ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 5, številka 4, maj 2002 · ISSN 1408-2969

FILOZOFIJA W. V. QUINA

Bojan Borstner

Dve dogmi, ontološka zavezanost, prevedljivost in problem inkomenzurabilnosti

Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

Citiranje: Bojan Borstner, »Dve dogmi, ontološka zavezanost, prevedljivost in problem inkomenzurabilnosti«, *Analiza: časopis za kritično misel* 5, št. 4 (2001): 86–100.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

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.

Bojan Borstner
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

DVE DOGMI, ONTOLOŠKA ZAVEZANOST, PREVEDLJIVOST IN PROBLEM INKOMENZURABILNOSTI

Quinova prizadevanja, da bi v svoj, primarno holističen, pristop vgradil vedênjsko (behavioristično) konstituirane stavke opazovanja, pomenijo samo enega od neuspehov empirizma, ki mora s tem, ko za razsodnika postavlja stavke opazovanja, zanikati možnost pojmovne inovacije. Vse, kar lahko rečemo o svetu, lahko rečemo v osnovnem jeziku, na katerega se da zvesti vse druge jezike. Teza, da se stavki opazovanja nanašajo na nekaj, kar je izven teorije – na dražljaje, ki so nam vsem skupni, lahko označimo kot tretjo dogmo (dogmo biološkega), ki se izkaže kot neuspešna že znotraj Quinovega lastnega sistema in ne more zagotoviti osnove za komenzurabilnost teorij. Za komenzurabilnost je potrebna "podobnost soglasja" [*similarity of assent*], ki vključuje podobnost jezika, pojmovne strukture, v katerih lahko izrazimo naša "opazovanja". S pozicije holizma pomeni, da zastopniki različnih teorij uporabljajo različne pojmovne strukture (teoretske mreže) in da ne morejo biti člani iste jezikovne skupnosti . Podobnost soglasja ne more biti kriterij za vzpostavljanje relacije komenzurabilnosti med teorijama, ampak je lahko le notranje teoretski kriterij posamezne alternativne teorije. Quinovo prizadevanje za izdelavo ustreznih protiargumentov za tezo o inkomenzurabilnosti se v bistvu izteče v posebno zavzemanje zanjo.

Ključne besede: analitično, sintetično, holizem, stavki opazovanja, nesoizmerljivost.

I

Zgodovinsko ozadje Quinovega filozofema predstavlja logični pozitivizem z dvema centralnima temama. Prva je princip potrditve/verifikacije, ki temelji na tezi, da ima določen stavek pomen, če in samo če je ta stavek empirično preverljiv. Druga pa predstavlja trditev, da so logične resnice po svoji naravi zgolj jezikovne, kar pomeni, da je njhova resničnost utemeljena na pomenih besed, ki v njih nastopajo. Pri tem pa so logične resnice zgolj neka vrsta podmnožice vseh stavkov, katerih resničnost temelji na pomenih besed. Logične

resnice so utemeljene s pomeni logičnih besed, kot so logični vezniki (in, ali, če – potem ...) in kvantifikatorji (vsi, nekateri, vsaj en). Dočim pa obstaja še druga podmnožica stavkov, katerih resničnost pa je določena zgolj s pomeni besed (ne nujno logičnih), ki nastopajo v njih (rdeča, samec ...). Naloga filozofije naj bi tako postala zgolj (logična) analiza jezika, kot je pregnantno zapisal Wittgenstein v *Traktatu* (6.53): "Pravilna metoda filozofije bi bila pravzaprav naslednja: nič drugega reči kot to, kar je mogoče reči, torej stavke naravoslovja – torej nekaj, kar nima s filozofijo nobenega opravka – in potem vedno, ko bi kdo izrekel kaj metafizičnega, dokazati mu, da določeni znaki v njegovih stavkih nimajo nobenega pomena. Ta metoda bi bila za drugega nezadovoljiva – ne bi namreč imel občutka, da ga učimo filozofije –, toda ta metoda bi bila edina strogo pravilna." Predvsem druga centralna tema je bila predmet neprestanih Quinovih napadov, dočim je, zaradi svoje zavezanosti empirizmu, sprejemal prvo tezo in jo je razvijal naprej v svoji verifikacijski teoriji pomena.

Quine je v svojem spisu "Dve dogmi empirizma" opozoril na dvoje značilnosti, ki jih lahko najdemo pri zagovornik empirizma in sicer na razlikovanje med analitičnimi in sintetičnimi sodbami (in termini)[1] ter na vprašanje redukcionizma.[2] Analitične stavke deli na dva razreda:

- logične resnice tipa: "Noben neporočen moški ni poročen moški."
- stavki, ki niso logične resnice, so pa resnični (zgolj) zaradi svojega pomena: "Noben samec ni poročen moški."

V stavkih drugega razreda lahko dosežemo "prehod" k logičnim resnicam tako, da v njih nadomeščamo posamezne besede s sinonimi. V Quinovem primeru lahko "samec" nadomestimo z "neporočen moški", ker sta sinonima in tako namesto "Noben samec ni poročen moški" dobimo "Noben neporočen moški ni poročen moški" (Quine, 1953: 23). Tako iz razreda dva pridemo v razred ena (k logičnim resnicam). Taka rešitev je zelo (vsaj izgleda) ugodna. Problem se pojavi takrat, ko želimo pojasniti oziroma natančno opredeliti sam pojem sinonimnosti. V predhodnem primeru se zdi, da lahko opredelimo sinonimnost kot zamenljivost *salva veritate* v vseh možnih kontekstih. Takoj pa se zastavi vprašanje: kaj pa pomeni "v vseh kontekstih"? Ali morda nismo s tem stvar samo še dodatno otežili? Poglejmo si to na primeru "trikotnosti" in "imeti tri kote". Zelo hitro lahko ugotovimo, da ta dva termina nista zamenljiva *salva veritate* v vseh kontekstih, ker "... imeti manj kot enajst črk" nikakor ne more veljati za "imeti tri kote". Seveda pa lahko enako ugotovimo v primeru "samec" in "neporočen". Izkaže se torej, da problem sinonimnosti ne moremo reševati s poskusom enostavne zamenljivosti.

