zapletena. Imamo trditev kot neko zunanje dejanje. Poveste stavek, ki ga morate razumeti tako, kakor da je bil izrečen asertorično, obstaja pa tudi notranje dejanje sodbe, ko o nečem sodite, da je resnično. Po mojem je bolje, da imamo sodbo za ponotranjenje zunanjega dejanja trditve kot pa obratno, to je, da imamo trditev za izraz notranjega stanja oziroma notranjega dejanja.

Nekje v *Filozofskih raziskavah* se pojavi vprašanje: "Kaj je jezikovna igra trditve?"[*] Dejansko Wittgenstein misli, da ne obstaja *ena* takšna stvar, kot je trditev. Obstajajo pa ti številni in različni primeri. Ne glede na to pa menim, da je popolnoma pravilno, da takšno vprašanje postavimo.

Skoraj nikoli ne pridemo v skušnjavo, da bi s psihološkimi izrazi razlagali, kaj pomeni ukazovati. Preprosto povedano: če je nekdo za nekoga drugega avtoriteta, potem takrat, ko nekaj ukaže, običajno domnevamo, da želi, da drugi naredi, kar mu je ukazano. Ni nam treba domnevati, da je za ukaz mogoče imel še kakšne *druge* motive. Dejstvo je, da – če *resnično* ima avtoriteto – preprosto ukaže, ukaz pa ima določene učinke ne glede na razlog, zaradi katerega ga je izrekel. Kar moramo narediti, je, da opišemo jezikovno igro ukaza, in mislim, da isto velja tudi za trditev. To pa ni niti približno tako očitno, ker posledice trditve niso tako izrazite kot posledice ukaza. Zaradi tega postane opisovanje mnogo bolj zapleteno, menim pa, da je tisto, kar moramo opisati, jezikovna igra komunikacije, ki – prej kot karkoli o notranjih stanjih – vključuje pripovedovanje ljudem o stvareh. Zato ne verjamem, da je treba v to vleči namero ali prepričanje; če pa že, potem tako rekoč samo v mnogo kasnejši fazi.

FP Kar torej potrebujete, je zgolj opis jezikovnega dejanja trditve? Podate pa ga lahko, ne da bi se nanašali na prepričanja, želje in ostale propozicionalne naravnanosti.

MD Upam, da je tako. No, če mi rečete: "V redu. Daj, stori to!" – Ne morem. Ker sloni na celotni teoriji pomena in ne vem natančno, kako bi to napravil.

FP Torej vas tega ne bom vprašal. Namesto tega vas bom vprašal nekaj drugega. Moje drugo vprašanje o filozofiji jezika nasproti filozofiji duha neposredno zadeva razpravo o nasprotju med realizmom in antirealizmom. Ta razprava, kakor jo razumete vi, ne more biti zgolj razprava o jezikovnih predmetih (izjavah, stavkih) zaradi najmanj – kot se mi zdi – treh razlogov. Kot prvo bi morala obravnavati tudi prepričanja in stanja prepričanj, ker tudi prepričanja in stanja prepričanj vrednotimo v terminih resničnosti in neresničnosti. Drugič, pomen je *kognitiven* pojem. Je vse tisto, kar kompetentni govorci in tisti, ki kako drugače posredujejo sporočila, razumejo oziroma vedo, ko razumejo pomen stavkov oziroma vedo, kaj ta pomen je. Vprašanje védenja o tem, kako je pomen mentalno reprezentiran, pa

[*] To vprašanje je implicitno postavljeno v § 21 *Filozofskih raziskav*. – op. prev.

je za to razpravo zelo pomemben. In nazadnje, vprašanje odločitve o tem, ali mora biti pojem resničnosti epistemološko omejen ali ne, se neposredno nanaša na naravo *koncepta* resničnosti, ki ga lahko upravičeno oblikujemo ali pa tudi ne.

Ker se torej ta razprava ne more nanašati samo na jezikovno razumevanje, biti mora tudi razprava o oblikovanju *koncepta*, ali bi jo bilo možno, da ne rečem obvezno, samo po sebi zastaviti kot razpravo v filozofiji duha – torej ne samo o pomenu stavkov, ampak tudi o mentalni vsebini?

