časopis za kritično misel

ANαLIZA

Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti

02
2000 letnik 4.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 2, leto IV., januar 2001, cena: 1.200 SIT

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, e-mail: analiza@uni-lj.si, žiro račun: 50100-678-45543

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

Glavni urednik: Andrej Ule

Odgovorni urednik: Nenad Miščević

Uredniški odbor: Božidar Kante, Olga Markič, Danilo Šuster, Miklavž Vospernik

Tehnični urednik: Borut Cerkovnik

Lektor: Rudi Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: B©

Tisk: Bogomir Kralj, s.p., Prule 8, 1000 Ljubljana

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

ISSN 1408-2969

KAZALO

Nenad Miščević
STOPNJEVITI KOZMOPOLITIZEM 3

Bojan Borstner
HUME IN KANT 19

DIDAKTIKA POUKA FILOZOFIJE

Rudi Kotnik
DIDAKTIČNI PRISTOP K TEMELJNIM POJMOM FENOMENOLOGIJE
S POMOČJO GESTALT TERAPIJE 37

METAFIZIKA MOŽNIH SVETOV

Stephen Read
NEJEVERNO STRMENJE: MOŽNI SVETOVI 53

Robert C. Stalnaker
MOŽNI SVETOVI 72

Danilo Šuster
MOŽNI SVETOVI IN POJASNILO MODALNOSTI 81

RECENZIJA

THE NATURE OF ALL BEING
(A STUDY OF WITTGENSTEIN'S MODAL ATOMISM) 103

Nenad Miščević
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

STOPNJEVITI KOZMOPOLITIZEM

Prispevek daje odgovor na začetno dilemo pleme ali svet: nediskriminacijski kozmopolitizem (dober ali slab) ni edini tekmec nacionalizma. Dejanski nacionalisti vedo bolje kot njihovi filozofski zagovorniki: obstaja tretja opcija, koevolucija bližnjih kultur različnih etničnih skupin, ravno tako koevolucijo pa bi hoteli preprečiti. Vsi v svojih srcih globoko vemo, da konstruktivna kulturna prihodnost vsake srednjeevropske ali južnoevropske nacije ni v kakem oddaljenem kozmopolisu, temveč v samem konkretnem sodelovanju lokalnih sosednih skupnosti. Ko smo v filozofovi študiji, si to prizadevamo pozabiti, pronacionalistični filozof pa potem igra na našo pozabljivost, da bi nas soočil s svojo neprijetno dilemo: bodisi preširoko segajoč kozmopolitizem bodisi njegov cenjeni nacionalizem. Vendar pa je dilema zmotna: politično in zgodovinsko realna tretja opcija je običajno regija z dejanskim obsegom (srednja Evropa, Balkan), mnogo ožja in v tem smislu bolj "konkretna" in manj nejasna kot svet kot celota (kot bi predlagal apatridski kozmopolitizem) in širša kot posamezno etnično "pleme". To pomeni predlagati neko vrsto kulturalističnega kozmopolitizma, ki je tesno povezan z realnostjo različnih soseščin. Posameznik značilno pripada večjemu številu prekrivajočih se, vendar ne nujno koncentričnih krogov kulturne bližine. Najširši lahko sega čez kontinente (na primer krog katoliških tradicij), medtem ko je najožji lahko omejen na kakšno precej izolirano vas s posebno mikrokulturo. Zagovornik kulturalistične kozmopolitske alternative bo storil dobro, če bo zasledoval ta širok repertoar možnosti.

Ključne besede: nacionalizem, kozmopolitizem, multikulturalizem.

Globalne bolezni in globalna zdravila

> Slovenija danes resno razmišlja o svojih priložnostih v Evropski zvezi. Medtem ko je večina javnosti pretežno optimistično razpoložena, so nekateri veliko bolj kritični. Odločitev za ali proti globalizaciji se zdi na prvi pogled preprosta. Če ste proti ekonomski globalizaciji, ste potem proti globalizaciji nasploh. Tedaj ste za zapiranje v meje lastne države, proti dotoku tujega, predvsem ameriškega kapitala. Vtis, da gre za tako preprosto alternativo – za globalnost ali proti njej – je dokaj očiten v slovenski razpravi, v kateri vsi nasprotniki globalizacije, bodisi tisti z levice bodisi oni z desnice, pogosto skupaj organizirajo okrogle mize. Besednjak, ki se uporablja, je splošni besednjak nacionalnega interesa, skupen tako desnici

kot izolacionistični levici. “Tudi najboljša možna vključitev v Evropsko zvezo bi bila z vidika nacionalnega interesa kapitulacija,” piše Tomaž Mastnak (v zborniku *Suverenost Slovenije*, Nova revija, 1999, str. 31), na čigaršnje argumente se bomo pogosto vračali. Taka odločna izolacionistična stališča je nekdaj zastopala zgolj desnica; danes se je politično prizorišče spremenilo, tako da nam stara delitev na desnico in levico ni v prav kako veliko pomoč (kot kaže tudi nova razporeditev stališč za in proti Nato paktu, ki se ne ujema z razdelitvijo na levico in desnico). Navedimo še malo Mastnaka: “Nacionalni interes je vezan na državo. Država je po definiciji suverena, sicer o njej ne moremo govoriti.” (*ravno tam*) Naj pripomnimo, da gre za avtorja, ki je po svojih številnih stališčih značilno na levici. Toda ko gre za stališča, ki si prizadevajo za izolacijo (“izolacionizem”) – v nasprotju z integracijskimi stališči (“integracionizmom”) –, uporablja pojmovnik nacionalnega interesa kot takega, republikanske države kot nosilca popolne suverenosti (suverenost je, pravi, “nedeljiva in absolutna”), ki je bil zgodovinsko običajno rezerviran za desnico. Mastnak sklene svojo knjigo o Evropi s kritičnim komentarjem o prebivalstvu Slovenije, ki pristaja na to, da se odreče suverenosti: “Pot prebivalstva te dežele, ki noče biti država, v Evropo, zato spominja na potovanje lemingov.” (Mastnak, 1998: 132) Z drugimi besedami, ni volja prebivalstva tista, ki določa nacionalno hotenje in dobro nacije, temveč bi se volja prebivalstva morala ravnati po interesu nacionalne suverenosti kot take. Celo ko bi vsi Slovenci in drugi prebivalci Slovenije hoteli v Evropo pod ponujenimi pogoji, to nikakor ne bi bilo v redu za slovensko nacijo (ki bi morala biti nekaj drugega in nekaj več kot celota prebivalstva!). Z drugo besedo, teze izolacionistične levice in desnice se v Sloveniji komajda razlikujejo. Glede odločitve za ali proti globalnosti sta obe preprosto proti.

Vendar pa inozemski protesti proti ekonomski globalizaciji, na primer praški na začetku jeseni, ponujajo drugačno sliko zavezništva. Mnoge organizacije, ki protestirajo proti ekonomski globalizaciji, so tudi same globalne; take so predvsem ekološke organizacije, ki nastajajo na bogatem Zahodu, vendar pa delujejo v Aziji in Latinski Ameriki in skrbijo za tamkašnje razmere. Druge, ki so same na sebi majhne in lokalne, se s sebi podobnimi povezujejo v dokaj globalno mrežo. Tretje imajo sedež v ZDA ali v Evropi, vendar pa organizirajo globalno informiranje preko interneta (če vas tema zanima, si poglejte tekste na naslovu “www.zmag.org”, najbogatejšem izvoru levičarskih političnih gradiv iz ZDA, pri katerem sodelujejo znani intelektualci, kakršen je Chomsky). Težko bi rekli, da so te organizacije proti globalnemu povezovanju, čeravno so gotovo proti globalizaciji zahodnega kapitala. Ta bistvena poanta ostaja skrita časopisnim poročilom, ki se pretežno osredinjajo na spopade s policijo, škandale in cirkus, ki spremlja proteste. Ravno tako se je izmaknila tudi zaskrbljenim Čehom, ki jih je najbolj razburjalo to, da so praški protestniki proti kapitalizmu, njihovi novi svetinji, globalni vidik pa se jih sploh ni dotaknil.

Drugače povedano, če ste nasprotnik ekonomske globalizacije, v kateri vidite predvsem širjenje ameriškega kapitala, to še ne pomeni, da morate biti ozkosrčni lokalist, še najmanj pa šovinist. Številni zelo dejavni nasprotniki take ekonomske globalizacije niso nasprotniki globalizacije nasploh: so za globalno, kozmopolit-

sko povezovanje, vendar opravljeno na drugačen, demokratičnejši način od tistega, kakor različne dežele povezuje širjenje kapitala. Temeljna motivacija glede nadzora ekonomske globalizacije je jasna. Klin se s klinom izbija: če želite nasprotovati globalnemu izkoriščanju ali če ste privrženec demokratičnega nadzora globalnih ekonomskih procesov, potem morate tudi sami delovati globalno.

Tako postaja razprava splošnejša in kaže na širši okvir. Problemi, ki so povezani z nacijo, odcepitvijo in osamosvajanjem, suverenostjo in izolacijo/integracijo, so se v poblokovskem svetu postavili z novo ostrino. Stari model izoliranih, popolnoma suverenih nacionalnih držav (ki je bil prvič uzakonjen z westphalskim mirom pred tremi in pol stoletji) se je umaknil pred dvojnim pritiskom: zunanjim, ki ga ekonomska, politična in pravna globalizacija izvaja na vsako posamezno državo, in notranjim, ki ga znotraj mnogih držav opravljajo močne manjšine (Kosovo, Quebec, Škotska, Rusija). Opozorimo naj, da tu tava in blodi tudi mednarodno pravo, ki išče oporo predvsem v etični razpravi: vodilne svetovne revije za mednarodno javno pravo so polne filozofskih razprav, ki naj bi utemeljile pravne odločitve.

Pleme ali svet?

Zato začnimo s splošnejšim vprašanjem: Kaj sta prava oblika in doseg družbenega in kulturnega življenja? Sta svetovljanska ali ozko nacionalna? Naj nekoliko dramatiziram in imenujem odločitev dilema pleme ali svet. Drugo opcijo zagovarjajo tako tradicionalni kulturni nacionalisti kot tudi sodobnejši avtorji, ki bi jih lahko imenovali delitveni multikulturalisti, katerih krilatica je: multikulturalizem da, vendar z jasno ločitvijo med soobstajajočimi kulturami. Naj navedem značilno kritiko kozmopolitizma: “Tisto, kar kozmopolitizem zakriva, celo zanika, so danosti življenja: starši, predniki, družina, rasa, religija, dediščina, zgodovina, kultura, tradicija, skupnost – in nacionalnost.” (Himmelfarb, 1996: 77) To je vprašanje, ki ga hočem tu na kratko obdelati. V pričujočem prispevku želim kozmopolitizem razbremeniti tovrstnih napadov in pokazati na premisleke, ki so mu v prid. Najprej pa moramo pojasniti vpleteni pojem.

Če začnemo z definicijo, ki jo dolgujemo Marthi Nussbaum, je kozmopolit nekdo, “ki je primarno vdan skupnosti človeških bitij v celem svetu” (Nussbaum, 1996: 3). Kanadski politolog C. Lu pojasnjuje njeno definicijo tako v njenem kritičnem kot konstruktivnem vidiku: “Kozmopolitsko etiko običajno razumejo, da se nanaša na univerzalistično moralo, ki se izogiba ozkim, posebno nacionalnim omejitvam ali predsodkom. Pozitivneje, kozmopolitska etična perspektiva ima za posledico priznanje nekega pojma skupne človečnosti, ki ga etično prevede v ideal skupnih moralnih dolžnosti do drugih zaradi te človečnosti.” (Lu, 2000: 244) Pogge poudarja tri sestavine perspektive: prvič, *individualizem*, drugič, *univerzalnost*, ki ima za posledico, da mora biti vsak posameznik predmet skrbi, in to vsakega posameznika, kar pa da tretjo značilnost, *splošnost*. Moralni kozmopolitizem (pravkar opisani) razločuje od legalnega, ki je definiran s svojo zavezanostjo “konkretni politični ideji globalnega reda, v katerem imajo vse osebe enakovredne legalne pravice in dolžnosti, to je, so sodržavljani univerzalne republi-

ke" (Pogge, 1992: 49). Jaz sam bi želel dodati kulturni kozmopolitizem, ki trdi, da je idealna kulturna pripadnost tista, ki je odprta za raznolikost kultur, potencialno vsaki in vsem kulturam, ki so bile kdajkoli ustvarjene.

Omenili smo, da se zdi, da globalni problemi zahtevajo globalne rešitve in potemtakem kozmopolitski duh, ko se jih lotevamo. Nadalje, kozmopolitska kultura ni oddaljen sen. Večina intelektualcev v zahodnih državah danes živi v povsem kozmopolitskem mikrosvetu. Kakor opisuje J. Waldron:

> "Kozmopolit lahko živi vse svoje življenje v enem mestu in ima vseskozi isto državljanstvo. Vendar pa zavrača, da bi o sebi mislil tako, kot da ga določa njegova lokacija, ali njegovi predniki, ali njegovo državljanstvo, ali njegov jezik. Čeravno lahko živi v San Franciscu in ima irske prednike, ne šteje, da je njegova identiteta ogrožena, ko se uči španščine, ko je kitajsko hrano, nosi obleko, ki je bila narejena v Koreji, posluša na japonski opremi Verdijeve arije, ki jih poje maorska princesa, sledi ukrajinski politiki in ko prakticira budistične meditacijske tehnike. Je bitje modernosti, ki se zaveda življenja v zmedenem svetu, in ima zmeden jaz." (Waldron, 1995: 95)

Ali je mogoče tak kozmopolitizem razširiti iz intelektualčevega mikrosveta na celoten svet? Ali lahko obstaja splošna kozmopolitska kultura, ki bi uresničila kozmopolitsko utopijo, in ali obstaja možnost, da bi se kaj takega dejansko zgodilo? Nekateri avtorji, na primer sam Waldron, mislijo, da je to mogoče. Obstaja pa vedno večji konsenz, da bo kozmopolitska utopija nujno ostala to, kar je, namreč utopija. Četudi je odgovor na prvo vprašanje nikalen, bi mnogo ljudi še vedno utegnilo misliti, da je prava kozmopolitska opcija v večini držav sveta odprta zgolj za elito (ki je zmožna obsežnih potovanj, ki govori tuje jezike, ki je zmožna razumeti široko raznolikost oblik izraza in vživetja v neobičajne izražene čustvene komplekse). Zahteva zapleten proces urjenja in vzdrževanja, ki utegne biti za večino posameznikov in skupnosti predrag. "Plemenska" alternativa je torej še vedno zmagujoča, bi utegnili pomisliti mnogi bralci.