Druga rešitev, ki se ponuja, je uporaba modalnega konteksta za pojasnitev sinonimnosti. Vzemimo primer:

Nujno vsi in le *B*-ji so *B*.

[1] Quine je trdil, da ne obstaja neka fundamentalna razlika "med resnicami, ki so *analitične* ali utemeljene na pomenu, ki ni odvisen od dejstev, in resnicami, ki so *sintetične* ali utemeljene z dejstvi". (Quine, 2001: 65)

[2] Quine napade tezo, "da je vsak pomenljiv stavek ekvivalenten nekemu logičnemu konstruktu izrazov, ki se nanašajo na neposredno izkušnjo". (Quine, 2001: 65)

Vendar je pri tem zanimivo, da v primeru, če nadomestimo oba nastopanja *B*-ja s katerokoli slovnično dopustno izjavo, tako da sta izjavi koekstenzivni, potem ugotovimo, da se resničnostna vrednost ne ohrani:

Nujno, vsi, ki imajo srce, imajo srce.

Nujno, vsi, ki imajo srce, imajo ledvice.

Če pa imamo namesto koekstenzivnih izrazov izraze, ki so sinonimni, potem se bo pri medsebojni zamenljivosti – *salva veritate* – ohranila resničnostna vrednost. Težava pa je v tem, da bi morali sedaj pojasniti, kaj pomeni nujno v odnosu do analitičnosti. Neke vrste izhoda ponuja Carnapovo pojmovanje, ko pravi, da je izjava v objektnem jeziku

Predmet *c* nujno poseduje lastnost *P*

takšna, da jo lahko prevedemo v metajezikovno sintaktično izjavo:

"*P*(*c*)" je analitična.

S tem pa problema ne rešimo, saj smo vpeljali krožno definicijo. Sinonimnost je torej enako problematičen pojem kot analitičnost (Quine, 2001b: 70-72). Zato Quine poskuša opredeliti "analitično" v odnosu do pomena. Pri tem so potrebna semantična pravila za določen jezik. Pokaže, da je idejo semantičnih pravil smiselno razvijati šele takrat, ko že razumemo, kaj je "analitično" – semantična pravila nam ne nudijo osnove za opredelitev "analitičnega", ampak jo sama že predpostavljajo (Quine, 2001b: 75-77). Nato se loti še analize preverljivosti in dedukcionizma. Preverljivostna (verifikacjska) teorija pomena temelji na podmeni, da je pomen stavka metoda njegove empirične potrditve ali zanikanja. Analitični stavki so tako definirani kot tisti stavki, ki so potrjeni ne glede na okoliščine. Če bi nam na ta način uspelo definirati preverljivost, potem bi s tem rešili tudi vprašanje analitičnosti. V bistvu zahteva teorija preverljivosti možnost prevajanja vsakega stavka v stavke o trenutnih (celo direktno opazovanih) izkušnjah. Preverljivost je torej utemeljena z možnostjo prevajanja stavkov v enak razred stavkov o trenutnih izkušnjah. Tako smo znova prišli nazaj k stavkom opazovanja, ki naj (bi) odslikavajo dane izkušnje. Le-ti stavki so neodvisni od teoretske interpretacije/razlage – so teoretsko nevtralni, njihov empirični pomen prihaja neposredno iz danih izkušenj in njihova resničnostna (R, N) vrednost je individualno določena s temi izkušnjami. Na drugi strani pa so teoretski stavki, ki lahko dobijo svoj pomen (preveritev/verifikacijo) na osnovi povezave s stavki opazovanja. Teoretski stavki, če jih vzamemo posamezno, imajo empirične posledice – ravno v odnosu do teh jih poskušamo zvesti/reducirati na primarne stavke opazovanja. Karkoli je že narava redukcije, je potrebno spoznati, da pomen in preverjanje/verifikacija teoretskih stavkov izhajata iz njihova povezave z danimi izkušnjami preko stavkov opazovanja.

II

Quine svoje analize ni usmeril proti redukcionizmu nasploh, ampak samo proti specifični obliki le-tega, ki trdi, da so posamezni stavki in termini povezani z izkustvom/izkušnjami:

> "Moj nasprotni predlog, ki izvira bistveno iz Carnapovega nauka o fizičnem svetu v njegovem delu *Aufbau*, pravi, da se naši stavki o zunanjem svetu soočajo z razsodiščem čutne izkušnje ne sicer individualno,

> ampak le kot korporacija. Dogma redukcionizma je celo v svoji oslabljeni obliki notranje povezana z drugo dogmo, po kateri vlada razcep med analitičnim in sintetičnim." (Quine, 1953: 40-41)[3]

Pravoverni zagovorniki stavkov opazovanja (predvsem njihove razsodniške vloge) vztrajajo pri tezi, da obstaja ostra ločnica med empiričnim zanikanjem in pragmatično opustitvijo. Pojmovni principi so pragmatično opuščeni – izkušnja sama je dovolj, da zavržemo empirični stavek. Quine uporabi kot protiargument Duhemovo tezo, da izkušnje niso zadostne za to, da zavržemo empirične stavke. Celo, če bi za kak posamezni osnovni empirični stavek veljalo nasprotno, to ne more veljati za empirične zakone. Če smo enkrat empirični zakon sprejeli, potem poskušamo nasprotujoče izkušnje ignorirati ali pa jih prilagoditi zakonu, ne pa da bi zato zavrgli sam zakon. Iz zgodovinskih znanosti lahko razberemo, da ne obstaja stroga razmejitev med empiričnim zanikanjem in pragmatično opustitvijo. Kadar preverjamo posamezne empirične stavke, hipoteze, takrat preverjamo celotno mrežo stavkov, hipotez in pojmovnih principov.[4] Kateri del teorije se bo spremenil in kateri del bo ostal nespremenjen, je v precejšnji meri odvisno od naše izbire. Evidenca, ki naj omogoča potrditev (zanikanje) empiričnega stavka, ni več aplicirana na del, ampak na celotno teorijo.[5] Quine tako poskuša redukcionizem postaviti v nove okvirje. Pomen in preverjanje še vedno ohranjata redukcije na čutno evidenco. Toda razlike med opazovalnimi in teoretskimi stavki in termini se ne da strogo začrtati. Kaj štejemo v posameznem primeru za opazovalno v nasprotju s teoretskim, variira v skladu s tem, kdo opazuje, s kakšnim namenom opazuje in kaj je njegovo "ozadnje" védenje: "Izkušeni fizik gleda neke aparature in vidi rentgensko cev. Novinec, ki gleda isti prostor, opazi prej steklene in kovinske instrumente, natlačene z žicami, vijaki, lučmi in stikali. Opazovanje enega je zaprta knjiga za drugega. ... Pojem opazovanja kot nepristranski, objektivni vir evidence za znanost je bankrotiral." (Quine, 1969: 88) Kljub temu pa Quine ne zavrže stavkov opazovanja, ampak jim poskuša zagotoviti njihovo razsodniško vlogo na novih temeljih.