MD No, lahko bi se strinjal z vami. Gotovo ne bi mislil, da je to téma, ki ima velik pomen za te metafizične razprave o realizmu – kakor seveda mislim –, če bi si mislil, da gre pri tem *zgolj* za vprašanje jezika, zgolj za kanček semantike. Prej sva govorila o prednosti tezi. Seveda, če je nekdo privrženec Evansa ali Peacocka in meni, da moramo strukturo naših misli opisati neodvisno od njihovega jezikovnega izraza, se pri njem pojavi ista dihotomija med razlago v terminih resničnostnih pogojev – kaj se mora zgoditi z mislijo, da je resnična – in razlago, recimo, v terminih upravičenja – razlago na osnovi tega, ali lahko misel prepoznamo kot resnično. Torej se isto vprašanje očitno pojavi tudi pri Evansu in Peacocku.

FP Naj torej zaključiva, da ne pridobimo ničesar, če na to razpravo gledamo kot na razpravo v filozofiji duha?

MD Mislim, da s tem res ne bi ničesar pridobili. Kot veste, verjamem v prednostno tezo. Razlika med tema dvema pristopoma je v tem, da se pristop filozofije duha oziroma filozofije mišljenja nagiba k solipsizmu. Govorijo o *individualnih* subjektih, o tem, kakšno vsebino lahko individualni subjekt da mišljenju, kako *on* prepozna mišljenje za resnično in tako dalje. To pa – vsaj ponavadi – nima veliko opraviti s komunikacijo, medtem ko sam menim, da najbrž ne moremo dobiti pravega odgovora, če o tem ne razpravljamo v terminih komunikacije. To pa je že širše vprašanje.

FP Z ozirom na prednostno tezo nastaneta dve različni bistveni vprašanji: *metodološko* vprašanje in vprašanje *vsebine* razprave o nasprotju med realizmom in antirealizmom. En problem predstavlja odločitev o tem, ali lahko k filozofiji mišljenja pristopimo *zgolj* preko filozofije jezika in ali ima v redu razlage jezik prednost pred mišljenjem. To je metodološko vprašanje. Drugo vprašanje zadeva odločitev, ali naj razpravljamo *tudi* o mentalni vsebini. V nekem smislu to nedvomno je vprašanje, namreč če se razpravlja o tem, ali je pomen stavka določen z njegovimi resničnostnimi pogoji, potem je del te razprave tudi naslednji problem: je vsebina misli, ki je izražena s tem stavkom, določena s svojimi resničnostnimi pogoji?

Torej gre zares za dve različni bistveni vprašanji: metodološko vprašanje in vprašanje vsebine. Zdi se mi, da stroga metodološko stališče, ki ste ga zavzeli pri odgovoru na prvo vprašanje, nima nobenega vpliva na drugo. Sta logično različna. In ker zavrnitev temeljnega aksioma analitične filozofije ne spremeni ničesar, lah-

ko popolnoma upravičeno začnemo z vprašanjem vsebine naših misli. Tako in tako nas na koncu čakajo isti problemi.

MD Mislim, da to popolnoma drži in menim, da je to vprašanje metodologije. Dejansko se srečamo z istimi problemi. Prav zato zavrnitev temeljnega aksioma analitične filozofije, kot pravite, ne vpliva prav dosti na sporazumevanje med ljudmi, ki so na tej ali oni strani. Vendar pa obstaja točka, v kateri se razlikujejo, ta pa ima opraviti z metodologijo. To je: filozof mišljenja se nikoli veliko ne ozira na vse, kar se nanaša na verbalno izmenjavo. Tu pa ima jezik v redu razlage očitno prednost. Jezik je skupna stvar. Jezik je prvenstveno sredstvo komunikacije.

FP Ali hočete ravno zaradi tega, ker je jezik skupna stvar, vztrajati pri prednostni tezi?

MD Da.