Stvari so videti drugačne, ko se lotimo drugega vprašanja, to je, ali je dilema dejansko temeljita? Znotraj vsake makroregije v svetu obstajajo zadostne kulturne podobnosti, ki utemeljujejo makroregionalno kulturo, posrednico med čisto kozmopolitsko in čisto etnonacionalno kulturo. Obstaja nekaj takega, kot je znamenita srednjeevropska kultura, ki vsebuje pomembne germanske, slovanske in madžarske sestavine plus, na obrobju, beneške ali turške primesi, vse to pa se je zlilo skupaj v tisočletju skupne zgodovine. Nobene posamezne etnonacionalne kulture v regiji ne bi bilo mogoče razumeti brez te makroregionalne kulture, obstaja pa tudi dobra priložnost, da se bodo mnoge razvijale znotraj takega makrokonteksta, vendar bodo zdaj izpostavljene globalizirajočim vplivom z angloameriške strani. Južno mediteranska kultura podobno združuje nekatere arabske in nearabske kulture, severno mediteranska združuje zelo različne nacionalne kulture – nekatere romanske, nekatere slovanske plus albansko, grško in turško. Mnogi avtorji pa gledajo na obe makrokulturi kot kulturi, ki se zlivata v širšo mediteransko kulturo. Ravno tako so Hrvatu katoliku Bošnjaki bližji po jeziku in poreklu, Poljaki po veroizpovedi, Madžari pa po pol tisočletja skupne zgodovine. Zato je v nje-

govem interesu povezovanje z različnimi entitetami, da bi izrazil različne vidike svoje kulturne identitete.

Če preidemo na nižjo raven od makroregije, ravno tako vidimo, da v sodobnih državah običajni ljudje z različnim etničnim poreklom živijo skupaj, vzajemno dokaj tesno, včasih pa tudi intenzivno sodelujejo, ne da bi samohotno in vztrajno zahtevali, da bi bili ločeni. Etnonacionalno merilo pripadnosti gotovo ni osrednje merilo politične organizacije. Države v svetu so značilno multietične, z etično pripadnostjo, ki najpogosteje seka državne meje. Za mnoge etnonacionalne skupine to pomeni naslednje potrebe: prvič, njihovi lojalnosti in nekaterim njihovim institucijam je treba dopustiti, da segajo onstran državnih meja, tako da imajo, drugič, trajni interes glede odprtih meja in trajnega sodelovanja med dvema ali več državami, katerim pripadajo, in tretjič, tak interes je mogoče zadovoljiti le z makroregionalno integracijo teh držav, ki jo spremljajo mikroregionalne povezave prek državnih meja. Očitno je, da bi morali v taki perspektivi etnonacionalnim skupinam dati priložnost, da razvijejo svoje politične identitete, vendar le v obsegu, ki je združljiv z zahtevami sodelovanja in stabilnosti. To postavlja na laž nacionalistično trditev, da normalno življenje, identiteta in razcvet niso možni, razen če kdo ni član neke posamezne nacionalne države. Morali bi domnevati, da ljudje "volijo s svojimi nogami", da bi ostali skupaj, v nasprotju z izolacionizmom, ki je impliciten v velikem številu pronacionalistične literature.

To nas tudi spominja, da so dejanski nacionalistični spopadi spopadi z najbližjimi sosedi. V nacionalistično vodenih državah včasih kritizirajo kozmopolitizem iz strahu, da bo v državo pripeljal sosede ali da bo vzpodbudil notranje manjšine, da bodo zahtevale svoje pravice. Pravi protikozmopolitski občutki so torej sorazmerno nepomembni: antipatija do kulture s svetovnim obsegom pride šele po gnusu do sosedov in po hlinjenem protikozmopolitizmu, ki zgolj prikriva ideologijo "sovraži svojega bližnjega".

Kakšen je moralni status sobivanja in njegove omejitve? Trdim, da je pozitiven, in sicer iz naslednjih razlogov. Prvič, zmanjšuje naravni strah in sum glede tistega, kar nam je "tuje". Strah in sum sta prvi gibali vzajemnega nezaupanja in – pogosteje da kot ne – vodijo k vrsti situacij, ki je znana pod imenom zapornikova dilema, z naraščajočim vzajemnim nezaupanjem in spiralo groženj in nasilja, ki ga vzbudi; ko skupina enkrat začne graditi nacijo, postane reaktivni nacionalizem drugih skupin, ki jim ta grozi, neizogiben in celo pogojno upravičljiv. Sobivanje nas uči, da se izognemo taki usodni spirali. Drugič, uči posameznike, da naj priznajo skupno človečnost v obliki variacij in drugačnosti. To priznanje ima samo na sebi intrinzično moralno vrednost. Imenujmo iz tega izvirajočo omejitev glede zaželene oblike kulturnega življenja

SOBIVANJSKA OMEJITEV: *v normalnih okoliščinah živijo skupaj v moderni državi državljani z različnim etničnim poreklom in zelo pogosto cenijo tovrstno življenje. To samo dejstvo sobivanja je dobro vzdrževati. Tako stanje bi torej moralo zagotoviti stabilen in trajni okvir sobivanja.*

Pronacionalistična in izolacionistična literatura ustvarjata vtis nenehnega stanja budnosti: različne nacionalne skupnosti so opisane kot tiste, ki nenehno "slavijo

svojo drugačnost" in potencialno ali dejansko zahtevajo suvereno državo, one, ki niso tako opisane, pa so implicitno opisane kot skupnosti, ki nimajo zadostnega samozavedanja. V nasprotju s to sliko pa sobivanjska omejitev opominja politične teoretike (in politike, če naj bi se zanjo zmenili), da izbruh manjšinskih zahtev za odcepitev ni samohoten izraz nenehnega in naravnega hrepenenja, temveč povečini rezultat neuspeha večine, da bi ponudila res enake pogoje za člane manjšine, in odtujitve, ki je posledica te vsiljene, nehotene izolacije manjšine. Standardni nacionalistični odgovor je, da je družabnost nevarna za identiteto in torej za stabilnost oseb. Trdi se, da spočenja slabotne, nevrotične "osebnosti brez kvalitet". (Popijte skodelico kave s tujcem in izgubili boste svojo dušo, kot je mislil prerok Izaija. Če omenimo slovenski primer, se je celo intelektualec Trstenjakovega kova spustil tako nizko, da je obtožil "južnjake", da so naučili Slovence psovanja in bogoskrunstva.)

Naj se teh vprašanj lotim po vrsti. Prvič, vrednost avtonomije. Avtonomija je bistvena vrednost za državljane sodobnih držav. Ni treba, da seže tako daleč kot iskanje "popolne avtentičnosti", relativizirajoč vse moralne okvire, vendar gotovo vključuje pravico do odločanja o načinu življenja, ki ga hočemo živeti. Avtonomija zahteva izbiro dolžnosti in nize dolžnosti. Res je, da nacionalni okvir običajno ponudi nekakšne vzorce načinov življenja in tako tudi kontekst izbire za mnogo ljudi. Mnogi načini življenja, ki jih ponuja sodobna država, pa kajpada niso "nacionalni" v kakršnemkoli prepoznatnem smislu (mnogi poklici, kakršna sta profesor matematike ali vodovodni inštalater, so povsem nevtralni, kar zadeva nacionalnost), medtem ko so drugi očitno uvoženi iz določenih svetovnih središč in tvorijo vodilne podobe in merila prakse (rock kultura, budizem, obsedenost z računalniki in virtualno resničnostjo), tretji pa so spet strogo lokalni, podnacionalni. Naposled, tako izbiro zagotavlja le kulturni pluralizem pripadnosti, od katerih so mnoge prostovoljne.

Multikulturalist, ki zagovarja zaprte skupnosti, bi utegnil odgovoriti takole: Toda, ali člani manjšine želijo imeti izbiro? Ali je asimilacija zanje živa opcija? To je odvisno od posameznih okoliščin. V nasprotju z nacionalistično sliko se moramo spomniti, da izbruhi manjšinskih zahtev po odcepitvi zelo pogosto niso samohotni izrazi nenehnega in naravnega hrepenenja, temveč povečini rezultat neuspeha večine, da bi ponudila res enake pogoje za člane manjšine, in odtujitve, ki je posledica te vsiljene, nehotene izolacije manjšine. To je še posebej res za priseljene manjšine. Član avtohtone manjšine kajpada tudi utegne raje videti, da se nanj ne gleda vselej in predvsem kot na člana manjšine. Anthony Appiah je razvil tako smer dokazovanja glede na raso: ne glede na to, kako močno se solidalizira s svojimi črnimi tovariši, želi, da o njegovem talentu sodijo po intrinzičnih odlikah, ne pa glede na dejstvo, da je Afroameričan, želi, da svobodno razvija svoj okus in podobne stvari.

Naj zdaj na kratko preidem k identiteti. Kulturne in druge pridobljene "identitete" bi morale biti dovolj plastične, da ne bi prišle navzkriž z avtonomijo. Predlagali smo, da je treba vzeti pridobljene identitete resno, vendar pa jim ne smemo podeliti dramatične pomembnosti, ki jo pripisujemo dobesedni istosti. V nasprotju z dobesedno istostjo osebe ali jaza, ki je v tem banalnem smislu številčno eden, pa

pridobljene identitete dopuščajo pluralizem kulturnih identifikacij, kar ima za rezultat pluralno in spreminjajočo se kulturno identiteto (v nedobesednem, metaforičnem smislu). Resnost kulturne identitete ne ogroža dejstvo, da ni dobesedna istost. Psihološka pomembnost identifikacije, ne pa povezava s številčno istostjo, je tista, ki stori, da je kulturna identiteta bistvena. Naj pojasnim. Če se kdo identificira z neko značilnostjo, potem je nagnjen k temu, da ji pripisuje dejansko pomembnost v svoji pretekli biografiji in v dejanskih odločitvah. Ravno tako tudi poskuša delovati vsaj v skladu s to značilnostjo in njenimi normativnimi dolžnostmi in jih dalje razvijati. Nadalje, v primeru dolgotrajne identifikacije obstaja sklenjen krog vzajemne ojačitve med značilnostjo in naravnanostjo. Vse to daje identifikaciji dovolj resnosti, ne da bi obstajala kakršnakoli nuja, da bi to značilnost razglasili za nekaj, kar je ontološko nujno za istost osebe.

Standardni nacionalistični odgovor je, da je družabnost nevarna za identiteto in torej za stabilnost oseb. Videli smo, da to ni res in da je treba to stališče razkrinkati. Psihološko verjetno ni nikakršne pozitivne korelacije med trdnostjo značilnosti in stabilnostjo identifikacije; fleksibilne značilnosti lahko podprejo stabilno identifikacijo. Naposled, vsakdanje izkustvo kaže, da ljudje tako spreminjajo svoje identifikacije v toku svojega življenja kot tudi da se vzajemno nezdružljive identifikacije menjujejo v prevzemanju vodilne vloge v različnih časih: nogometni navijač ne bo imel nobenih problemov pri identifikaciji s svojim domačim moštvom, ko igra proti drugim v nacionalni ligi, z nacionalnim moštvom, ko igra s tujimi moštvi, in z izbranimi, bližnjimi tujimi moštvi, ko igrajo proti oddaljenim tujim moštvom ali proti moštvom, ki jih še posebej ne mara.[1]

Te pripombe poskrbijo za obtožbo, da mnogovrstne identifikacije pripomorejo k "šibkemu jazu". Nasprotno, tvorijo del običajne bogatosti življenja in priložnosti. Moralne in politične posledice gredo v smeri pluralizma. Minimalna zahteva je zahteva *nediskriminacije*, ki ima v temelju opraviti z vrednoto enakosti. Več kot minimalna zaželena stvar zadeva priložnosti za razvijanje naše identifikacije na *svoboden in hoten način* (tako v pozitivni smeri sprejemanja tistega, kar je dano, kot v negativni smeri v smislu pravice do izhoda) in izvira iz vrednosti svobode. Ravno tako pa bi morali biti svobodni, da se *ne* identificiramo s tako pripadnostjo, da jo jemljemo za naključno in mejno značilnost, ne da bi si nakopali kakršnokoli negativno politično posledico. Naj imenujem ta izid

OMEJITEV NA PODLAGI DOSTOJANSTVA: *minimalno – ne bi smeli biti neupravičeno po-*

[1] (1) Ljudje se normalno raje identificirajo s tistim, na kar gledajo kot na pozitivne lastnosti (to je del razumljivega optimizma naše notranje zgradbe); precej tragična usoda je, če se moramo identificirati z lastnostjo, ki se nam zdi nekoristna ali zaničljiva.

(2) Če neka nehotena značilnost očitno in vztrajno igra pomembno vlogo v našem življenju, je nemogoče, da ne bi priznali, da je to naša lastna značilnost, da ne bi sprejeli njenih posledic za nas in da se ne bi v tem smislu z njo identificirali.