III

Da bi lahko ustrezno razrešil težave, ki jih klasični empirizem prinaša s seboj, se mora Quine spopasti tudi s problemom radikalnega prevoda iz jezika domorodcev v naš (lasten) jezik. Ker prevod besede za besedo ni možen, saj

[3] Quinovi kritiki dveh dogem empirizma lahko očitamo dvoje:
(a) Da pokaže samo, kako različni poskusi za določitev analitičnosti ne delujejo – s tem pa še ni pokazal, zakaj je razlikovanje analitično/sintetično nesprejemljivo.
(b) Ko kritizira redukcionizem in pokaže, da je ta dogma že vključena v Carnapovo uporabo razlikovanja analitično/sintetično, si v bistvu ne prizadeva za odpravo redukcionizma, ampak poskuša izzvati tiste, ki sprejemajo dve dogmi, da izdelajo ustrezno obrambo, ki bi omogočala, da bi se princip opazovanja kot vrhovni nevtralni sodnik (razsodnik) ohranil.

[4] To velja celo za principe logike in matematike, kot pravi Quine – ideja holizma.

[5] Na tej točki je treba opozoriti na Duhemove ugotovitve, ki jih povzame tudi Quine. Duhem dopušča, da v primeru, ko obstaja konflikt med stavki opazovanja in teorijo, ni nujno nadomestiti teorijo z novo teorijo, ki bi boljše pojasnila opazovanje, ampak se lahko zgodi tudi, da ne sprejmemo opazovanja kot dovolj verodostojnega kriterija za zavrnitev teorije. Quine stori še dodaten korak, ko trdi: "Posebna vrednost stavkov opazovanja je, da se jih lahko učimo s kazanjem kot celote, sklenjene kot celote za ustrezne opazovalne okoliščine, še preden se naučimo vezati sestavne besede na trajajoča telesa ... Učenje s kazanjem ..., ki povezuje celoten stavek opazovanja z ustreznim vzorcem dražljaja, je prvi neodvisni korak do učenja fizikalne toerije." (Quine in Ullian, 1970: 25-26) Takšno pojmovanje je dobilo oznako Duhem-Quinova teza.

besede za Quina ne morejo biti samostojne enote pomena[6], mora Quine vzpostaviti novo opredelitev jezika kot kompleksa dispozicij za verbalno/jezikovno vedênje. Prevajanje se izkaže kot problem ujemanja izjav domorodcev z našimi izjavami na osnovi dražljajev, kateri aktivirajo naše (jezikovne) dispozicije. Quine ilustrira to s primerom "gavagai". To je izjava, ki jo domorodec izreče takrat, ko vidi pred sabo zajca. Ta izjava služi jezikoslovcu kot osnova za prevajanje, ki pa mora biti preverjeno še v novih primerih. (Quine in Ullian, 1970: 29) Preizkušanje v dodatnih primerih omogoča, da dobimo evidenco za občo hipotezo, da izreče domorodec "gavagai" takrat, ko nanj deluje tisti nejezikovni dražljaj, na osnovi katerega mi izrečemo "zajec". Sedaj lahko Quine opredeli pomen: "... pomen je tisto, kar stavek deli s svojim prevodom; in prevod je narejen na sedanji stopnji edino na korelaciji z nejezikovnim dražljajem." (Quine in Ullian, 1970: 32) Razlikujemo dvoje vrst dražljajskega pomena – afirmativnega in negativnega. Primer gavagai-zajec predstavlja enobesedna stavka, ki imata enak dražljajski pomen. Če poskušamo na tej osnovi strniti Quinovo razmišljanje o stavkih opazovanja, potem dobimo: stavki opazovanja so tisti stavki, kjer sta skladnost ali zavračanje odvisna le od nejezikovnih dražljajev. Takoj se pojavi vprašanje: ali sploh lahko govorimo o opazovanju, ne da bi govorili o predhodnih informacijah (znanju)? Ločujemo lahko informacije, ki so sestavni del razumevanja določenega stavka, in informacije, ki gredo čez to. Quine predlaga, da naj bi naše definiranje stavkov opazovanja vključevalo to razliko, vendar lahko to upoštevamo le v primeru, če posebne informacije niso razširjene v celotni jezikovni skupnosti.[7] Stavki opazovanja bi torej bili tisti stavki, ki nastanejo kot enak odgovor (reakcija) vseh članov jezikovne skupnosti na enak nejezikovni dražljaj. Vendar je ta opredelitev pomanjkljiva v primeru, če imamo posebne informacije, ki so razširjene v celotni jezikovni skupnosti. Quine poskuša ovreči ta ugovor tako, da postavlja širino jezikovne skupnosti, ki omogoča tekoč dialog, kot pravi kriterij za določanje stavkov opazovanja. Zato je lahko v posameznih primerih sama meja vzeta ožje ali širše in tako lahko variira tisto, "kar štejemo kot stavek opazovanja za skupnost". (Quine, 1969: 87)

IV

Pri Quinu se srečujemo z določeno slojevitostjo v pojmovanju opazovalnega, ki izhaja že iz njegovih analiz v "Dveh dogmah empirizma", kjer ugotavlja, da ne moremo ločevati med opazovalnim in teoretskim drugače kot na osnovi "sorodnosti":

> "Nekateri stavki ... se zdijo še posebej primerni za čutno izkušnjo, vendar selektivno: nekatere trditve za nekatere izkušnje, druge za druge. Take trditve, ki so posebej primerne za posebne izkušnje, sem naslikal blizu obrobja. Toda glede na 'primernost' sem nameraval doseči samo prosto

[6] Namesto jezika lahko postavimo izraz "teorija" in skladno s Quine-Duhemovo tezo ugotovimo, da prevajanje kot relacija ena-ena ni možno.