FP Toda tudi fregejanske *misli* so skupna stvar. Lahko bi se našel kdo, ki bi prav dobro argumentiral za prednostno tezo na osnovi tega, da je boljša, ker se izogne psihologizmu. Kaj pa je nevarnost psihologizma, če ne prepričanje, da so misli del toka zavesti? Zdi se mi, da je potem odločilno vprašanje v odločitvi, ali iz zavrnitve prednostne teze nujno sledi zamenjevanje *Gedanke* in *Vorstellung*. Predpostavimo, da sledimo prej obravnavanim Evansovim nasvetom. Mar s tem izvajamo psihologijo v smislu, ki sta ga kritizirala Frege in Husserl? Ali moramo dokazovati, da je način, kako mislimo o referentu, njegov način danosti na ravni mišljenja, del toka zavesti? Že samo iz fregejanskih razlogov bi lahko rekli: "Da. Smiselno je vztrajati pri prednostni tezi, saj ponuja dobro zaščito pred nevarnostmi psihologizma." Pa je zamenjevanje *Gedanke* in *Vorstellung* res neizogibno? Ali ni nobenega načina, da bi se ob zavrnitvi prednostne teze uspeli izogniti temu zamenjevanju?

MD Seveda bi se močno prenaglili, ko bi rekli samo: "V trenutku, ko to storiš, padeš v psihologizem." Tega ne pravim. Menim pa, da je za filozofa mišljenja, v enaki meri pa tudi za filozofa jezika, nujno, da spoštuje načelo konteksta. Če upoštevamo to, kar je Evans povedal o določenih načinih razmišljanja o referentu in kar je rekel o singularnih referentih, singularnih mislih in tako naprej, potem moramo ugotoviti, da je način, kako razmišljamo o določenem predmetu, nekaj, kar je del celotne misli. Način razmišljanja o predmetu je nekaj, kar je sestavina celotne misli. O njem je nesmiselno govoriti neodvisno od ...

FP ... konteksta, v katerem nastopa.

MD Tako je: neodvisno od konteksta razmišljanja o nečem, kar se zgodi *s* predmetom, za katerega gre. Postaviti si morate naslednje vprašanje: "Kaj pomeni imeti celotno misel?" Če ne padete v psihologistične razlage, morate misel, kot je to naredil Frege, obravnavati kot predmet propozicionalne naravnanosti. To pomeni, da smo prepričani v nekaj oziroma prepričani, da se nekaj zgodi. To mora biti vsebina propozicionalne naravnanosti. Natančno to naredi Peacocke, ki vse skupaj gradi

na tem, da je najprej sposoben opredeliti naravnanosti, ki jih lahko izkaže tudi bitje, ki morda nima jezika.[26]

FP Misli pa ima za fregejanske misli, *Gedanken*.

MD Natančno takšne so. So predmeti prepričanj oziroma želja oziroma ene od teh stvari. Še vedno nisem prepričan, da bo ta načrt deloval, gotovo pa ne mislim, da ga lahko brez razmišljanja obtožimo psihologizma. Če bi lahko te propozicionalne naravnanosti opredelili brez nanašanja na njihov izraz, bi stvar delovala. Mislim pa, da tega dejansko ni pokazal niti Peacocke niti kdo drug.

FP Zelo pesimistično gledate na obete filozofije duha. Kako pa je s kognitivno znanostjo?

MD Glede kognitivne znanosti *sem* pesimist. Nisem pa – prav tako kot John Campbell – pesimist glede nekaterih ljudi, ki pripadajo filozofiji mišljenja. Prvič, prepričan sem, da bodo v svojih raziskavah odkrili veliko, čeprav je njihova celotna osnovna premisa napačna, čeprav se motijo, ker so zavrnili prednostno tezo. Kar bodo odkrili, bo ostalo, to pa bomo – če se vrnejo k prednostni tezi – lahko prenesli iz mišljenja v jezik. Drugič, menim, da bo zanimivo videti, kako daleč lahko vse skupaj priženejo. En razlog, zakaj je to zanimivo, je v tem, da – če se vse skupaj izkaže za v celoti uspešno – bi bila potem prednostna teza popolnoma napačna in nezanimiva. Pa četudi je napačen, bo zelo zanimivo videti, kam natanko nas lahko pripelje načrt, ki je zgrajen na zavrnitvi prednostne teze.

FP In kako *daleč* nas lahko pripelje?