(3) Dejanska pripadnost neki dani kategoriji (vidni rasi, spolu, etničnemu poreklu) je pogosto nehotena. Če je taka pripadnost hkrati družbeno razvrednotena in obravnavana kot pomembna negativna značilnost osebe, ki jo nosi, se bo oseba povečini prisiljena identificirati z njo – v smislu, opisanem pod (2) – in nositi posledice. V najslabšem primeru bo oseba ponotranjila družbeno sodbo, značilnost pa se ji bo zdela nekoristna in zaničljiva.

(4) To nam daje povezavo s pomembnostjo dostojanstva in priznanja, to je, z zahtevo, da pripadnost dani kategoriji ne bi smela biti v nasprotju z osebnim samospoštovanjem. Nehotena pripadnost bi morala biti družbeno priznana, ne pa razvrednotena.

stavljeni v položaj, da bi se morali sramovati svoje objektivne pripadnosti dani družbeni kategoriji, to je, zadevno značilnost bi nam moralo biti omogočeno nositi z dostojanstvom. Na več kot minimalni ravni pa bi morali, če se tako odločimo, biti zmožni negovati prvine naše pripadnosti, skrbeti za njih in jih razvijati, ob predpostavki, da identifikacija ni v nasprotju s splošnimi moralnimi zahtevami. Ravno tako bi morali biti svobodni, da se ne identificiramo s tako pripadnostjo, da jo jemljemo za naključno in mejno značilnost, ne da bi si nakopali kakršnokoli negativno politično posledico.

Kaj storiti, da bi bil kozmopolitizem bolj realističen?

Sobivanjska omejitev in omejitev na podlagi dostojanstva predlagata pluralistični, interkulturni okvir, upoštevajoč kroge lokalne, nacionalne, makroregionalne in druge možne identifikacije. To je mišljeno kot protiutež ožjemu premisleku, ki trdi, da je različnost kultur (ohranjenih v državi, ki jim dopušča priznanje) pomembna dobrina. Potem bi morali pustiti širok rob izbire za same zainteresirane posameznike. Dejansko bi oni morali opraviti uravnoteženje: Če ohranitev neke kulture ni v navzkrižju s preferencami in daljnoročnimi interesi njenih članov (vključno s potrebo po ustvarjalni inovaciji) niti z interesi drugih članov njihove civilne (teritorialne) skupnosti, potem jo je – *ceteris paribus* – bolje ohraniti kot ne. Le v opisanih in le v takih okoliščinah je posameznikovo zasledovanje ohranitve kulture moralno vredna naloga (enakovredna zasledovanju izvirnosti in inovacije). Interes za ohranitev neke kulture, za katero so zainteresirani mnogi posamezniki po svoji svobodni izbiri, je *prima facie* razlog za to, da se jo podpre z administrativnimi ukrepi. Ne obstaja nikakršna apriorna domneva, da je zadevna kultura nacionalna; podpora je v enaki meri primerna za mikro im makroregionalne tradicije in posameznosti. Kulturna ustvarjalnost (posebno izvirna ustvarjalnost) je dejansko odvisna od komunikacije in vzajemnega prepletanja različnih slogov življenja in dela. Mnogi intelektualci v vzhodni Evropi, ki ne morejo intenzivno sodelovati v takem življenju, to dejstvo obžalujejo (kot kažejo, na primer, številne zahteve po denarju za potovanja in štipendije, naslovljene na revne fonde v vzhodni Evropi, ki bi nekomu omogočile vzpostavitev mednarodnih stikov). Naj opomnimo, da humanistika in umetnosti niso edina področja mednarodnega oblikovanja kulture. Znanost je dandanašnji res globalno in kozmopolitsko podjetje najvišje kvalitete. Še več, pomemben del njene odličnosti dokazljivo izvira iz njenih univerzalnih in univerzalističnih lastnosti. Naposled, univerzalni značaj znanosti ne izključuje variacije v prispevkih, ki jih lahko dajo posamezne kulture, in ni sovražen do lokalnih in posebnih značilnosti kulture, ki imajo trajno vrednost.

Nacionalist se utegne delno strinjati, vendar potem trdi, da je edina raznolikost kultur, ki jo je vredno imeti, raznolikost etnonacionalnih kultur, ohranjenih v čistem stanju ali vsaj v stanju, ki jim dovoljuje, da so priznane kot nacionalne. Njegova linija obrambe se podre: čistost ni dobra, kulturni slogi so povečini nadnacionalni, mešanje kultur pa ustvarja nove in zanimive oblike in kulturne "enote". Moramo opraviti uravnovešenje: Če ohranitev neke kulture ni v navzkrižju s preferencami in daljnoročnimi interesi njenih članov (vključno s potrebo po ustvarjalni inovaciji) niti z interesi drugih članov njihove civilne (teritorialne) skup-

nosti, potem jo je – *ceteris paribus* – bolje ohraniti kot ne. Ne obstaja nikakršna apriorna domneva, da je zadevna kultura nacionalna; podpora je v enaki meri primerna za mikro im makroregionalne tradicije in posameznosti. Treba je priznati pluralnost kulturnih form, od katerih mnoge niso posebej etnonacionalne, in postaviti na enakovredno raven tako starinski interes za ohranitev kot prizadevanje za izvirnost in inovacijo. Ta drža tudi dopušča popravek moralno odbojnih lastnosti katerekoli dane kulture. Predlog upošteva dejstvo, da ustvarjalni razvoj umetnosti in kulture utegne zahtevati pluralistični kontekst, ki lahko v našem času preide vso pot tja do kozmopolitskega okvira.

To je potem predlog pluralistične, nenacionalistične različice obrambe kulturne raznolikosti. Kvazimitično idejo čistosti neke kulture nadomesti s plemenitejšim pogojem, namreč z ohranitvijo kulture v prepoznatni obliki.

Tak kulturalistični kozmopolitizem bi moral upoštevati prekrivajoče se, vendar ne nujno koncentrične kroge lokalnih, nacionalnih, makroregionalnih in drugih možnih identifikacij. Tako lahko odgovori na kritiko, ki jo značilno naslavljajo na kozmopolitizem, to je, da zanika "danosti življenja: starše, prednike, družino, raso, religijo, dediščino, zgodovino, kulturo, tradicijo, skupnost – in nacionalnost", če naj to navedemo proti Himmelfarbu. Kozmopolitu kajpada nikakor ni treba zanikati, da ljudje imajo družine in prednike. Prej je pobesneli nacionalist tisti, ki sili ljudi k zanikanju svojih prednikov in družine, če se zanje primeri, da imajo napačno etnično poreklo, čemur smo priča v dogodkih v prejšnji Jugoslaviji. (Legalni izraz tega besa je najti v daytonski ustavi Bosne in Hercegovine, v četrtem aneksu sporazuma, kjer se vztraja na etnični ločitvi treh skupnosti v ločene "entitete", ki so jih verjetno zahtevali Tudjman, Izetbegović in Milošević, ko so s trgovanjem skicirali ustavo.) Bolj kozmopolitski pristop bi bil bodisi nevtralen do pripadnosti naših prednikov bodisi bi na variacije gledal kot na obogatitev in dobrino, ki jo je treba zadržati. Nacionalizem, ne pa kozmopolitizem, je tisti, ki nenehno potvarja zgodovino, da bi zadržal mitologijo.

Zakaj je kulturni pluralizem moralno pomemben? Dobro, to je šola nepristranskosti, ki nas pripravlja za življenje v svetu, v katerem vedno bolj naraščajo vzajemna delovanja preko nacionalnih, državnih, rasnih in vseh drugih vrst meja. Naj si pomagam z argumenti Marthe Nussbaum, ki predstavlja kozmopolitsko opcijo s sklicevanjem na njene izvore pri cinikih in stoikih (Nussbaum, 1996). Ta opcija nam naroča, da smo vdani tistemu, kar je dobro za vsa človeška bitja, metaforično, da smo zvesti svetovni skupnosti. (Nekatere kritiki najdejo tu neupravičeno dvojnost: po njihovem mnenju imamo moralno dolžnost do dobrega, ne pa do ljudi, za katere se zgolj primeri, da eksistirajo v sedanjem času.) Prava pot do take vdanosti vodi preko kozmopolitske izobrazbe. Nussbaumova opaža, da otroci nerazločevalno odgovarjajo na človekov obraz kot tak; skupna človečnost je prvi temelj prepoznanja. Ljubezen do znanega je ravno tako uravnotežena z radovednostjo do oddaljenega in neznanega. Kozmopolitska vzgoja bi se morala posvetiti slednjemu in razširiti kroge znanega in dobrega prijateljstva, in to iz več razlogov. Prvič, s stikom s tujimi tradicijami se učimo o svojih lastnih omejitvah, naključnostnih našega okusa in preferencah. Drugič, kozmopolitska vzgoja povzroči, da smo se bolj zmožni spoprijeti z globalnimi problemi naše dobe, ki presegajo ozke

nacionalne meje. Tretjič, priznavamo našo moralno dolžnost do oddaljenih tujcev, do tistih, ki najpogosteje potrebujejo naša pomoč. Naposled, spoznamo, da je nacionalni format, ki ga vsiljujejo nacionalne meje, moralno neupravičen.

Nacionalist utegne v tej kritični točki dokazovati nezvedljivo pluralnost vrednot, od katerih je vsaka primerna za različno skupnost, kot to počnejo moralni herderjanci, na primer Berlin in Margalit. Sama ideja o sistematično različnih nizih objektivnih (nerelativnih in neindeksikalnih) vrednot (vrst) je kajpada nekoliko problematična. Vrednote si utegnejo biti v navzkrižju v posameznem primeru – Marija utegne biti razpeta med vrednoto zvestobe in vrednoto neodvisnosti –, vendar pa ni jasno, da so vrednote *same na sebi* sistematično nezdružljive. Niti ni jasno, da načrtovalec človeštva (recimo Bog ali Zgodovina ali Evolucija) lahko in bi moral izločiti koherentne podmnožice vrednot in potem posameznim podmnožicam pripisal posamezne skupine. Družba, ki bi vztrajala na zvestobi ob popolnem zanemarjanju neodvisnosti, ne bi bila pravična, na splošno pa bi si ozek izbor vrednot, ki naj bi bile povezane v sveženj in bi jih uveljavljala dana družba, prizadeval ustvariti drastične, vendar nenujne omejitve. Neomejeni vrednostni pluralizem je domneva, ki jo dejansko strastno spodbijajo. Mnogi filozofi univerzalisti zanikajo, da je taka fragmentacija vrednot smiselna. Drugi zmerneje trdijo, da obstajajo jedrne vrednote, ki so obvezujoče za katerokoli skupino ljudi in katerih razpoložljivost povzroči, da je razhajanje manj dramatično. Moralni herderjanec ni relativist, tako da je domala prisiljen sprejeti tako zmerno trditev in soglašati, da obstaja jedro združujočih vrednot, ki so skupne vsem moralno sprejemljivim družbam. Največ, kar lahko ponudi, so "koktejli", ki vsebujejo podobne ali istovetne vrednote, vendar v različnih razmerjih. (Za predlog tega izhoda za moralnega herderjanca gre zahvala F. Klampferju.) Toda, zakaj naj bi potem ločitvene (vrste) vrednot imele prednost pred združujočimi in zaslužile posebno politično zaščito. Rezultat teh obravnav je, da je le majhna možnost, da obstaja veliko različnih, vendar resnično spoštovanja vrednih svežnjev vrednot, s katerimi bi lahko delala Zgodovina ali Bog. (Utegne se celo zgoditi, da ni nobenega.)

Če to drži, potem postane očitno, zakaj pri nacionalni identifikaciji zelo pogosto ne gre za globoko razhajanje glede resnih vrst vrednot. Najbližje, do česar lahko pridemo pri herderjanski nezvedljivi pluralnosti, so globalne razlike med velikimi religioznimi tokovi. Z gledišča herderjanskega pronacionalističnega razvitja imajo kajpada več slabih strani. Prvič, očitna praktična slaba stran: ti tokovi so preprosto preobsežni in preveč zajemajoči, da bi individuirali večino nacij, hkrati pa pogosto pomešani znotraj ene same nacije. Drugič, daleč je od tega, da bi bilo gotovo, da so prava moralna razhajanja med religijami tako velika, kakor bi morala biti, da bi utemeljila politično ločitev, ko pa so tako velika, da bi bili obe zadevni strani moralno na jasnem. (Spomnite se, herderjanec želi gojiti prave, ne pa zgolj domnevne vrednote.) Religija je herderjancu torej le v zelo omejeno pomoč. Ko se obrne k morali, pa postanejo obeti seveda še posebej žalostni. Najbolj priobčeni nacionalistični spopadi se preprosto ne prilegajo vzorcu vrednostnega pluralizma. Quebečani in anglofoni ne pristajajo na različne kode vrednot, kot ne pristajajo tudi Hrvati in Srbi (razen na dejanske veroizpovedne razlike, ki so le stežka razlike v sistemih vrednot in imajo v moji deželi same na sebi zelo majhen pomen

za ljudi z ulice). Ker mnogi ljudje razmišljajo o veroizpovednih razlikah kot paradigmatskih razlikah v vrednotah, je tu upravičeno svarilo. Razločevati bi morali med čustvenim nabojem pripadnosti k neki veroizpovedi (recimo srbskemu pravoslavju) – v nasprotju s pripadnostjo neki drugi (makedonski pravoslavni cerkvi ali katoličtvu) – in dejanskim razhajanjem v neindeksikalnih vrednotah, ki jih podpira vsaka veroizpoved. Za moralnega herderjanca so slednje tiste, ki štejejo, toda za večino članov zadevnih skupin v dvajsetem stoletju je tako razhajanje, če obstaja, nedoumljivo. Celo specialist za zgodovino religije na Balkanu, kaj šele povprečni nacionalist z ulice, je v težki stiski, ko mora identificirati vrednote, ki razločujejo različne pravoslavne cerkve (onstran indeksikalne preference za to ali "mojo" cerkev), ki se že stoletja bojujejo med sabo. Mnogi razsvetljeni verniki gledajo celo na veliko katoliško-pravoslavno ločnico kot na naključno, vrednostno nevtralno ločnico.