[7] V znanem primeru opazovanja rentgenske cevi bi lahko ugotovili, da stavek "To je rentgenska cev" ni stavek opazovanja za vse, ki govorimo slovensko, dočim bi to v primeru stavka "To je rdeče" takrat, ko kažemo na zrel paradižnik, to lahko trdili – seveda ob predpostavki, da vsi (večina) člani jezikovne skupnosti ločujejo barve.

> asociacijo, ki zrcali relativno verjetnost, praktično pa verjetnost našega izbiranja enih stavkov bolj kot drugih zaradi revizije v primeru kljubovalne izkušnje." (Quine, 2001b: 83)

Stavki so označeni kot opazovalni ali teoretski na osnovi njihove občutljivosti za spremembe v izkušnjah (na osnovi izkušenj). Ta klasifikacija pa vseeno ne ponuja pravila, ki nam bi povedalo, kaj se naj bi spremenilo skladno z določeno spremembo v naših izkušnjah – ali z določenim vztrajanjem izkušenj v nasprotju z našo teorijo. Quine zaide tu v težave, ker dopušča spremembo katerega koli stavka v okviru svoje teorije (mreže), če je ta sprememba storjena konsistentno. Dopušča namreč tvorbo *ad hoc* hipotez, ki naj bi omogočale, da se teorija (kot celota) ohrani.

Problem je v tem, da je s tem dana možnost, da se odpravi tudi princip "pojmovne konzervacije", ki je za Quina temeljni, ker nam omogoča, da, skladno z Neurathom, popravljamo ladjo, medtem ko plove. V primeru, če bi dejansko dopustili tudi temeljne spremembe, bi se ladja potopila. Quine tako ne dopušča razlike zunanje-notranje, ki jo je vpeljal Carnap, ko je govoril o izgrajevanju teorij. Za Quina so vse spremembe vedno notranje glede na teorijo. Teorija je tista, ki odloča o pomenu stavka: "... stavek je brez pomena razen v odnosu do svoje teorije; brez pomena interteoretsko." (Quine, 1960: 24) Izbira teorije po Quinu določa našo ontologijo. Edini pomen, ki ga lahko ima "realnost", "svet", "fizični predmeti", je relativen glede na teorijo. "Zadnji sodnik je tako imenovana znanstvena metoda." (Quine, 1960: 23)

V

Ugotovimo lahko, da je Quinov princip holizma eden od izvorov Kuhnovega in Feyerabendovega pristopa k problemu inkomenzurabilnosti. Problemske variacije, ki izhajajo iz teze, da teorija (celotna mreža) določa pomen stavka, implicirajo ugotovitev, da interteoretska komunikacija ni možna. Določen pogled na svet ne more biti v priviligiranem položaju v odnosu do drugega, ker ne obstajajo neki "zunanji" kriteriji, ki bi odločali o pravilnosti ali nepravilnosti (ali večji ali manjši pravilnosti oziroma nepravilnosti) enega v odnosu do drugega:

> "... kar zadeva epistemološko podlago, se fizični objekti in bogovi [Homerjevi – B. B.] razlikujejo samo stopenjsko in ne vrstno. Obe vrsti bitnosti vstopata v našo koncepcijo samo kot kulturna postavka. Mit o fizičnih objektih nadvladuje epistemološko večino drugih, ker se je izkazal za bolj učinkovit od drugih mitov izkušnje." (Quine, 2001b: 83-84)

Implikacija Quinovega holističnega pristopa je lahko v najslabšem primeru subjektivni idealizem in v najboljšem primeru Feyerabendov anarhizem, ki sicer res ne dopušča komenzurabilnosti teorij, vendar pa dopušča primerjanje med teorijami.

Quine zato poskuša v svojih poznejših delih razviti tak pojem "stavek opazovanja", ki bi imel podobno vlogo, kot jo je imel pojem "sprejeti pogled"[8],

[8] "Sprejeti pogled" – "received view" je izraz, ki ga je uporabil Suppe v predgovoru k (1977) in s katerim je