MD *Natančno* kako daleč nas lahko pripelje? To je popolnoma nejasno vprašanje. Celo Frege je bil mnenja, da prednostna teza obstaja le v odnosu do *nas*. Menil je, da bi bitja brez jezika lahko dojela iste misli kot mi, samo da *ne* bi bile odete v jezikovni izraz. Razlage, kako bi to izgledalo, pa ni podal nikjer. Vse, kar je povedal o tem, je, da to ni protislovno. Kaj to pomeni? Če imajo prav ljudje, ki se ukvarjajo s filozofijo duha, bodo to razložili oni. Samó kontingentno dejstvo – če to sploh je dejstvo – je, da lahko *mi* dojamemo misli s pomočjo jezika. Kakšni smo, da to lahko naredimo? To so sama pristna in zelo zanimiva vprašanja. Resnično upam, da bodo kaj odkrili.

FP V analitični filozofiji obstaja zelo močna težnja, da bi jo preusmerili v filozofijo duha, kar gre tako rekoč v škodo filozofije jezika. V to smer se precej očitno premikajo ljudje v Združenih državah. Vse več in več je filozofije duha.

MD Veliko tega je po mojem mnenju slabe kakovosti.

FP Zdi se, da je na tej točki razkorak med angleško in ameriško filozofijo čedalje večji, predvsem zaradi ogromnega vpliva kognitivnih znanosti v Združenih državah.

[26] *Glej*, na primer, Christopher Peacocke, *Thoughts: An Essay On Content*, Basil Blackwell, Oxford 1986.

MD Mislim, da to drži, vendar pa me to sploh ne skrbi, saj v resnici mislim, da je velik del ameriške filozofije na zelo slabi poti.

FP Mislite prav na filozofijo duha?

MD To bi seveda težko rekli za Kripkeja ali Putnama in prav tako ne za Davidsona. Vendar na splošno težijo v takšne vrste znanstveno smer, ki se mi zdi neplodna.

FP Imate v mislih materializem, fizikalizem in tako naprej?

MD Vse to. To ne vodi nikamor.

FP Pripeljalo je vsaj do nečesa. Položaj, v katerem smo sedaj, je naravnost nasproten položaju, v katerem sta bila Brentano in Husserl. Intencionalnost sta jemala kot *nezvedljiv znak* mentalnega, medtem ko se imamo mi zgolj za meso in kri, za fizična bitja. In se čudimo: "Kako ima *to* lahko intencionalnost? Kako bi lahko stroji ali nekaj, kar lahko opišemo v čisto fizikalnih terminih, imelo namere ali misli?" Intencionalnost torej poskušamo razložiti v naturalističnih terminih.

MD V redu, to je filozofsko vprašanje. Resnično pa upam, da se bo angleška filozofija mnogo bolj ozirala na dogajanja v drugih evropskih državah in mnogo manj na dogajanja v Ameriki. Mnogi to počnejo zaradi jezika. Veliko lažje je pač brati članke iz ameriških revij. Presenetljivo je, da obstajajo tudi ljudje kot, na primer, Jonathan Barnes, Kevin Mulligan, Peter Simmons in drugi, ki so se uspeli prilagoditi poučevanju v tujini. To uspe le redkim podiplomcem. Mislim, da v glavnem zaradi jezika. To je zaradi poučevanja jezika v šolah. Morda bi morali imeti jezikovne tečaje za podiplomske študente; od njih bi morali zahtevati, da obvladajo vsaj en evropski jezik.

FP Če se vrneva na situacijo v ZDA. Precej pozornosti vzbuja dejstvo, da, na primer, vaše delo tam ne najde pravega odmeva. Zelo redkim se ga zdi vredno prebrati. Putnam je eden izmed njih. Pazljivo ga prebirata tudi Brian Loar in Paul Horwich, ki poučuje v Ameriki. Enako je bilo tudi z Garethom Evansom. Le malo ameriških filozofov se ga je potrudilo brati.

MD Res je, in mislim, da je to velika škoda. Za to je delno odgovoren Putnam. Napisal je obupno recenzijo Evansove *The Varieties of Reference* in ga s tem popolnoma odpisal. Ne vem, zakaj je to storil. Gre za zelo brezobzirno napačno presojo. Morda pa to ne bi smelo imeti velikega vpliva. Morda gre prej za simptom kot za vzrok. Ne vem. Gotovo pa drži, da bi Evansa morali brati in da je to zelo resna napaka. Ta knjiga je namreč zelo bogata.