Globalna civilna družba

V razpravi o splošnih alternativah nacionalizmu smo orisali model, ki se opira na praktične nujnosti sobivanja raznih etnonacionalnih skupin znotraj ene države in čez državne meje in na moralni vrednoti razumevanja in strpnosti. To je zmerno kozmopolitski model, ki izreka dobrodošlico makroregionalnim integracijam, ki slabijo vlogo države, kot tudi mikroregionalni različnosti, ki pogosto seka državne meje. V okviru, ki prihaja iz ameriške politične teorije, bi njegovo jedro lahko opisali kot interaktivni multikulturalizem, obogaten s kozmopolitsko perspektivo. Prvič, v modelu gledamo na klasične države kot zgolj na eno vrsto politične organizacije med mnogimi drugimi makroregionalnimi, mikroregionalnimi in globalnimi vrstami. Te nedržavne oblike institucionalizirajo oblike politične solidarnosti, ki gredo preko ali ostajajo pod ali preprosto sekajo meje obstoječih držav. Danes mnogi govorijo o globalni civilni družbi, kjer s civilno družbo razumejo ravno mrežo ali odprti sistem združb, komunikacijskih središč in razprav. Ugledna britanska univerza London School of Economics je pravkar začela pripravljati projekt s takim naslovom. V nasprotju z globalnim kapitalom, ki ima svoje središče predvsem v ZDA, globalna civilna družba nima jasnega središča.

To kaže na nadaljnjo, za nekatere okuse utopično motivacijo. Mnogi ljudje dandanes gledajo na demokracijo in demokracijo cenijo ne zgolj kot mehanizem za občasno uveljavljanje oblasti volilnega telesa, temveč kot na nenehen proces javnega posveta. To gledišče je varno spravljeno v politični teoriji pod imenom "posvetovalna demokracija", različne podzvrsti tega gledišča pa so zagovarjali pomembni avtorji, kot so H. Arendt, A. Gutmann, J. Habermas in C. Santiago Nino. Kaj pa zdaj reči o mednarodnem odločanju vsaj med liberalnimi demokracijami? Če je javno posvetovanje taka vrednota znotraj demokratičnih držav, bi moralo biti pomembno tudi med državami. Sedanja diplomacija je dandanes kajpada zadeva specialistov, vendar v sodobnih liberalnih demokracijah opažamo porast javnega sodelovanja v razpravi o mednarodnih vprašanjih. Tako premišljeni nacionalisti kot kozmopoliti soglašajo s vsakdanjo puhlico, da si morajo udeleženci, da bi prišlo do koristne razprave, deliti repertoar simbolov, pomenov in splošnih načel. Poglejte, kaj se zgodi v odsotnosti takih skupnih točk: NATO-vo bombardiranje

Srbije in dejavnosti haškega sodišča za vojne zločine so naleteli na veliko sovražnosti in nerazumevanja v širši regiji, celo pri občinstvu, ki ni podpiralo Miloševićevo politiko, niti zločinske vojne dejavnosti srbskega in hrvaškega režima. Bombardiranje, v katerem napadalci niso tvegali domala nič, je bilo zelo v nasprotju s tradicionalno podobo, kako nekdo bojuje vojno, ki je zelo živa v regiji, in so ga interpretirali kot še en znak več ošabne arogance s strani ZDA. Na poskus haškega sodišča pripeljati pred roko pravice visoko postavljene generale so gledali kot na napad na vojne junake, ki žali nacionalni ponos in je vmešavanje v notranje zadeve.

Edina stabilna alternativa tovrstnemu nenehnemu nerazumevanju, ki smo ga pravkar ponazorili, je ustvaritev *skupne politične kulture prek državnih meja*. Vsaj kar zadeva liberalne demokratične dežele in tiste, ki si prizadevajo postati take – njihova vzajemna ravnanja bi morala posnemati posvetovalne vzorce znotraj vsake od njih. Skupna politična kultura kajpada tako predpostavlja kot – ko je enkrat vzpostavljena – krepi splošno kulturno razumevanje in vzajemno delovanje. Nadalje, solidarnost in sodelovanje bosta očitno ustvarila različne kroge povezanosti in civilne politike. Feministi/ke se bodo povezovale po eni liniji, ekologi po drugi, nasprotniki rasizma po tretji. Krogi povezanosti se bodo pogosto križali, kar se zdi naravno: ista oseba se lahko po eni liniji solidarizira s potlačenimi ženami v Iranu, po drugi z žrtvami nacionalizma na Kosovu, po tretji pa bo skrbela za zapuščene mačke v lastni četrti. Dejstvo, da se krogi pripadnosti in solidarnosti širijo in križajo, ponuja odgovor na pogosto kritiko, po kateri nas vsaka globalna, kozmopolitska solidarnost oddaljuje od lastne kulture in identitete. To ni res. Prekrižani krogi ravno tako dobro orišejo kulturno bližino in oddaljenost v primerih, ki so pri srcu našemu rodoljubnemu kritiku.

Končno, glavni ugovor proti današnji mednarodni skupnosti (kot tudi Evropski zvezi) je, da je preveč oddaljena od običajnih državljanov in od vsakdanjega demokratičnega odločanja. Globalna civilna družba bi tu lahko pomagala kot neka vrsta globalnega foruma, v katerem bi javnost presojala o delovanju mednarodne skupnosti in nanjo vplivala.

Preden sklenemo razpravo, se vrnimo k slovenskim razmeram. Tu je proevropsko stališče najbližji korak h kozmopolitizmu. Izolacionizem poskuša to zavreti in orisati Evropo v mračnih potezah. Dovolite mi tri kratke pripombe k tej temi. Izolacionist trdi:

PRVIČ, če se bodo majhne dežele, v tem primeru Slovenija, vključile v združeno Evropo, bodo postale provinca: “Dejansko lahko opažamo, kako se premosorazmerno z vključevanjem v Evropo na Slovenskem razrašča provincializem. (Mastnak, 1999: 32)

ODGOVOR: Treba je premisliti, ali z vključevanjem v Evropsko zvezo provincializem neke dežele raste bolj kot v primeru, če se ta dežela izolira. Dramatični primeri Albanije in Slovaške (kot tudi manj dramatičen primer Hrvatske) prej kažejo na to, da ekonomska in politična izolacija vodita k večjemu provincializmu. Težko je verjeti, da je slovensko intelektualno, recimo filozofsko, prizorišče danes bolj provincialno kot v obdobju Borisa Ziherla ali Vojana Rusa z njuno “sa-

moupravno" ali "AVNOJ-sko" etiko. Nasprotno, Mastnakov vtis, da se v Sloveniji razrašča provincializem, je nemara ravno rezultat upravičeno povečanih pričakovanj: kozmopolit, kot je Mastnak, morda – po povratku iz Cambridgea – zmotno vidi Slovenijo kot bolj provincialno ravno zato, ker se je sam intenzivno vključil v evropske tokove.

DRUGIČ, z vključevanjem izgineva državno-nacionalna suverenost, ki je po definiciji popolna.

ODGOVOR: Naprej treba je videti, če je taka popolna suverenost nekaj dobrega in ali je to tisto, kar hoče večina Slovencev. Na primer, eden od temeljnih razlogov za omejevanje suverenosti – omejena suverenost pa je za našega teoretika uničena suverenost – je varovanje človekovih pravic. Če bi Mastnak živel v popolnoma suvereni ali despotski državi, ki mu prepoveduje pisanje in objavljanje, ali bi prej glasoval za "uničenje" (to je tisto, kar mi imenujemo omejevanje) suverenosti ali pa bi raje žrtvoval svojo ustvarjalnost na oltar nacionalne suverenosti? Verjetno to prvo. Toda tedaj je popolna suverenost manjvredna kot, na primer, človekove pravice, in tako je razprava spet na začetku, ne pa na koncu.

TRETJIČ, evropski trg je neomejen, "neomejena svoboda trga pa je svoboda, ki je ni mogoče nadzirati ... Svobodni trg je bil lahko blagodejni mehanizem, dokler ga je obvladovala politična volja, dokler mu je lahko državni, nacionalni interes zarisoval meje." (Mastnak, 1999: 33)

ODGOVOR: Sprejemam Mastnakovo rezerviranost do neomejenega trga. Toda politična omejitev trga ni zagotovilo blagodejnosti, kot kaže politični voluntarizem, ki davi ekonomijo v številnih vzhodnoevropskih državah. Dalje, znotraj izolirane države lahko imamo neomejen trg, kot lahko imamo znotraj Evropske zveze omejenega. Zakaj bi morali biti prepričani, da je nacionalna politična volja edini ali celo ustrezni zarisovalec mej? Po mnenju mnogih ekonomistov lahko globalna ekonomska gibanja obrzda le globalna politična volja, torej nadnacionalni demokratični mehanizem odločanja: ena sama mala dežela se bo z močjo "nacionalne politične volje" le težko uprla nadnacionalnim družbam.

ČETRTIČ, Mastnak v knjigi razvija dolg in zanimiv argument o inherentnem rasizmu evropske kulture: sama ideja evropske kulture je nastala in se razvijala predvsem v nasprotju krščanstva (katolicizma) in islama. Slovenci bi se morali odpovedati taki ideologiji in s tem tudi idealu evropske kulture.

ODGOVOR: Celo če bi brez razprave sprejeli to zgodovinsko hipotezo, ostaja nesrečno dejstvo, da je sama Slovenija del katoliške in s tem – po Mastnaku – protimuslimanske tradicije. Če se Slovenija lahko odpove tej tradiciji, potem se ji lahko bržkone tudi Evropa. Če si ji Evropa ne more odpovedati, kako bi se ji lahko potem brez problemov odpovedala Slovenija? Naj sklenem: predstavljeni argumenti levega, nenacionalističnega izolacionizma niso prav prepričljivi. Morda Slovenci s tem, ko hočejo v Evropo, niti niso taki lemingi.

Sklep

Mnogi filozofi in politični teoretiki dvomijo o kozmopolitizmu bolj zaradi njegove domnevne nepraktičnosti kot zaradi njegove intrinzične vsebine. Dokazoval sem, da stopnjeviti kozmopolitizem sploh ni nepraktičen. Poudaril sem pomembne lastnosti kulture, ki gre preko ali pa stoji pod nacionalnimi mejami in tako potencialno poganja kozmopolitski pristop. Spomnili smo se, da znotraj vsake makroregije v svetu obstajajo zadostne kulturne podobnosti, ki utemeljujejo makroregionalno kulturo, le-ta pa je posrednik med čisto kozmopolitsko in čisto etnonacionalno kulturo. Kozmopolitska pluralistična kultura je najboljše sredstvo za udejanjenje temeljnih vrednot avtonomije, ustvarjalnosti in svobodne ter pomenljive komunikacije. Taka stopnjevita kozmopolitska pluralistična kultura je možna zgolj znotraj široko transnacionalnega političnega okvira. Široko transnacionalen, kozmopolitski politični okvir je torej dragocen glede na seznam temeljnih vrednot. Takemu okviru torej ne ugovarjajo na temelju neodvisnih presoj, kot trdijo nacionalisti. Potemtakem obstaja *prima facie* dolžnost, da se lotimo izgradnje takega okvira. Tu je potem naš odgovor na začetno dilemo pleme ali svet: nediskriminacijski kozmopolitizem (dober ali slab) ni edini tekmec nacionalizma. Dejanski nacionalisti vedo bolje kot njihovi filozofski zagovorniki: obstaja tretja opcija, koevolucija bližnjih kultur različnih etničnih skupin, ravno tako koevolucijo pa bi hoteli preprečiti. Vsi v svojih srcih globoko vemo, da konstruktivna kulturna prihodnost vsake srednjeevropske ali južnoevropske nacije ni v kakem oddaljenem kozmopolisu, temveč v samem konkretnem sodelovanju lokalnih sosednih skupnosti. Ko smo v filozofovi študiji, si to prizadevamo pozabiti, pronacionalistični filozof pa potem igra na našo pozabljivost, da bi nas soočil s svojo neprijetno dilemo: bodisi preširoko segajoč kozmopolitizem bodisi njegov cenjeni nacionalizem. Vendar pa je dilema zmotna: politično in zgodovinsko realna tretja opcija je običajno regija z dejanskim obsegom (srednja Evropa, Balkan), mnogo ožja in v tem smislu bolj "konkretna" in manj nejasna kot svet kot celota (kot bi predlagal apatridski kozmopolitizem) in širša kot posamezno etnično "pleme".[2] To pomeni predlagati neko vrsto kulturalističnega kozmopolitizma, ki je tesno povezan z realnostjo različnih soseščin. Posameznik značilno pripada večjemu številu prekrivajočih se, vendar ne nujno koncentričnih krogov kulturne bližine. Najširši lahko sega čez kontinente (na primer krog katoliških tradicij), medtem ko je najožji lahko omejen na kakšno precej izolirano vas s posebno mikrokulturo. Zagovornik kulturalistične kozmopolitske alternative bo storil dobro, če bo zasledoval ta širok repertoar možnosti.

prevedel Božidar Kante

[2] Kymlicka ponuja drugačno rešitev dileme: predlaga, da "si zagovorniki manjšinskih pravic le redkokdaj prizadevajo ohraniti njihovo 'avtentično' kulturo, če to pomeni živeti na isti način, kot so živeli njihovi predniki pred stoletji ..." (Kymlicka, 1995: 8) Predlog je tvegan: prvič, ni jasno, da je njegova dejstvena trditev pravilna; drugič, četudi je, je še vedno odprto, katere vidike načina življenja hočejo zagovorniki ohraniti in ni nobenega učinkovitega načina, kako povedati, da ne bodo vidiki, ki naj bodo ohranjeni, najbolj retrogradni, ksenofobični ali karkoli drugega; tretjič, vprašanje je načelno in ne zadeva le tisto, kar posamezniki *hočejo* ohraniti, temveč tudi ono, do česar *imajo pravico* ohraniti.