vendar da bi hkrati ne nasprotoval preveč svoji poziciji iz "Dveh dogem". Pojem opazovanja se naj ne bi več vezal na objekte opazovanja, ampak naj bi to prenesli na našo (človekovo) biološko strukturo. Biološka struktura nam omogoča, da na enake nejezikovne dražljaje reagiramo enako (ali vsaj z veliko podobnostjo). Stavki opazovanja bi tako bili tisti stavki, ki so neposredno povezani z nejezikovnimi dražljaji – so ključni stavki, ki omogočajo sporazumevanje med dvema jezikovnima skupnostima (primer gavagai-zajec). Čeprav so stavki opazovanja definirani znotraj posamezne jezikovne skupnosti, pa ravno "dražljajski pomen" konstituira ustrezno povezavo za pomen med dvema jezikovnima skupnostima. Za druge stavke jezika dražljajski pomen nima take vloge – če se hočemo učiti pomena takih stavkov, potem moramo upoštevati ne le jezikovne dražljaje, ampak tudi celotno mrežo drugih stavkov. Če gledamo na stavke opazovanja tako, potem so res osnova za učenje jezika – omogočajo nam, da vstopamo v neznani jezik, ker "nosijo svoj pomen na rokavu". (Quine, 1969: 89) Ker pomen stavkov opazovanja ni odvisen od povezave z drugimi stavki v teoriji, lahko olajšajo interteoretsko preizkušanje in so lahko osnova za komenzurabilnost/soizmerljivost – "... opazovanje ohranja svoj obče znan položaj razsodnika v znanosti. Stavki opazovanja so za poljubno skupnost stavki, za katere lahko skupnost doseže takojšnjo soglasje na osnovi primernega dražljaja." (Quine in Ullian, 1970: 19) Ko se Quine poskuša izogniti težavam, ki jih prinaša empirizem, zaide v nove težave, ker je njegovo pojmovanje zaznave zasnovano na behavioristič nih temeljih.[9] Novo pojmovanje stavkov opazovanja ne zahteva več "zavesti" o določenih vrstah čutnih podatkov, ampak samo "bližino dražljaja". Ugotovimo lahko, da Quine pripisuje pojmu opazovanja določen transcendentalni položaj – poskuša ga definirati ne glede na posamezni jezik/jezikovno skupnost –; v bistvu je to jezikovno transcendentalni pojem. Na drugi strani pa je pojem "referenca", ki je jezikovno imanenten, omejen na dano jezikovno/konceptualno zgradbo (jezik na sploh). To pa zato, ker je pojem "referenca" lahko označen za dani jezik le na podlagi aparata za razlikovanje za dani jezik. Toda ta aparat razlikovanja je lasten le temu jeziku in ni skupen vsem jezikom. "Pomen" in referenti za posamezne termine in stavke opazovanja so odvisni od teorije (jezika), v kateri so formulirani. Zato bi lahko Quina povprašali: Kako veš, da so vsi stavki opazovanja povezani s teorijo? Quinov odgovor bi bil: Zato ker poznam dražljajski pomen teh stavkov. Dodatno vprašanje: Morda res, vendar tako še vedno ne poznaš referentov teh terminov. Quinov odgovor: Če hočeš ugotoviti (poiskati), na kaj se nanašajo stavki (termini), moraš obvladati (več) teorije. Stavki opazovanja so odvisni – glede referentov in pomena – od teorij, s katerimi so povezani.

VI

opisal osnovne značilnosti v filozofiji znanosti med leti 1920 in 1950. Suppe pravi, da so filozofi znanosti konstruirali znanstvene teorije kot aksiomatske sisteme, račune, katerim so dali delno opazovalno pojasnitev s pomočjo korespondenčnih pravil.

[9] Imamo dve drži: holistično in empiristično. Holisti trdijo, da so vsi stavki do določene mere teoretsko določeni, obremenjeni. Dočim pa empiristi trdijo, da so stavki opazovanja preizkusne točke za vse teorije o svetu. Ker je Quine holist, bo eskplicitno trdil, da "... vidim vse predmete kot teoretske". (Quine, 1981: 20)

Preučevanje problema reference nas je pripeljalo do naslednjega temeljnega epistemološkega problema – do korespondence. Zagovorniki tradicionalne (klasične) teorije korespondence trdijo, da je determinirana in enoznačna relacija svet-beseda osnova za naše razmišljanje o referenci in resnici. Quine pokaže, da tradicionalna teorija vodi v nesmisel. Za to uporablja tri temeljne primere: radikalni prevod; jezikovni sosed; sam. Če je referenca določena v skladu s tradicionalno teorijo, potem je možno, da se kdo najde v konfrontaciji z dvema različnima množicama korespondenčnih relacij med govorčevimi (domorodec, sosed ali sam) besedami in svetom, tako da je vsaka množica adekvatna. Nobena evidenca ne more biti dovolj legitimna, da bi lahko odločala o izboru. Dokler ostajamo samo v okvirih evidence, so nam vrata do tega, na kar se nanašajo besede, zaprta. Šele takrat, ko prestopimo to mejo in upoštevamo/vključimo določene predpostavke (npr. o aparatu razlikovanja in identitete pri domorodcu, sosedu ...), ki so v skladu z našo teorijo, lahko začnemo govoriti o referentih – "... nerazumljivost referentov ni nerazumljivost dejstev". (Quine, 1969: 47) Quinovo razmišljanje o korespondenčnih pravilih (relacijah) je lahko učinkovito le takrat, če uspe zagotoviti razlago za poznane in determinirane relacije v naših lastnih terminih. To pa bi pomenilo, da so reference naših lastnih terminov za nas nedoumljive, ker ne poznamo samih pravil, s katerimi lahko opišemo funkcioniranje našega jezika. To je nesmisel in zato Quine sklepa, da je "referenca nesmisel razen glede na koordinatni sistem". (Quine, 1969: 48) Referenčna in vsa druga ontološka vprašanja ne morejo biti zastavljena neodvisno od (in ne glede na) naših prepričanj, teorije, pojmovne sheme (wittgensteinovsko – neodvisno od jezikovne igre/paradigme):

> "... vprašanje v obliki 'Kaj je nek *F*?' je lahko odgovorjeno le rekurzivno glede na na naslednji termin '*F* je *G*'. Odgovor je smiseln le relativno: pomen je relativen glede na nekritično sprejetje *G*." (Quine, 1969: 53)

Določena izjava ali termin nam ne povesta ničesar, če ju vzamemo izdvojeno. Šele v relaciji do pojmovne sheme, ozadnje teorije, imamo referenco in lahko ugotavljamo, ali je teorija resnična, neresnična. Tako smo (znova) ugotovili, da Quine ne more izdelati protiargumenta za Feyerabendov anarhizem. Še več, s svojimi idejami vzpodbuja razvoj v tej smeri, saj bi njegovo držo lahko opisali z naslednjo parafrazo: Prvo vprašanje, ki ga zastavi ontolog, ni "Kateri predmeti (partikularije, univerzalije ...) obstajajo?", ampak: "Kaj trdi teorija, da obstaja?"