6. Antirealizem in etika

FP Postavil bi vam še zadnje vprašanje, ki pa sega na področje etike. Morda ne obstaja nekaj takšnega kot konsistentna filozofska doktrina, splošni opis oziroma *Weltanschauung*, ki bi ga lahko imenovali *globalni antirealizem*, vključeval pa bi antirealizem o matematiki *in* fizičnem svetu *in* mentalnem življenju drugih *in* mo-

ralnih dejavnikih itd.

MD Morda pa obstaja.

FP Toda dejstvo je, da takšnega stališča niste nikoli zagovarjali. Vseeno pa obstaja cela vrsta filozofskih razprav, ki si delijo skupno obliko – kot vi pravite – nasprotovanja med realističnim in antirealističnim pogledom oziroma tolmačenjem izjav dane vrste, *tj*. matematičnih izjav, izjav o fizičnem svetu, mentalnem življenju drugih, etičnih zapovedih in tako dalje. Ta razprava – kakor jo razumete vi in kakor so jo za vami razumeli še drugi, na primer Crispin Wright – se gotovo nanaša tudi na etiko. Recimo, da obstaja bistveno vprašanje realizma o moralnih dejstvih oziroma moralnih vrednotah. Moje vprašanje se glasi: kaj pomeni antirealistično oporekanje realizmu v etiki?

Naj bom še bolj natančen. Moralni realizem lahko izrazimo na vsaj dva načina: v terminih dejstev in v terminih vrednot. V terminih dejstev bi realizem pomenil naslednje: so objektivna moralna dejstva, ki so del strukture sveta, namen moralnega presojanja pa je, da jih odkrije. Recimo, da obstaja objektivno *dejstvo*, da je suženjstvo nepravično. Moralni realizem pa bi lahko izrazili tudi v terminih vrednot. Potem bi moralni realizem pomenil naslednje: nekatera dejanja, običaje in institucije moramo sprejeti oziroma kritizirati in opustiti v skladu s tem, ali gojijo oziroma podpirajo vrednote, ki smo jih *objektivno* upravičeni sprejeti oziroma zavrniti. Namen moralnega premisleka je odkriti, katere vrednote moramo sprejeti in katere zavrniti, ko pa to odkrijemo, *smo odkrili nekaj objektivnega*. V omenjenem primeru suženjstva bi realist lahko izrazil svoje stališče tako, da bi argumentiral, da morajo biti vrednote, povezane z institucijo in običajem suženjstva, ukinjene, razlogi za to pa so objektivne narave. Namen moralnega presojanja je v tem, da smo se sposobni odločiti v vseh primerih, ki so morda manj izraziti kot suženjstvo, recimo v primerih evtanazije ali splava.

Zdi se mi, da bi moral biti antirealistični argument proti moralnemu realizmu, *ki je postavljen v terminih dejstev*, argument, ki podpira neko obliko nekognitivizma. Če imam prav, potem bi moral antirealist zagovarjati stališče, da so moralne ugotovitve kognitivno prazne v smislu, da moralnih dejstev ne moremo podati. Moralnih dejstev, ki bi jih lahko odkrili, preprosto ni. Vprašanje, ki vam ga želim postaviti, se glasi: kaj pomeni antirealistični argument proti moralnemu realizmu, *ki je izražen v terminih dejstev*? Se mora antirealist zavzemati za neko obliko relativizma in dokazovati, da so naša dejanja, običaji, institucije in tako dalje, četudi pravična ali nepravična, zgolj relativna glede na niz kulturološko osnovanih prepričanj, ki tako rekoč oblikujejo ozadnje pogoje naših upravičenj, tako da vseh naših etičnih "upravičenj" v nekem zelo močnem in neovrgljivem smislu ne moremo predpostaviti vnaprej?

Hočete zagovarjati neko obliko antirealizma v etiki? Če je to res, kakšno je potem vaše stališče in kako nameravate to storiti?

MD Kar najbolj se bom potrudil, čeprav vam lahko podam samo zelo programski odgovor, ker na žalost o tem nisem veliko razmišljal. Pa ne zato, ker bi mislil, da to ni pomembno. Le razmišljal nisem kaj dosti o tem.