GRADED COSMOPOLITANISM

The paper offers a reply to the initial Tribe-or-World dilemma: the indiscriminate cosmopolitanism (good or bad) is not the only rival to nationalism. The actual nationalists know better than their philosopher advocates: there is the third option, the co-evolution of close cultures of different ethnic groups, and she would like to prevent precisely such a co-evolution. Also, we all know deep in our hearts that the constructive cultural future for each Central European or South-East European nation lies not in some distant cosmopolis, but in the very concrete cooperation of local neighboring communities. We tend to forget this when in philosopher's study, and the pro-nationalist philosopher then plays upon our forgetfulness to confront us with her unpleasant dilemma: either a too-wide ranging cosmopolitanism, or his cherished nationalism. But the dilemma is a false one: the politically and historically real third option is usually the actual encompassing region (Central Europe, Balkans), much narrower – and in that sense more 'concrete' and less confusing than the world as a whole (as an apatrid cosmopolitanism would suggest), and wider than a particular ethnic 'tribe'. This suggests a kind of culturalist cosmopolitanism, that is geared to the reality of varied neighborhoods. An individual typically belongs to several overlapping, but not necessarily concentric circles of cultural proximity. The widest can span continents (for instance, the circle of Catholic traditions), while the narrowest might be confined to one's rather isolated village with a specific micro-culture. A defender of culturalist cosmopolitan alternative will do well to attend to this wide repertory of possibilities.

Keywords: nationalism, cosmopolitanism, multiculturalism.

Literatura

Lu, Ch. (2000). "The One and Many Faces of Cosmopolitanism". *The Journal of Political Philosophy*, 8, str. 244-267.

Mastnak T. (1999). Diskusija v zborniku *Suverenost Slovenije,* Nova revija.

Mastnak, T. (1998). *Evropa med evolucijo in evtanazijo*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Nussbaum, M. (1996). "Patriotism and cosmopolitanism". V Cohen (ur.), *For Love or country*, Boston: Beacon Press.

Pogge, T. (1992). "Cosmopolitanism and Sovereignty". *Ethics,* 103, str. 48-75.

Waldron (1995). "The Cosmopolitan Alternative". V Kymlicka (ur.), *The rights of minority cultures*, Oxford: Oxford University Press.

Kymlicka (1995) (ur.). *The rights of minority cultures*. Oxford: Oxford University Press.

Bojan Borstner
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

HUME IN KANT

Kaj ponudi Kant v *Prolegomenah* takrat, ko si zastavi vprašanje: "Kako je možno čisto naravoslovje?" (Kant, 1999: §§ 14-35)
Kantov odgovor na Humovo tezo, da vzročnost ni odnos med predmeti, ampak odnos, ki ga vzpostavi naš razum na osnovi ponavljajočih se izkušenj, je utemeljen na razlikovanju med zaznavnimi in izkustvenimi sodbami. Hume je dopuščal le prve, zaznavne sodbe, in je zato lahko ugotovil le, da so ponavljajoča se sosledja nujni in zadostni pogoj za to, da naš razum tvori vzročne sodbe. Kant je z uporabo izkustvenih sodb lahko pokazal, da je opazovano sosledje nujni, vendar ne tudi zadostni pogoj za vzročne sodbe. Res je, da zaznavne sodbe zagotavljajo vsebino, vendar pa nimajo objektivne veljavnosti, kot jo imajo izkustvene sodbe. Zato vzročnost ni stvar zaznavnih sodb in imaginacije, ampak zaznavnih sodb in apriornega pojma.

Ključne besede: čisto naravoslovje, narava, zakoni narave, zaznavne in izkustvene sodbe, vzročnost.

S pojmom čisto naravoslovje meri Kant na določene sintetične apriorne principe o stvareh in dogodkih v naravi. Pri tem pa "narava pomeni obstoj stvari, kolikor ga določajo splošni zakoni" (Kant, 1999: 85). Kako določiti, kaj so splošni zakoni? V bistvu gre za vprašanje, ki ga srečamo že v *Kritiki čistega uma* (*KČU* – Kant, 1995), ko se Kant sprašuje o problemu naravnega zakona, kot je zakon vzročnosti. Vendar pa odgovor ni možen tako dolgo, dokler se ne opredeli narave kot celote (celotno vsoto) vseh objektov možne človekove čutne zaznave, izkustva.[1] Če je narava pojmovana tako, potem je razumljivo tudi, da so temeljni principi, zakoni narave, ki določajo obstoj teh stvari/objektov v svetu, lahko le najsplošnejši principi, ki morajo imeti veljavnost za vse objekte možnih človekovih čutnih iz-

[1] Pri tem je treba poudariti Kantovo neprestano razlikovanje med tistim, kar je rezultat delovanja zunanjih, in tistim, kar je rezultat delovanja notranjih čutov. "Imamo pa vendarle čisto naravoslovje, ki *a priori* in z vso tisto nujnostjo, ki je potrebna za apodiktične sodbe, prikazuje zakone, ki vladajo naravi. (...) Res pa ima ta znanost tudi mnogo pojmov, ki niso popolnoma čisti in neodvisni od virov izkustva, npr. pojem gibanja, neprodirnost (na tem temelji empirični pojem materije), vztrajnost in druge, ki preprečujejo, da bi se mogla imenovati čisto naravoslovje. Poleg tega se nanaša samo na predmete zunanjih čutov in torej ne daje primerov naravoslovja v strogem smislu. Takšna znanost bi namreč morala spraviti pod splošne zakone vso naravo, ne glede na to, ali gre za predmete zunanjih čutov ali notranjega čuta, za predmete fizike ali psihologije. Med načeli fizike pa nahajamo nekatere, ki imajo v resnici splošnost, katero zahtevamo, recimo načelo, da je substanca trajna in neuničljiva; da je vse, kar se zgodi, poprej vzročno določeno po stalnih zakonih itd. To so res splošni naravoslovni zakoni, ki obstoje popolnoma *a priori*." (Kant, 1999: 86)

kušenj (izkustva). Tukaj je potrebno poudariti, da to velja le, če upoštevamo tudi možnosti določenih omejitev, ki so utemeljene v samih specifičnih značilnostih človekovega izkustva.

Zaznavne in izkustvene sodbe

Posebnost pozicije v *Prolegomenah* je, da Kant uporablja tudi argumentiranje, ki temelji na razliki med dvema vrstama empiričnih (izkustvenih) sodb – zaznavnimi sodbami [*Wahrnehmungsurteils*] in izkustvenimi sodbami [*Erfahrungsurteils*]. Če beremo *KČU*, potem vidimo, da mora v § 19 transcendentalne dedukcije B izdaje (B 141-142) imeti v mislih to razlikovanje, čeprav ga nikoli ne predstavi eksplicitno.

Primeri zaznavnih sodb:

- "Soba je topla."
- "Sladkor je sladek."
- "Kamen se segreje vedno, kadar nanj sije sonce."

Primera izkustvenih sodb:

- "Zrak je elastičen."
- "Sončni žarki povzročijo, da se kamen segreje."

Zaznavne sodbe za Kanta ne vključujejo kategorij in imajo zgolj subjektivno veljavnost, obratno pa velja za izkustvene sodbe.

Če si ogledamo sodbe, ki jih navaja kot zaznavne, potem vidimo, da bi bilo bolj korektno, če bi Kant preoblikoval te sodbe v naslednjo obliko: "Sobo čutim toplo (zame)", "Ta snov ima zame sladek okus". Te sodbe potem lahko primerja s sodbo tipa "Soba je topla" (morda bi še dodal – kot je pokazal termometer – 20ºC).

Kantova delitev zaznavnih sodb nam sama ponuja naslednjo tipologijo:

- singularne (posamezne) sodbe – "Sobo čutim toplo (vsaj zame)",
- splošne sodbe, ki vsebujejo pravilnost sosledja (sekvence) – "Kamen postane topel vedno, kadar sonce sije nanj".[2]

Zato da pri zaznavnih sodbah ne bi prišlo do določenih nejasnosti (kot je bilo pokazano zgoraj), bi bilo možno sprejeti drugačno tipologijo:

- sodbe, ki temeljijo na avtobiografskih vpogledih,
- sodbe, ki temeljijo na določenem pravilnem sosledju (v vseh dosedanjih primerih, ko je bila kovina segrevana, se je kovina raztezala).

Za obe vrsti sodb je značilno, da vsebujeta nanašanje na osebo, ki tvori tako sod-

[2] Verjetno bi bilo korektno, če bi domnevali, da je Kantova intenca takrat, ko uporablja drugo vrsto sodb, to, da jih želi v nadaljevanju primerjati s sodbami, ki so vzročne.

bo, in na čas, v katerem je ta sodba proizvedena. Takrat, ko rečemo, to je toplo zame, to izgleda okroglo ..., vemo, da lahko to, kar je sedaj toplo, v naslednjem trenutku postane zame hladno, vendar pri tem v predmetu ni prišlo do nikakršne notranje spremembe (enako lahko ugotovimo za primere, ko govorimo o oblikah ...). Do enake ugotovitve lahko pridemo tudi v primeru druge vrste sodb – morda bom v prihodnosti naletel na kovino, ki se pri segrevanju ne bo raztezala (morda se bo celo krčila).

Kant eksplicitno poudarja, da so izkustvene sodbe tiste, ki imajo občo veljavnost in so veljavne za posameznika vedno – v vseh trenutkih nekega časa.

Občeveljavnost v primerih sodb "To je okroglo (toplo ...)" ali pa "To povzroči tisto" ni nikoli postavljena pod vprašaj (prvi primerki so zaznavne sodbe, medtem ko so drugi vzročne). Nobena od teh sodb se ne sklicuje na osebo, ki sodi, ampak so vse te sodbe tozadevno nevtralne. Tudi v kontekstu druge zahteve – veljavnosti v kateremkoli trenutku časa – lahko ugotovimo, da za vzročne sodbe to ni nikakršen problem[3], ta pa se pojavi pri zaznavnih sodbah, ki so singularne. Ni jasno, na kakšen način naj bi bila singularna sodba, ki je izrečena v določenem trenutku in na določenem mestu v prostoru, veljavna v vseh trenutkih časa (na primer "Ta stvar je okrogla"). Tisti, ki tvori tako sodbo, zagotovo ne namerava z njo trditi, da je ta stvar bila vedno okrogla in da bo vedno okrogla. Če pa pravim: "To je okroglo," potem je jasno, da je ta sodba resnična tako dolgo, dokler ne pride do neke spremembe v stvari sami (ker to ni sodba, kjer bi trdil, da nekaj izgleda, se zdi ... okroglo zame).

Če si pogledamo Kantovo argumentiranje naprej, pridemo do tega, da Kant začenja s sodbami z avtobiografskim vpogledom in sodbami o pravilnosti sosledja, ki pa jih ljudje nato nadomestimo z izkustvenimi sodbami (oziroma jih prevedemo v njih).

Na nek način je jasno, da so tisto, s čimer mi (običajni ljudje) začnemo, navadne zaznavne sodbe, kot je sodba "To je okroglo". Ali v tem trenutku že vključujemo tudi razlikovanje med "biti okrogel" in "izgledati okrogel za mene tu in sedaj"? Do tega razlikovanja lahko pride le na ozadju podmene, da opazujemo (in opisujemo) variacije v čutnem pojavljanju nečesa, kar opredelimo kot fizikalni predmet, ki je nespremenljiv. To situacijo bi lahko opredelili kot tisto, ko imamo opravka s pojasnjevanjem tistega, kar se običajno imenuje zaznavanje predmeta. Zaznavanje predmeta bi lahko razložili kot proces, v katerem mora biti posamezni pojav le-tega (predmeta) predstavljen v čutni zaznavi, nesklepalne sodbe o tem predmetu pa se utemeljijo na osnovi prezentiranih čutnih podatkov [*sense data*]. Skladno s tem pogledom bi pomenilo, da je imeti čutne podatke določene vrste nujni predpogoj za tvorbo zaznavne (perceptivne) sodbe. Vendar pa iz tega ne bi sledilo[4], da je tvorba sodbe na osnovi avtobiografskega vpogleda o čutnih podatkih nujni predpogoj za tvorbo zaznavne sodbe o predmetu, ki je predstavljen s po-

[3] Kadarkoli se dogodi nek dogodek določene vrste v določenem mestu v prostoru, potem temu dogodku nujno sledi nek drug dogodek na istem ali bližnjem mestu v prostoru.

[4] Niti ne bi bilo res(nično).

močjo teh čutnih podatkov. Torej moramo zavreči tezo, da so sodbe na osnovi avtobiografskega vpogleda psihološko ali pa logično predhodne (priorne) zaznavnim sodbam (sodbam zaznavanja). Na drugi strani pa lahko ugotovimo, da so sodbe o pravilnem (regularnem) sosledju logično in psihološko predhodne vzročnim sodbam. So premise induktivnega argumenta, ki vodi do vzročnih sodb.