VII

Čas je, da se znova vrnemo k Quinovi poziciji, ki, vsaj na prvi pogled, ponuja največ možnosti, da se stavki opazovanja ohranijo v njihovi razsojevalni vlogi – odnosu dražljaj-opazovanje. Stavki opazovanja se učijo tako, da uporabljamo kazanje (ostenzivni način) (Quine, 1974: 37). Jezik je povezan s svetom ne na osnovi reference, ki je, kot je bilo pokazano, vedno pogojena z artikulirano teorijo, ampak na osnovi tega, da spoznamo posamezni stavek kot verbalni odgovor na določeno vrsto nejezikovnega, čutnega dražljaja. Tako so stavki opazovanja lahko opredeljeni kot jezikovno vedênje, ki je nevtralno glede na sprejetje ene ali druge teorije – so neke vrste imena za posamezne vrste

dražljajev. Quine izključuje vprašanje reference in deskripcije iz območja jezikovnega vedênja [*behaviour*] – stavki opazovanja kot jezikovni odgovor na določen dražljaj so le naša pasivna reakcija – recepcija. (Quine, 1974: 21) Ker so stavki opazovanja hkrati tudi del naše teorije (jezika) in dobijo svoj opis in referenco šele v tem območju, lahko govorimo o dvojni zvestobi le-teh:

(a) Stavki opazovanja so pogojeni z različnimi stopnjami dražljajev – ne obstajajo nikakršne povezave med njimi ali katerimkoli drugimi stavki jezika. Jezik opazovanja je "fancifully fancyless medium of revarished news." Takoj se zastavi vprašanje, če v tem kontekstu sploh lahko govorimo o "news"?

(b) Za razliko od jezika "čutnih podatkov" ni jezik opazovanja tedaj, ko povezuje besede, stavke s svetom, teoretsko neobremenjen, ampak je odvisen od določene, artikulirane teorije.

Ontološka zavezanost, o kateri govori Quine, je torej ontološka zavezanost diskurza, jezika (teorije) in nikakor ne samega stanja stvari v svetu, kar se da lepo ponazoriti z naslednjim primerom, kjer predpostavimo, da teorija vključuje:

(a) Obstaja vsaj en *x* tako, da *x* je zlatorog.

Skladno s Quinovo pozicijo velja:

> "Dokler sem zvest svoji ontologiji, ki je nasprotna McX-ovi, ne morem dovoliti, da se moje vezane spremenljivke nanašajo na bitnosti, ki pripadajo McX-ovi ontologiji, moji pa ne." (Quine, 2001a: 63)

Potem (a) ne moremo izraziti kot:

(b) Obstaja vsaj en *x* tako, da je *x* predpostavljen z (a) in *x* je zlatorog.

Zakaj ne? Ker je trditev, da je "*x* ontološko zavezan *y*" intencionalni predikat, saj izraža intencionalno mentalno dejanje. Na ta način pa smo v začaranem krogu, saj ontološka zavezanost ne omogoča prave rešitve odnosa med jezikom in teorijo tako dolgo, dokler je primarno utemeljena na samem jeziku.

VIII

Kljub tej dvojni zavezanosti stavkov opazovanja pa ostaja za Quina primarna vloga dražljajskega pomena – če je pomen neka vrsta (množica) dražljajev, potem je Quine s tem dobil določeno jedro pomena, ki je neodvisno od naše teoretske mreže. S tem pa ohranja določen mit biološkega – mit nečesa, kar je dano našemu kognitivnemu aparatu. [Istočasno sproženje (reagiranje) naših čutnih receptorjev na določen dražljaj je torej tisto, kar "ostaja" nespremenjeno.] Naša biološka struktura – reagiranje našega živčnega sistema omogoča določanje podobnosti in različnosti – pogojuje tudi razlikovanje v jeziku. Konceptualni nivo izkušenj je tako ločen od danega – od tistega, kar je zunajteoretsko (zunajjezikovno). Ker pa si še vedno prizadevamo, da bi stavkom opazovanja ohranili razsodniško vlogo med tekmujočimi teorijami, moramo doseči nivo intersubjektivne skladnosti, ki ne more biti več samo na nivoju recepcije – zahteva po "zaznavni podobnosti". (Quine, 1974: 16) Zaznavna podobnost je srednji člen med receptivno podobnostjo, ki se ukvarja (če uporabimo načelo

črne škatle) le s čutnim vnosom (inputom), in vedênjsko podobnostjo, ki veže posamezne pojave z izhodom (outputom) očitnega vedênja. (Quine, 1974: 21) Zaznavna podobnost je tako lahko prej reflektirana na osnovi vedênjskega izhoda (outputa), kot pa samo na osnovi tekočega čutnega vnosa. Quine svojo tezo naprej razvije do skrajnosti, ko trdi, da obstaja "... stabilna zaznavna podobnost ter da se manifestira v subjektovem vedênju dobršen del časa navkljub sporadičnim spremembam notranjih stanj". (Quine, 1974: 22) Dokler je zaznavna podobnost določena na subjektivnem nivoju, Quinova skrajnost še ni tako vidna. Ko pa jo poskuša utemeljiti na intersubjektivnem nivoju, mora definirati nove kriterije za to, kaj je zaznavna podobnost. To lahko stori le tako, da trdi, da izhaja iz določene poteze, ki se razvija na osnovi skupnega okolja, kulture, jezika in vzajemnega vplivanja članov posamezne skupnosti: "... najboljša evidenca za to, kar lahko štejemo kot zaznavno, bi bila socialna konformnost." (Quine, 1974: 23) Quine nas prepelje žejne čez vodo. Osnova za teoretsko preizkušanje, za katero si ves čas prizadeva, se izkaže kot tisto, kar je odvisno od skupnih standardov za zaznavno podobnost – jezik in teorija. Stavki opazovanja so torej tisti stavki, za katere pridejo člani iste (jezikovne) skupnosti do enakih zaključkov. Skupnost, ki zagotavlja "podobnost soglasja", je za Quina želena osnova za soizmerljivost: "... in to je, da je družbena poteza, ki je bila pravkar pripisana stavkom opazovanja, odločujoča – da se vsi govorci strinjajo s takim stavkom na osnovi istega dražljaja." (Quine in Ullian, 1970: 16)