Najmanj, kar se mi zdi, je, da bi morala aplikacija teh antirealističnih idej na etiko spremeniti termine razprave iz naslednjih razlogov: vrsta antirealizma, ki ga zastopam, ni nikakršen subjektivizem. Ta realizem je popolnoma objektiven oziroma predpostavlja objektivnost v smislu, da je to, ali izjava je oziroma ni upravičena, objektivna zadeva. Poglejte si matematiko. To, ali imamo oziroma nimamo dokaza neke izjave, *je* objektivna zadeva. Ne govorimo o tem, ali je izjava resnična o neki neodvisni moralni realnosti, pač pa o oblikovanju neke *ugotovitve*, katere upravičenje je objektivno zdravo ali nezdravo. Če bi nekdo zagovarjal karkoli takšnega, kot je antirealistično stališče do etike v navedenem smislu, se sploh ne bi spraševali, ali je njegovo stališče subjektivistično. Tudi opredeljevanje tega stališča kot nekognitivističnega bi bilo popolnoma napačno. Upravičenje je zadeva *kognitivnega* upravičenja. Po drugi strani pa ne bi smeli misliti, da je edina alternativa subjektivistični razlagi etike neke vrste realistična slika etičnih izjav, po kateri te opisujejo od nas neodvisno realnost, oziroma, da je edina alternativa realistična slika, po kateri tvorimo izjave, ki so objektivno resnične ali neresnične. Pri razlagi takšnih izjav je treba upoštevati dejstvo, da mora biti oseba, ki jih tvori, načeloma sposobna, da jih upraviči. To bi morali raziskati, sam pa ne morem povedati kaj več o tem, kakšne vrste – natančno – upravičenje bi potrebovali, kakšne vrste upravičenje bi torej bilo konstitutivno za upravičenje etične izjave.

FP Zlasti za upravičenje *normativne* izjave.

MD Tako je. *Sedaj* tega ne bi poskušal. Če pa bi hoteli videti, kako naj bi izgledal etični antirealizem, bi morali iti v tej smeri. Menim, da bi to najbrž bila nekakšna srednja pot.

FP Morda nekaj, kar je sorodno Wigginsovemu stališču. Wiggins hoče zagovarjati kognitivizem, ki je združen s poddoločenostjo gledé moralnih ugotovitev.[27] Na prvi pogled je kognitivizem naravni zaveznik realizma. Če pa ima Wiggins prav, je to samo površna intuicija. Nagibamo se tudi k mišljenju, da je teizem naravni zaveznik realizma. O teizmu govorite prav na koncu knjige *Logična osnova metafizike*.[28]

MD Ne prav dosti.

FP Že že, toda namigujete na to, da teizem *ni* nujno zaveznik realizma, kajne.

MD To bi rad pokazal. Takšen prehod morda ni čisto upravičen, vseeno pa mi dovolite, da se vrnem k Platonu in na staro dilemo: "Je nekaj dobro zato, ker tako hoče Bog, ali Bog tako hoče, ker je nekaj dobro?" A. J. Ayer je zelo vneto dokazoval,

[27] *Glej Needs, Values, Truth*, Basil Blackwell, Oxford 1987, še posebej str. 124-132.

[28] Revidirano besedilo predavanj v okviru *Harvard William James Lectures* iz leta 1976 je objavljeno pod naslovom *The Logical Basis of Metaphysics*, Duckworth, London 1991. Komentarje o teizmu najdemo v 15. poglavju, str. 348-351.

da drugi del vprašanja vodi k neveljavni domnevi in je zaradi tega Bog za etično sodbo nepomemben. Ravno nasprotno pa Wittgenstein močno zagovarja prvi del vprašanja in ima drugega za popolnoma plitvega. Meni pa se seveda zdi, da če je nekdo prepričan, da ima razloge za to, da misli, da Bog hoče od nas ali nam zapoveduje ali pa želi od nas, da delujemo na določen način, potem mora to samo po sebi biti dovolj velik razlog za to, da delujemo na tak način. Vendar pa se moramo potem zateči k nekim posebnim sredstvom, ki nam omogočajo, da vemo, kaj je božja volja. Po tradicionalnem mišljenju smo sposobni dojeti, kaj je prav in kaj narobe, iz tega pa lahko sklepamo, kaj Bog hoče od nas. Naj rečem samo to, da mislim, da moramo *naš* argument usmeriti po tej drugi poti.

FP Kar lep čas sva se pogovarjala. Lahko bi se ustavila tukaj. Najlepša hvala.

MD Hvala vam. Zelo sem užival v razgovoru.

prevedla Andrej & Jaka Hawlina