Vpeljava nujnosti

Kant je bil prepričan, da prehod od sodb na osnovi avtobiografskega vpogleda in pravilnega sosledja do izkustvenih sodb vedno vpelje tudi pojem nujnosti. To v bistvu ni problematično tako dolgo, dokler ne ugotovimo, da ta vpeljava nujnosti temelji na prehodu od zaznavnih sodb tipa "To je okroglo" do vzročnih sodb tipa "Segrevanje kovine povzroči njeno raztezanje". Problem pa je v tem, da ne vemo, kako bi v običajne zaznavne sodbe lahko prišla nujnost. Vzemimo primer "Ta kos voska je okrogel". Že od Descartesovih raziskovanj v *Meditacijah* (II) vemo, da lahko ta kos voska spreminja obliko. Tako je možno, da je bil pred tem valjast in da bo potem kockast. Ker Kanta v tem kontekstu ne zanima narava voska, ampak njegova oblika, potem mora opredeliti, kako je možno doseči nujen dogovor med resničnimi sodbami različnih opazovalcev, ki opazujejo en in isti predmet istočasno, in med resničnimi sodbami o tem predmetu, do katerih pride en in isti opazovalec, vendar skozi določeno časovno obdobje ... Ta nujni dogovor v bistvu pomeni naslednje:

Če opazujem kos voska pred sabo v določenem času t_0 *in presodim, da je ta kos voska okrogel, potem bi morali drugi opazovalci, ki prav tako opazujejo ta kos voska v tem času, tudi presoditi, da je ta kos voska okrogel, ker če bi presodili drugače, potem bi bile njihove sodbe zmotne.*

Enako velja tudi za opazovanje skozi določeno časovno obdobje:

Če imam zaznavno sodbo "Ta kos voska je okrogel", ki sem jo proizvedel v času t_0*, potem moram temu kosu voska pripisovati to obliko (okroglo) tudi v kasnejših časovnih trenutkih. Le v primeru, če pride do spremembe v predmetu samem, bi bilo utemeljeno napraviti drugačno sodbo.*

Pri tem pa ne smemo pozabiti, da bi lahko do sprememb v moji zaznavni sodbi prišlo tudi, če bi spremenil moj položaj (mesto) v prostoru.[5] Kako naj bi v takem primeru prišlo do nujnega dogovora, ki ga Kant nekako predpostavlja, ko govori o prehodu od prve vrste sodb na drugo vrsto? Do enakega zapleta bi prišli tudi v primeru, ko bi imeli več opazovalcev, ki opazujejo ta vosek istočasno. Razlika je le v tem, da ima vsak opazovalec svoje mesto v prostoru in tako pride do sodb "Ta vosek izgleda okrogel", "Ta vosek izgleda elipsast" in seveda ni jasno, kako naj bi od tod prišli do nujnega soglasja.

[5] Če bi, na primer, na vosek, ki je pred mano, gledal pod drugačnim kotom, potem bi bilo možno, da bi rekel, da je predmet pred mano elipsast in ne okrogel. Tako bi imel prvo sodbo – v t_0 – "Ta kos voska je okrogel" in drugo sodbo – v t_1 – "Ta kos voska je elipsast". Obe sodbi bi bili sodbi, ki bi temeljili na avtobiografskem vpogledu in bi bili resnični (čeprav se medsebojno izključujeta) – v bistvu bi torej šlo za sodbi, kako nekaj izgleda (je videti) zame.

Če analiziramo obe vrsti sodb, ki smo jih prej omenili, potem vidimo, da velja v primeru avtobiografskih vpoglednih sodb naslednje: v predikatu je vključena referenca na osebek, ki sodi, in na čas, v katerem je ta sodba tvorjena. Iz tega sledi, da ni dveh avtobiografskih vpoglednih sodb, ki bi imeli enak (ne glede na to, če je subjekt v teh sodbah isti in je razlika v času ali pa imamo več različnih subjektov, ki tvorijo sodbo v istem času) predikat ali pa bi se nanašale na isto dejstvo. Na drugi strani pa predikat zaznavne sodbe nima niti reference na osebo, ki sodi, niti na čas, v katerem se sodi. Zato je možno, da imamo več zaznavnih sodb, ki imajo isti predikat in isti subjekt. Pri tem je vseeno, ali take sodbe tvori ista oseba v različnih časovnih trenutkih ali pa jih tvori več različnih oseb v istem časovnem trenutku. Vse te sodbe se lahko nanašajo na isto dejstvo. Če pa se lahko nanašajo na isto dejstvo, potem bo lahko doseženo soglasje, dogovor o tem, če so res o tem (istem) dejstvu (imele bodo isti predikat).

Uporabimo enak postopek še na primeru sodb sosledja in vzročnih sodb. Za vzročne sodbe velja isto, kot smo prej ugotovili za zaznavne sodbe – če se nanašajo na isto dejstvo, potem nujno mora obstajati soglasje med njimi ravno o tem, da se nanašajo na isto dejstvo. Toda ob tem je potrebno ugotoviti še to, da v primeru vzročnih dejstev velja še nekaj, čemur bi lahko rekli neka povsem druga (vrsta) nujnost(i). Vzročna sodba izraža nujno zvezo. (V našem primeru: "Če je kovina segrevana, potem je nujno – se zahteva –, da se razteza."). Razlika v nujnosti, ki jo imamo sedaj, je v tem, da se sedaj ne zahteva zgolj nujnost v doseganju soglasja med tistimi sodbami, ki se nanašajo na isto dejstvo, ampak je nujnost v vsebini vsake od takih sodb. Tega pa ni niti v zaznavnih sodbah, niti v sodbah pravilnega (zakonitega?) sosledja, niti v avtobiografskih vpoglednih sodbah.

Zato je potrebno dosledno razlikovati med nujno sodbo in sodbo o nujnosti. Vsaka vzročna sodba je sodba o nujnosti (pri tem je potrebno razlikovati še med logično nujnostjo in nomično nujnostjo, s katero se v kontekstu vzročnosti običajno srečujemo) – to se da interpretirati tako, da pojav dogodka določene vrste (v kateremkoli časovnem trenutku) zahteva (nujnost) takojšnje pojavljanje nekega dogodka druge vrste na istem ali stičnem mestu v prostoru. Toda za Kanta – za kar je hvaležen Humu – vzročna sodba ni nujna sodba, kar pomeni, da to ni sodba, ki bi bila samorazvidna, niti ne more biti deduktivno izpeljana (sklepalno razmerje) iz premis, ki bi bile samorazvidne. Edino, kar je evidentno (za kar imamo dostopno evidenco) v okviru vzročnih sodb, sta opažena pravilnost (regularnost) in induktivno posploševanje. Če se tega ne zavedamo, potem lahko zelo hitro zapademo v filozofske zmote z zelo čudnimi rezultati.

Nujnost in empirična (izkustvena) objektivnost

Pri Kantu se srečamo z enačenjem dveh pojmov (logična ekvivalenca) – objektivna veljavnost in nujna skladnost sta zamenljiva *salva veritate*:

> "Objektivna veljavnost izkustvene sodbe tako ne pomeni nič drugega kot njeno nujno splošno veljavnost. In narobe, če imamo razlog, da kako sodbo

> štejemo za nujno splošno veljavno ..., jo moramo šteti tudi za objektivno, to je, da ne izraža samo razmerja zaznave do nekega subjekta, temveč da izraža tudi neko kakovost predmeta. Ni namreč nobenega razloga, zakaj bi se morale sodbe drugih nujno skladati z mojo, če ne bi obstajala enotnost predmeta, ki se nanj vse nanašajo, se z njim skladajo in se zato morajo tudi vse med seboj skladati." (Kant, 1999: 90)

Od tod pa je samo še korak do teze, da izkustvene sodbe ne dobivajo svoje veljavnosti iz neposrednega spoznanja predmeta, ampak samo od "empiričnega pogoja za splošno veljavnost empiričnih sodb, a ta, kakor rečeno, nikoli ne temelji na empiričnih in sploh ne čutnih pogojih, temveč na čistem razumskem pojmu. Predmet sam po sebi zmeraj ostaja neznan, a če se splet predstav, ki so dane naši čutnosti o njem, z razumskim pojmom določi kot splošno veljaven, potem je predmet s tem razmerjem določen in sodba je objektivna." (Kant, 1999: 90-91)

Kantov problem v navedenem odlomku je v tem, da so čutni vtisi dejansko (na nek način) odvisni od stvari na sebi, vendar pa nikoli ne morem imeti neposrednega spoznanja o katerikoli od njih (če jih je mnogo in ne le ena). Moje neposredno spoznanje se nanaša le na splet predstav, čutnih vtisov in ne na stvari na sebi. Kako je potem možno, da v sodbah trdim nekaj o določenih zunanjih (od spoznavajočega neodvisnih) predmetih, o njihovih lastnostih? Pod kakimi pogoji lahko trdim, da zaznavam predmet in da sodim (tvorim sodbo) o njegovih lastnostih?

Kantov odgovor lahko rekonstruiramo na naslednji način. Takrat, ko običajno rečemo, da zaznavam določen fizikalni predmet, imam določeno skupino (množico) čutnih podatkov, spominskih in drugih predstav, ki so med seboj povezane na poseben način; v takih primerih lahko tvorim dve vrsti sodb:

(i) "To izgleda okroglo zame" (in podobne) – v tem primeru dopuščam, da lahko nekdo drug, ki opazuje (zaznava) ta isti predmet, tvori sodbo, ki bo povsem različna od moje. In kar je kruto – lahko je njegova sodba pravilna (resnična, korektna), dočim je moja nepravilna.

(ii) "To je okroglo", ("To je toplo" ...) – v tem primeru sprejemam, da če nekdo drug zaznava isti predmet v istem časovnem trenutku kot jaz in je njegova sodba različna (nasprotna) od moje, potem se njegova sodba dejansko ne nanaša na isto lastnost predmeta, ki ga oba obravnavava, ali pa je ena od sodb zmotna. Pri tem se ne zahteva, da bi morale biti zaznavne sodbe, ki jih tvori nekdo drug, natančno enake mojim.[6] Tisto, kar se zahteva, je koncept (pojem) empiričnega predmeta kot nečesa, kar zahteva (v pomenu nujnosti, ki ni logična) takšno podobnost med zaznavami tistih, ki v istem trenutku časa zaznavajo isti predmet, da se bodo skladale tudi njihove zaznavne sodbe.

Vprašanje: ali Kantova pozicija drži vodo?

(a) Menimo, da je njegova opredelitev fizikalnega predmeta krožna, ker vsebuje določeno število oseb, ki zaznavajo določen (isti) fizikalni predmet istočasno. Mo-

[6] V tem primeru bi se morale skladati avtobiografske vpogledne sodbe pri obeh.

žen izhod bi bila eliminacija sklicevanja na fizikalni predmet v drugem delu opredelitve – vendar Kant sam tega nikoli ne stori.

(b) Če odstranimo sklicevanje na fizikalni predmet, potem smo odstranili grožnjo krožnosti v definiciji, vendar pa se pojavijo pomisleki: kako lahko nekdo med nami pride do prepričanj o sodbah, ki bi jih nekdo drug tvoril pod določenimi hipotetičnimi pogoji? Če se na to da odgovoriti, potem pride drugo vprašanje: ali ima kdorkoli dober razlog, da zagovarja takšna prepričanja o sodbah, ki jih bi nekdo drug tvoril pod domnevnimi pogoji? Ali morda ne (kot dejstvo) začnemo s prepričanjem, da nas čutna zaznava ozavešča o neodvisnih zunanjih predmetih (in to na nefenomenalistični način) in da so ravno ta prepričanja tisto, kar je skupno vsem zaznavajočim? Ali torej dejansko ne izpeljujemo naših prepričanj o sodbah, ki bi jih (naj) drugi tvorili pod predpostavljenimi pogoji, ravno iz tega prepričanja (da nas čutna zaznava ozavesti o neodvisnih zunanjih predmetih)?

Vpeljava kategorij

Sedaj moramo stopiti še korak naprej v Kantovem argumentu. Prepričan je namreč, da prehod od zaznavnih na izkustvene sodbe vključuje uporabo kategorij:

> "Empirične sodbe, kolikor so objektivno veljavne, so izkustvene; tiste pa, ki veljajo samo subjektivno, imenujem zaznavne sodbe. Tem niso potrebni nobeni čisti razumski pojmi, temveč samo logično povezovanje zaznav v mislečem subjektu, medtem ko prve razen predstav čutnega zrenja zmeraj zahtevajo še posebne pojme, ki jih je prvinsko spočel razum sam, in prav ti napravijo, da postane izkustvena sodba objektivno veljavna." (Kant, 1999: 89-90)

Podobne trditve najdemo še v §§ 19 in 20. Šele v §§ 27 do 30 pa Kant eksplicitno pove, da bo (raz)rešil Humov problem o našem védenju o vzročnosti. Najprej ugotavlja, da je Humova teza pravilna[7] in da bi jo morali razširiti še na pojem substance in vzajemnosti, ko pravi, da "o takšni povezavi stvari na sebi, po kateri obstoje kot substance, učinkujejo kot vzroki, ali so v skupnosti z drugimi (kot deli realne celote), nimam torej niti najmanjšega pojma, še manj pa si morem misliti takšne lastnosti na pojavih kot pojavih, ker ti pojmi ne vsebujejo ničesar, kar leži v pojavih, temveč vsebujejo nekaj, kar si more razum misliti". (Kant, 1999: 104-105)

Kant trdi, da iz pojma substance, vzroka in vzajemnosti ne moremo narediti ničesar, če jih poskušamo uporabljati na stvareh, ne da bi hkrati upoštevali njihove dejanske ali možne relacije – razmerja – do zaznavajočih. In ravno na tej točki naj bi padel Hume (po Kantu), ker naj bi trdil, da če se pojem vzroka nanaša na kaj, potem se mora nanašati na stvari (uporabljati na stvareh) neodvisno od tega, ali so

[7] "Ta je upravičeno zatrjeval, da nikakor ne moremo uvideti z razumom, da je vzročnost mogoča, to je, da je obstoj neke stvari v takšnem razmerju z obstojem neke druge stvari, da jo prva nujno predpostavlja. Pristavljam še, da prav tako ne moremo uvideti pojma subsistence, to je nujnosti tega, da je osnova za obstoj stvari subjekt, ki sam ne more biti predikat nobeni drugi stvari ..." (Kant, 1999: 104)

le-te možni predmeti (ali pa ne) našega zaznavanja. Zato, tako Kant, je Hume upravičen v zanikanju veljavnosti vzročnosti v tem širokem kontekstu, vendar pa je Hume spregledal možnost, da bi veljavnost vzročnosti omejil na predmete dejanske (aktualne) in možne človekove (čutne) zaznave – ali pa na drugi strani, da bi ljudje bili v situaciji, da bi lahko (morda) dokazali, da se mora nanašati na takšne predmete.