IX

Quine je do sedaj utemeljil le skladnost znotraj določene jezikovne skupnosti (teorije). Ali lahko to skladnost razširimo tudi na člane različnih jezikovnih (teoretskih) skupnosti, če pa je določil stavke opazovanja skladno s posamezno jezikovno skupnostjo? Quinov odgovor nam znova pokaže, da problema inkomenzurabilnosti v bistvu sploh ne razume:

> "Kritika, ki je usmerjena proti pojmu opazovanja, je v tem, da opazovanja varira z opazovalčevim interesom in treningom. Toda ... to variranje je omejeno, ko definiramo stavke opazovanja glede na jezikovno skupnost, kot smo to storili. Vzeti moramo samo dovolj široko skupnost za soglašanje ... o stavkih." (Quine, 1970: 5)

Quine meni, da smo s tem, ko smo vzeli dovolj široko skupnost, že rešili problem inkomenzurabilnosti. Če se spomnimo primera "rentgenska cev", potem takrat, ko bi bil osnovni jezik (jezikovna skupnost) dovolj širok, da bi lahko vanj vključili strokovnjaka in laika, in če bi bili stavki opazovanja tisti stavki, o katerih se vsi člani jezikovne skupnosti strinjajo, potem bi bil za Quina problem inkomenzurabilnosti rešen. Vendar pa se na ta način izvornega problema – odnosa med tekmujočima teorijama/jezikoma – sploh ne bi dotaknil.

Glavna težava Quinovega (ne)razumevanja inkomenzurabilnosti je v tem, da hoče (tako kot mnogi drugi) Kuhnu in Feyerabendu pripisati tezo, da inkomenzurabilnost (nujno) izključuje primerljivost. Analiza različnih odlomkov Kuhnovih in Feyerabendovih del nam pokaže ravno nasprotni odgovor. Kuhnova uporaba izraza "Gestalt shift" nam omogoča, da proučimo primer, v katerem

lahko določen objekt vidimo na različne načine. Pri tem pa ni potrebno, da se tudi sam objket v tem procesu spreminja. V transformaciji med inkomenzurabilnimi teorijami ostaja sam objekt nespremenjen – sprememba ptolomajske v kopernikansko paradigmo ne spremeni vizualnega pojava retrogradnega gibanja planetov (Kuhn, 1970: 114-115). Transformacija od ene astronomije (paradigme) do druge vključuje reorganizacijo našega načina razmišljanja o pojavih, kar je analogno z zaznavno reorganizacijo, ki je vključena v "Gestalt shift". Ta analogija nam omogoča, da lahko bolje spoznamo spremembo v znanstveni revoluciji, čeprav te spremembe (premika) mnogi nikoli ne bomo doživeli. Posameznik lahko proizvede močne razloge za sprejetje ene in zavrženje druge teorije, četudi sta ti dve teoriji inkomenzurabilni. Teoriji sta torej primerljivi, vendar zahteva odločitev za eno ali drugo tudi sprejetje novega (ali ohranjanje starega) teoretskega okvirja.

Še bolj jasno je to razdelal Feyerabend:

> "... obstaja mnogo načinov za primerjanje inkomenzurabilnih okvirjev in znanstveniki jih v celoti uporabljajo. ... Inkomenzurabilnost je težavna za nekatere naivne filozofske poglede (o pojasnitvi, verjetnosti, napredku v terminih naraščanja vsebine); to kaže, da taki pogledi padejo, ko so aplicirani v znanstveni praksi; ona [inkomenzurabilnost – B. B.] sami znanstveni praksi ne povzroča nikakršnih težav." (Feyerabend, 1981: ix)

V vsakdanjem življenju se pogosto srečujemo z inkomenzurabilnimi alternativami, ki pa jih med seboj primerjamo. Tipičen primer bi lahko bila npr. izbira/odločitev Mitje Kunca med kariero v določeni znanosti in smučarsko kariero. Odločitev o znanstveni ali športni karieri je odločitev na osnovi dveh inkomenzurabilnih alternativ. Vedeti moramo, da zahteva primerjava inkomenzurabilnih teorij določene vzajemno sprejete (družbene) standarde, ki pa ne smejo biti odvisni od teoretskih okvirjev, ki določajo posamezno alternativo. Mitja Kunc se lahko odloča med alternativama na osnovi težnje "uspeti v življenju". Če alternativi ne bi imeli določenih vzajemno sprejetih standardov, potem bi bila primerjava mnogo težja (ali celo nemogoča). Pri tem pa moramo ugotoviti, da dejstvo odsotnosti vzajemno sprejetih standardov še ne pomeni hkrati tudi nemožnost primerjanja inkomenzurabilnih teorij. To je le znak, da še nis(m)o našli ustreznih standardov, ali pa, da moramo standarde vzpostaviti na nov način.

Tudi v znanosti imamo primere, ko inkomenzurabilne teorije vzporejamo med seboj na osnovi njihovih predvidevanj. To ne pomeni, da si prizadevamo izdelati določene univerzalne, nehistorične kriterije za primerljivost (kot jih v skladu s platonistično tradicijo približevanja resnici srečujemo v popperijanski tradiciji filozofije znanosti), ki bi bili prosti teorije. Naša prizadevanja so tako usmerjena k jeziku in kriterijem, ki niso predmet primerjave v danem primeru:

> "Ko sprejmemo relativističen pogled, ugotovimo, da so eksperimenti, ki so sedaj opisani v relativističnih terminih in uporabljajo relativističen pojem dolžine, trajanja, mase, hitrosti in tako dalje, relativni za teorijo in da podpirajo teorijo. Če sedaj sprejmemo klasično mehaniko (z ali brez etra) znova ugotovimo, da so eksperimenti, ki so sedaj opisani v zelo drugačnih

> terminih klasične mehanike (na način, kot jih opiše Lorenz) relevantni, vendar hkrati spodkopujejo (vezi elektrodinamike in) klasično mehaniko." (Feyerabend, 1983: 366)

Najpomembnejši dosežek teorije inkomenzurabilnosti je spoznanje, da ni pomembno to, ali nova teorija pojasni, kar naj bi pojasnila že stara teorija, in doda k temu še nekaj (presežek), ker ne moremo govoriti o soizmerljivosti dveh inkomenzurabilnih teorij, ampak da je razvoj v znanosti dosežen s "prehodom na druga področja, katerih nedoločljivost tako vznemirja kritike. Aristotel je 'videl' svet kot pravi organizem, kot nekaj biološkega, dočim je bistvena lastnost nove znanosti Galileja, Descartesa in njunih naslednikov v medicini in biologiji, da je mehanicistična." (Feyerabend, 1983: 367) Če je tak napredek v znanosti nesmiseln, zakaj potem sploh še govorimo o znanosti?