V § 28 pa se da razbrati še to, da se pojmi, kot so substanca, vzrok in vzajemnost ne le ne uporabljajo na stvareh na sebi (za stvari na sebi), ampak da se ne uporabljajo niti na čistih pojavih oziroma se na čiste pojave – na pojave kot take – ne nanašajo. Uporabljajo se za empirične predmete (za kamne, hiše, mize ..., kot jih uporabljamo v vsakdanjem govoru; za atome, molekule ..., kot jih uporabljajo naravoslovci). Iz tega pa izhaja, da ti pojmi ne morejo imeti izvora v empiriji, tako kot to velja za pojme (koncepte) čutnih kvalitet (zelenost, toplost, okroglost ...). Tisto, kar lahko neposredno zaznamo (spoznamo) in v kar imamo vpogled, so le naše lastne čutne predstave ali čutni podatki (ali pa skupine le-teh). Toda ničesar od tega ni (ne more biti) instanca pojma substanca, vzroka ... Torej jih ne moremo s pomočjo abstrakcije izpeljati (izluščiti) iz teh instanc, ki jih neposredno zaznavamo/spoznavamo ali imamo neposredni vpogled v njih. Kant pravi:

> "Prav tako sem daleč od tega, da bi mislil, da so ti pojmi (vzročnost, substanca, vzajemnost) izvedeni iz izkustva in da je nujnost, ki se v njih kaže, samo namišljena in samo videz, s katerim nas slepi dolga navada. (...) Ti pojmi in iz njih izvedena načela obstajajo *a priori* pred vsakim izkustvom in nedvoumno objektivno veljajo, seveda pa le glede na izkustvo." (Kant, 1999: 104)

Empirični predmeti in kategorije

Tako moramo znova zastaviti dvoje vprašanj:

(1) Kaj so za Kanta ti vsakdanji, običajni predmeti, kot so drevesa, kamni, stoli, mize ...? – Kaj je njihova narava, na katero se aplicirajo (nanašajo) kategorije?[8]

(2) Če se kategorije nanašajo na (uporabljajo za) naravo empiričnih predmetov, kaj je njihov (kategorij) pomen?

Odgovora:

(1) Začnimo z zaznavno sodbo. Vidim določen predmet in tvorim zaznavno sodbo: "To je žoga in je okrogla." Kako bi to opisal Kant? Najprej bi ugotovil, da imam določene čutne podatke in predstave z določenimi značilnimi lastnostmi in medsebojnimi odnosi. Nato bi dejal, da sem na tej osnovi sodil, da naj bi jaz (ali pa kdorkoli drug) imel čutne podatke določenih značilnih kvalitet, ki si sledijo v določenem značilnem redu (zaporedju), če sem zadostil določenim pogojem. Na ta

[8] Kategorije se nanašajo zgolj na to naravo empiričnih predmetov.

način se stavki, ki vsebujejo fizikalne predmete (njihova imena), nadomestijo s stavki, kjer teh imen ni (več). Kantov zapis bi bil tako stavek, ki vsebuje le še opise čutnih podatkov, ki bi jih nekdo imel, če bi izpolnil neke pogoje (zadostil nekim pogojem). Če se naj izključi krožnost, potem bi morali biti ti pogoji sami opredeljeni zgolj v izrazih dejanskih (aktualnih) ter možnih čutnih podatkov in predstav, tisto pa, kar zatrjujejo, je, da bi ti (hipotetični) čutni podatki imeli take in take čutne kvalitete in da bi si sledili v takem in takem redu (zaporedju).

(2) Vzemimo vzročno sodbo: "Segrevanje kovine povzroči njeno raztezanje." Kako bi to opisal Kant? Najprej bi ugotovil, da je določeni skupini čutnih podatkov in povezanih predstav v mojem izkustvu stalno (konstantno) sledila skupina (čutnih podatkov in predstav), ki ima veliko podobnost s prvo v določenih (glavnih) potezah, vendar hkrati tudi specifične razlike. Na tej osnovi sodim, da bi katerikoli človeški opazovalec, ki bi imel skupino (skupek) čutnih podatkov in predstav prve vrste, nujno imel tudi skupino (skupek) čutnih podatkov in predstav druge vrste, izpolnjeval določene pogoje (zadostil določenim pogojem). Če se naj izogne krožnosti, potem bi tudi ti sami pogoji morali biti opredeljeni zgolj v izrazih dejanskih (aktualnih) ter možnih čutnih podatkov in predstav. Tako so vzročne sodbe sodbe o hipotetičnih sekvencah določenih hipotetičnih skupin (skupkov) čutnih podatkov in predstav. Kar pa take sodbe zatrjujejo, je, da če bi se pojavila skupina (skupek) čutnih podatkov in predstav ene vrste[9], potem bi ji nujno sledila skupina čutnih podatkov in predstav druge vrste, če bi le-ta oseba zadostila določenim pogojem.

Ali se takšna interpretacija sklada s tistim, kar Kant piše v *Prolegomenah*?

(1) Če sta pojma substanca in vzrok (vzročnost) pojma o nujnem grupiranju, povezovanju v skupine čutnih podatkov in predstav ter sosledju (sekvencah) teh skupin v človekovi zavesti (duhu), potem je povsem jasno, da se ne nanašata na stvari na sebi.

(2) Res je tudi, da zaznavne sodbe in vzročne sodbe niso sodbe o nobeni od dejanskih (aktualnih) skupin ali sekvenc čutnih podatkov. Te sodbe so utemeljene na teh (aktualnih skupinah in sekvencah), vendar jih presegajo (gredo čez nje) in tvorijo pogojne stavke (trditve) o hipotetičnih skupinah in sekvencah (čutnih podatkov in predstav), ki se niso dejansko (aktualno) primerile in za katere je tudi možno, da se sploh ne bodo primerile.

(3) Vse takšne sodbe vsebujejo pojem tega, kaj bi se nujno primerilo, če bi bili izpolnjeni določeni pogoji (ti pogoji pa dejansko niso /bili/ izpolnjeni.) To vključuje pojme nujnosti, možnosti in pogojev in posledic (konsekvenc – torej posledica ne le kot vzročni termin, ampak tudi kot logični – sklepalni termin). Čuti (čutnost) ne more zagotoviti teh pojmov, saj so omejeni na aktualnost (dejanskost) in na kontingentnost (prigodnost).

(4) Naše zaznavne sodbe in naše vzročne sodbe so določene (vsaj deloma) z dejan-

[9] V nekem – kateremkoli – časovnem trenutku in v neki – katerikoli – osebi.

skim urejanjem naših čutnih podatkov in predstav v skupine in z njihovimi sekvencami. Vendar običajno teh skupin in njihovih sekvenc ne pregledujemo samih, ker potem nimamo več zaznavnih in vzročnih sodb, ampak sodbe, ki smo jih prej označili kot sodbe na osnovi avtobiografskega vpogleda in pravilnosti sosledja[10]. Tako bi lahko rekli, da so zaznavne in vzročne sodbe, ki jih mi dejansko tvorimo, povezane z avtobiografskim vpoglednimi sodbami in sodbami o pravilnem sosledju, ki bi jih lahko (pa jih dejansko ne ali pa zelo redko) tvorili. To je dejstvo, ki ga Kant izrazi, vsaj zame, na zelo neprimeren, neustrezen način, ko pravi, da začnemo z zaznavnimi sodbami in jih nato transformiramo (preoblikujemo) v izkustvene sodbe tako, da jih uredimo s kategorijami (spravimo pod kategorije).

Kakšen odnos ima ta (Kantova) teorija do Humovega problema – problema vzročnosti?

Hume v bistvu predstavi tri vprašanja (probleme):

(1) Kaj mislimo s tem, ko pravimo, da bo kateremukoli dogodku ene vrste sledil dogodek neke druge vrste? (*pojem vzročne nujnosti*)

(2) Kakšno upravičenje imamo za to, da trdimo, da bo dogodku ene vrste nujno sledil dogodek druge vrste? (*evidenca za posamezni vzročni zakon*)

(3) Kakšno osnovo imamo za prepričanje, da je vsak dogodek nujna sekvenca določenega predhodnega dogodka? (*evidenca za zakon univerzalne/obče vzročnosti*)

(ad 1) Glede analize vzročnosti je Kant v odnosu do Huma ugotovil precej pomembnih razlik in povezav, ki jih je Hume spregledal. Predvsem je potrebno poudariti Kantovo razlikovanje med čutnimi podatki in percepti (zaznavami), kjer slednje vsebuje več kot vsebuje le prvo. Kant je razlikoval tudi med empiričnimi predmeti in stvarmi na sebi. Predvsem je v tem kontekstu pomemben njegov poskus analize pojma empirični predmet. Pokazal je, da se pojem vzroka ne da proučiti brez analize pojma empiričnega objekta, ker je v tem že vključen pojem nujnih sekvenc in sosledij.

(ad 2) Glede evidence za posamezne vzročne zakone se Kant povsem strinja s Humom, da je ta evidenca empirična in induktivna, nikjer (ne zgolj v *Prolegomenah*) pa ni zaslediti poskusa rešitve problema indukcije pri Kantu.

(ad 3) Glede evidence za občo vzročnost lahko ugotovimo, da je Kant sprejemal Humovo tezo, da ni samoevidentna. Hkrati pravi, da se tega principa ne da dokazati in da je to čisto inteligibilen princip[11], če je uporabljen za stvari na sebi. Kant zato ponudi dopolnilo, ko pravi, da se ta princip da dokazati s transcendentalnim argumentom, če ga le (vnaprej) omejimo zgolj na predmete aktualnih ali možnih človekovih čutnih zaznav. Več o tem v *KČU* – analogije izkustva – pove druga analogija transcendentalnega idealizma, ki ne zadeva obstoja stvari, kar je bilo eno

[10] Sodbe, ki so subjektivne in imajo natančno opredeljeno, kdo, kdaj in kje sodi.
[11] Inteligibilne so tudi stvari na sebi.

osnovnih vprašanj vseh dotedanjih idealizmov, ampak zgolj in samo čutne predstave stvari kot pojavov. "Vse, kar se nam daje kot predmet, nam mora biti dano v zrenju. Celotno naše zrenje pa se vrši samo s čuti. (...) Čuti pa nam ... nikoli in prav v nobeni točki ne dajo spoznati stvari samih na sebi, temveč samo njihove pojave." (Kant, 1999: 98) V nadaljevanju tega odlomka predstavi Kant srž svoje pozicije v devetih korakih (Kant, 1999: 98):

(1) Stvari so dane kot predmeti naših čutov in bivajo zunaj nas.

(2) O tem, kaj so te stvari same na sebi, ne vemo nič.

(3) Poznamo samo njihove pojave.

(4) Pojavi so predstave, ki jih stvari na sebi ustvarjajo v nas tako, da učinkujejo na naše čute.

(5) Pojave poznamo le po predstavah.

(6) Stvari, ki ustvarjajo v nas predstave, poimenujemo telesa.

(7) Telo označuje samo pojav tistega nam neznanega objekta, ki je predmet naših čutov.

(8) Predmeti naših čutov so realni predmeti.

(9) Torej: to ni (tradicionalni) idealizem, ampak je njegovo nasprotje.

K temu lahko dodamo še deseti korak, ki ga opravi Kant malo kasneje, ko pravi, da "transcendentalni idealizem ... ne zadeva obstoja stvari (dvom o tem pa je glavna vsebina idealizma v tradicionalnem smislu)" (Kant, 1999: 103):

(10) Nasprotje tradicionalnega idealizma (Descartesov empirični na eni in Berkeleyev fantastični na drugi strani) je transcendentalni idealizem.

Očitno je, da je Kant spremenil izvorno vprašanje "Kako so sintetične apriorne sodbe možne?", ker bi bil njegov odgovor lahko le: take sodbe, v tradicionalnem pomenu *a priori*, niso možne. Apriorne so lahko le analitične sodbe. Zato je vpeljal tako imenovani transcendentalni apriorij. Bistveno novost Kantove pozicije lahko ponazorimo z analizo sodbe "Vsak dogodek ima vzrok".

(1) Klasična, tradicionalna racionalistična pozicija (Wolff) bi trdila, da je taka sodba spoznana na osnovi spoznanja dejstev, ki so intrinzično nujna in so lahko videna kot taka na podlagi refleksije terminov, ki so v njej vsebovani.[12]

(2) Tradicionalno empiristična pozicija (Bacon, najbolj jasno opredelitev dobi kasneje pri J. St. Millu) izhaja iz tega, da so take sodbe dokazane induktivno in da imajo status verjetnosti. Kant tega ne bi mogel sprejeti, ker je zanj jasno, da indukcija ne more šteti za dejstva, da mi tvorimo take sodbe s popolno gotovostjo o vsakem članu neomejenega razreda možnih subjektov. Zdi se, da so nekatere od teh sodb predpostavljene v vseh induktivnih argumentih.

[12] To je zavrgel že Hume.

(3) Skeptična pozicija (Hume) bi trdila, da take sodbe nimajo nikakršne racionalne podlage, ampak so zgolj iracionalna pričakovanja na osnovi konstantne izkušnje pravilnosti, regularnosti. Humova drža je rezultat njegove zavrnitve prve in druge pozicije in hkrati dejstva, da ni mogel najti nove, drugačne alternative. Zanimivo je, da je Kant ugotovil, da to ne velja le za vzročnost, ampak tudi za mnoge sodbe, ki so potrebne v geometriji in aritmetiki.