X

Kuhnov in Feyerabendov pristop je uspešnejši, ker dopušča inovacije v znanosti in hkrati ne izključuje možnosti primerjanja znanstvenih teorij. Quinova prizadevanja, da bi v svoj, primarno holističen, pristop vgradil vedênjsko (behavioristično) konstituirane stavke opazovanja, pomenijo samo enega od neuspehov empirizma, ki mora s tem, ko za razsodnika postavlja stavke opazovanja, zanikati možnost pojmovne inovacije. Vse, kar lahko rečemo o svetu, lahko rečemo v osnovnem jeziku, na katerega se da zvesti vse druge jezike. Teza, da se stavki opazovanja nanašajo na nekaj, kar je izven teorije – na dražljaje, ki so nam vsem skupni –, lahko označimo kot tretjo dogmo (dogmo biološkega), ki se izkaže kot neuspešna že znotraj Quinovega lastnega sistema in ne more zagotoviti osnove za komenzurabilnost teorij. Za komenzurabilnost je potrebna "podobnost soglasja" [*similarity of assent*], ki vključuje podobnost jezika, pojmovne strukture, v katerih lahko izrazimo naša "opazovanja". S pozicije holizma pomeni, da zastopniki različnih teorij uporabljajo različne pojmovne strukture (teoretske mreže) in da ne morejo biti člani iste jezikovne skupnosti. [Quinov primer rentgenske cevi nam pove samo, da je laikovo videnje primerljivo s strokovnjakovim, ker sta oba člana iste globalne jezikovne strukture, kar pa v danem primeru ni relevantno za problem komenzurabilnosti, ker uporabljata različne, posebne pojmovne strukture, ki določajo njuno videnje v tem posebnem primeru.] Podobnost soglasja ne more biti kriterij za vzpostavljanje relacije komenzurabilnosti med teorijama, ampak je lahko le notranje teoretski kriterij posamezne alternativne teorije. Quinovo prizadevanje za izdelavo ustreznih protiargumentov za tezo o inkomenzurabilnosti se v bistvu izteče v posebno zavzemanje zanjo.

TWO DOGMAS, ONTOLOGICAL COMMITMENT, TRANSLATABILITY, AND INCOMMENSURABILITY

Quine's efforts to build in his own, primary holistic, approach behaviouristically constituted observational propositions represent just one of the failures of empiricism which is – by establishing observational propositions as judge instance – forced to deny the possibility of conceptual innovation. All what can be said about the world can be said in basic language on which all other languages are reducible. The thesis that observational propositions refer to something which is not a part of the theory, i.e., to the stimuli shared by all, can be marked as a third dogma (dogma of biological) which is proved unsuccessful already within Quine's own system and is unable to provide the basis for consummerability of theories. What is needed for consummerability is the similarity of assent which involves similarity of language, similarity of conceptual structure in which can be expressed our "observation". From the holistic viewpoint this means that advocates of different theories use different conceptual structures (theoretical networks) and they cannot be members of the same language community. Similarity of assent cannot be the criterion for the establishing the relation of consummerability between theories – it can only be an intratheoretical criterion of individual alternative theory. Quine's efforts for working out adequate contraarguments against the thesis of incommensurability end up in, in fact, specific pledging for it.

Keywords: analytic, synthetic, holism, observation, incommensurability.

Literatura

Feyerabend, P. (1980). *Ausgewählte Schriften*, Band 2. Braunschweig: Viewag.

Feyerabend, P. (1981). *Philosophical Papers*, vol. I., II. Cambridge: CUP.

Feyerabend, P. (1983). *Wieder der Methodenzwang*. Frankfurth: Suhrkamp.

Kuhn, T. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. 2. izd. Chicago: University of Chicago Press.

Kuhn, T. (1976). "Theory Change as Structure Change: Comments on Sneed Formalism". *Erkenntnis*, 10, str. 179-199.

Putnam, H. (1962). "What Theories are Not?". V Nagel, Suppes, Tarski (ur.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science*. Stanford: Stanford University Press.

Quine, W. V. O. (1948). "On What There Is?". V Quine, W. V. O., *From A*

Logical Point of View, Cambridge, Mass., in London: Harvard University Press.

Quine, W. V. O. (1953). "Two Dogmas of Empiricism". V Quine, W. V. O., *From A Logical Point of View*, Cambridge, Mass., in London: Harvard University Press.

Quine, W. V. O. (1953). *From A Logical Point of View*. Cambridge, Mass., in London: Harvard University Press.

Quine, W. V. O. (1960). *Word and Object*. Cambridge, Mass.: MIT.

Quine, W. V. O. (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.

Quine, W. V. O. (1970). "Grades of Theoreticity". V Foster in Swanson (ur.), *Experience and Theory*, Cambridge, Mass.: MIT.

Quine, W. V. O. (1974). *The Roots of Reference*. La Salle: Open Court.

Quine, W. V. O. (1981). *Theories and Things*. Harvard: Belknap Press.

Quine, W. V. O. (2001a). "O tem, kar obstaja". *Analiza*, 4, str. 53-66.

Quine, W. V. O. (2001b). "Dve dogmi empirizma". *Analiza*, 4, str. 67-85.

Quine, W. V. O. in Ullian, J. S. (1970). *The Web of Belief*. New York: Random House.

Suppe, F. (ur.) (1977). *The Structure of Scientific Theories*. Chicago: University of Illinois Press.

Wittgenstein, L. (1976). *Logično filozofski traktat.* Ljubljana: Mladinska knjiga.