Kant se ni zadovoljil z Humovim "izhodom". Zato je moral poiskati četrto alternativo. *Izhodiščna premisa* izhaja iz naslednjih spoznanj (dejstev):

Vsak od nas (ljudi), če smo budni in zdravi, očividno zaznava svet, ki vsebuje mnogo neodvisnih razsežnih in gibajočih se stvari, ki so različnih vrst in ki zavzemajo mesta v posameznih časovnih sistemih in ki tudi delujejo druga na drugo (interakcija). Te stvari so zaznane kot obstoječe skozi določene obdobje – imajo svojo zgodovino, ki se izraža skozi različna sukcesivna stanja. Pri tem pa imajo stvari skozi različna obdobja (lahko) sočasno mnogo različnih lastnosti. Vendar pa je človek sposoben zaznavati te stvari skozi njihovo zgodovino kljub temu, da se pojavljajo v različnih oblikah, stanjih in da spreminjajo lastnosti, ki jih v določenem obdobju posedujejo. Hkrati pa človek zaznava sebe kot stalnega posedovalca celotne množice različnih izkušenj, ki so simultane ali pa sukcesivne. Njegove lastne izkušnje in dogodki, ki se primerijo v vseh drugih stvareh, so umeščene v en časovni sistem.

Druga premisa je, da so edini empirični podatki, na katerih temelji vse to, občutki različnih vrst, ki so pasivno sprejeti in prihajajo (ter odhajajo) na zelo kaotičen način. Kako lahko potem iz te množice kaotičnih podatkov pridemo do prej opisanih zaznav? Procesiranje teh podatkov mora temeljiti na določenih notranjih principih, ki jih moramo posedovati vsi ljudje. Propozicije, kot je zakon vzročnosti, so eksplicitne formulacije notranjih principov, na podlagi katerih ljudje nezavedno delujemo na "surove" podatke tako, da jih "preoblikujemo" v običajno čutno zaznavo in samozavedanje.

Taka spoznanja pa imajo določene posledice.

∴ Principi, kot je zakon vzročnosti, ne smejo biti uporabljivi na splošno, ampak le pod določenimi pogoji. Pri Kantu je vzročnost lahko uporabna samo na dogodke, ki so lahko predmet človekove čutne, empirične zaznave.

∴ Jasno je, da sta tradicionalni, tako racionalistična kot empiristična, poziciji v nasprotju s temi omejitvami. Tudi Humov skepticizem je spodkopan, ker njegova izkušnja pravilnosti/regularnosti sploh ne bi bila možna, če ne bi obstajali ti notranji (vrojeni) principi. V bistvu ne bi bila možna nikakršna koherentna zaznavna izkušnja, v kateri bi lahko določene obstojne stvari razlikovali in jih ponovno identificirali, če ne bi bil ta princip resničen.

Dodatek: nekaj zanimivosti o Kantovem razlikovanju med zaznavnimi in izkustvenimi

sodbami

> "*Vse* (poudaril B. B.) naše sodbe so *najprej* (poudaril B. B.) samo zaznavne, veljajo samo za nas, za naš subjekt. Šele pozneje jim damo nov odnos, namreč do nekega objekta, hoteč, da veljajo v vsakem času za nas in za vsakogar." (Kant, 1999: 80)

Razlaga:

Najprej se srečamo z dikcijo "najprej" [*zuerst*]. Ali to pomeni, da nam Kant poskuša povedati, kako izkušnje nastajajo – daje njihovo generično strukturo v razvoju človekovega izkustva. Če da, potem se pojavi neskladje med tem in tistim, kar pravi malo kasneje:

> "Da bi vse dosedanje na kratko povezali, je najprej treba spomniti bralce, da tukaj ne obravnavamo nastanka izkustva, temveč to, kakšni elementi ga sestavljajo. Prvo vprašanje spada k empirični psihologiji, a se tudi tam brez tega drugega, ki spada h kritiki spoznanja in posebej razuma, ne bi nikoli moglo primerno razviti." (Kant, 1999: 96)

Zdi se, da je v *KČU* in *Prolegomenah* ta druga razlaga – da se ne ukvarjamo z izvorom izkustva, ampak z določenimi elementi le-tega – bliže tistemu, kar Kant dejansko počne, saj poskuša najti tiste elemente, ki so od izkustva neločljivi, čeprav jih lahko v izkustvu razločimo. Neločljivost je vezana na časovni red. Res pa je, da tisti "najprej" nerodno implicira razlikovanje, ki naj bi bilo utemljeno v nastanku (razvoju, zgodovini) človekovih izkušenj.

Drugi problem:

Kant pravi "vse sodbe so 'najprej' ..."

Ta "vse" ponuja naslednje možne razlage:

- nobena sodba ne more biti neodvisna od neke vrste "osnovne" zaznavne sodbe,
- vse zaznavne sodbe bodo v nadaljevanju spremenjene v izkustvene sodbe.

Če velja prvi del, potem dobimo takoj nov problem – imamo čiste estetske sodbe, ki so neodvisne od zaznavnih sodb. V čisti estetski sodbi je vključen element čutenja, namreč čutenja harmonije med dvema kognitivnima zmožnostima (imaginacijo – domišljijo in razumom), vendar je to čutenje (senzacija je nekaj drugega kot čutenje), ki je vključeno v zaznavne sodbe (zaznave, kot so "toplo", "sladko", "grenko" ...)

Če velja drugi del, potem znova pridemo do protislovja s tistim, kar Kant trdi malo kasneje (da so namreč zaznavne sodbe dveh vrst: tiste, ki lahko postanejo izkustvene in tiste, ki to ne morejo postati).

Če so vse naše sodbe najprej zaznavne in če nekatere od njih ne morejo postati izkustvene (na njih uporaba kategorij oziroma pojmov ni mogoča), potem je to v

nasprotju s tistim, kar najdemo v *KČU* (B 161), ko pravi: "... vsa sinteza ..., celo tista, ki upošteva zaznavo kot možnost, je podvržena kategorijam."

V § 19 (Kant, 1999: 91, drugi odstavek) Kant na primerih zaznavnih sodb opravi delitev le-teh na dve vrsti (glej o tem v predhodnem tekstu), na tiste, ki ne morejo postati izkustvene sodbe (sladkor je sladek, soba je topla ...), ker se sklicujejo le na občutke (te sodbe smo prej opredelili kot avtobiografske vpogledne sodbe – temeljijo le na občutkih) in so kot take nujno subjektivne in jih ne moremo pripisati objektom. Te sodbe so na nek način zavestne, vendar pa je ta "zavestnost" nekaj drugega, kot je tisto, kar izhaja iz uma. Ali drugače – pojavi določene vrste so nam dani, čeprav o njih nimamo izkustvenih sodb (so brez vpliva kategorij), vendar pa take sodbe ne morejo biti osnova za "spoznavajočo, vedočo zavest", ker nimamo le subjektivno veljavne povezave med elementi pojavov.

Kantova delitev zaznavnih sodb na dve vrsti, ne da bi hkrati eksplicitno vpeljal razliko med občutki in zaznavami, kaže na to, da se Kant (vsaj v *Prolegomenah*) zaveda pomena zaznavnih sodb ne le kot elementa za izkustvene sodbe, ampak tudi njihove lastne vrednosti. Tako je jasno, da za Kanta dobršen del zaznav ni kognitivno izkušenih, kar pa pomeni, da imamo v takih sodbah empirično sintezo zaznav v zaznavajočem subjektu, ki pa ni podvržena kategorijam.

HUME AND KANT

What is Kant's answer in Prolegomena on the question: "How is the Science of Nature possible?"
Kant's answer to Hume's thesis that causality is not a relation between objects, but a relation that is made by our imagination on the basis of repeated experience is based on the distinction between judgements of perception and judgements of experience. For Hume, causal judgements are judgements of the first kind (judgements of perception) and repeated observed succession is necessary and sufficient for the imagination to make a judgement of causality. Kant has showed, with the help of the distinction between judgements of perception and experience, that observed repeated succession is necessary, but it is not sufficient and therefore causal judgements are, for Kant, synthetic a priori judgements.

Keywords: science of nature, nature, laws of nature, judgements of perception, judgements of experience, causality.

Literatura

Hume, D. (1975). *Treatise on human nature*. Oxford: Oxford University Press.

Hume, D. (1974). *Raziskovanje človeškega razuma*. Ljubljana: Slovenska matica.

Kant, I. (1999). *Prolegomena*. Ljubljana: DZS.

Kant, I. (1995). *Kritik der reinen Vernunft*. V Weischedel, W. (ur.), *Werkausgabe*, (knjiga iii in iv). Frankfurt am Main: Suhrkamp.



Didaktika pouka filozofije

Rudi Kotnik
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

DIDAKTIČNI PRISTOP K TEMELJNIM POJMOM FENOMENOLOGIJE S POMOČJO GESTALT TERAPIJE

Zaradi svoje kompleksnosti predstavlja poučevanje fenomenologije v uvodnih kurzih filozofije poseben izziv. Uporaba fenomenološke metode na področjih, kot je psihoterapija, je lahko izziv za analizo njenih teoretskih temeljev, hkrati pa omogoča material za izkustveno delo pri pouku filozofije. Prispevek zato obravnava fenomenološke temelje Gestalt terapije v odnosu do temeljnih pojmov Husserlove fenomenologije. Kot didaktično sredstvo za ilustracijo Husserlovega pristopa pri tem uporabljamo shemo, predlagamo pa tudi vajo iz Gestalt terapije kot podlago za izkustveno poučevanje te teme.

Ključne besede: Gestalt terapija, didaktika, fenomenologija.

1. Uvod

Čeprav v sodobni filozofiji ne moremo mimo fenomenologije, jo v srednješolskih učbenikih in drugih uvodih v filozofijo redko najdemo. Avtorji se ji izognejo ali pa se ji zavestno odrečejo. Zato je njena predstavitev oziroma njeno vključevanje v uvodne kurze filozofije poseben izziv. Ali je dijaška populacija ali pa študentska populacija v uvodnih kurzih filozofije sposobna razumeti temeljne značilnosti fenomenološke metode? Če to je mogoče, ali so nam na voljo ustrezni učbeniki ali drugi didaktični materiali? Kako bi se bilo mogoče te tematike lotiti z didaktičnega in metodičnega vidika?

Slednje vprašanje nas vodi do področij, kjer se fenomenološka metoda praktično uporablja. Zato bomo poskušali ugotoviti, kako nam aplikacija fenomenologije na področju Gestalt psihoterapije lahko služi kot didaktični pripomoček za lažje razumevanje fenomenologije pri pouku filozofije. Obetamo si lahko, da bi ilustracije uporabe fenomenologije lahko olajšale njeno razumevanje, hkrati pa nam Gestalt terapija s svojimi vajami in eksperimenti ponuja možnosti za izkustveni pri-

stop k fenomenologiji. V ta namen si bomo ogledali, kako predstavijo fenomenologijo in njeno aplikacijo teoretiki Gestalt terapije in opozorili na probleme, ki se pri tem pojavijo. Celotna predstavitev bo podlaga za model, ki bi lahko imel didaktično uporabnost v uvodnih kurzih filozofije. Predstavili bomo tudi primer konkretnega izkustvenega dela kot podlago za razumevanje temeljnih izhodišč fenomenologije.

2. Funkcija fenomenologije v Gestalt terapiji

V teoriji Gestalt terapije se ponavadi omenja fenomenologijo kot enega od njenih treh temeljev (poleg teorije polja Kurta Lewina in dialoga Martina Bubra). V splošnih prikazih kot uvodih v Gestalt terapijo avtorji (Clarkson, 1989; Clarkson in Mackewn, 1993; Sills, Fish in Lapworth, 1995; Mackewn, 1997) navajajo tri pravila fenomenološke metode: *epochē*, deskripcija, horizontalizacija, ki jih ponavadi pripisujejo Husserlu. Oglejmo si, kako se tega loti eden od sodobnih avtorjev Gary Yontef.

Yontef se navzočnosti fenomenologije v Gestalt terapiji loti na reflektiran način in vendar vztraja pri sistematiki fenomenološke metode. Pomembne skupne značilnosti ga vodijo k ločevanju dejanja od vsebine pri Brentanu, kjer najde "izvor fenomenološke konstrukcije realnosti z zaznavajočim in zaznanim. To je filozofska podlaga načela Gestalt terapije, da je zavedanje vedno zavedanje nečesa." (Yontef, 1993: 317) Ko pravi, da je "Gestalt terapija fenomenološka", s tem tudi on poudarja, da "je njen edini cilj zavedanje in njena metodologija je metodologija zavedanja" (Yontef, 1993: 203). Pa tudi več, "Gestalt terapija uporablja usmerjeno zavedanje in eksperimentiranje za dosego vpogleda", ki ga opredeli kot "jasno razumevanje strukture preučevane situacije" (Yontef, 1993: 129). Ker Yontef opredeli Gestalt terapijo za klinično fenomenologijo, si poglejmo, kako razume tako terapijo:

> "Fenomenologija je težnja po razumevanju, ki bolj kot na interpretaciji opazovalca temelji na tem, kar je očitno ali kar se razodene v situaciji. Fenomenolog govori o tem kot o 'danem'. Fenomenologija deluje z izkustvenim vstopanjem v situacijo na način, ki omogoči, da se očitno/dano razkrije preko čutnega zavedanja. To terja disciplino, posebej v senzaciji vsega, kar je navzoče, kar JE, brez vnaprejšnjega izključevanja podatkov.
> Fenomenološka naravnanost pomeni priznavanje in postavljanje vseh vnaprejšnjih sodb o tem, kaj naj bi bilo relevantno, v oklepaj. Fenomenološka deskripcija integrira tako opaženo vedenje in tudi opise osebnega doživljanja. Fenomenološko raziskovanje teži k vedno jasnejšemu in podrobnejšemu opisu tega, kar JE, in k zmanjševanju poudarka tega, kar bi bilo, bi lahko bilo ali bi bilo mogoče. (...)
> Začetniki v terapiji pogosto ne morejo povedati tega, kar mislijo, in misliti tega, kar rečejo, ker se ne zavedajo. (...) Zgubijo občutek za to: to je tisto, kar *jaz* mislim, občutim, delam. Želijo ozdravitev ali pa sprašujejo zakaj, se pravi, da želijo razlago, preden *oni* opazujejo, opišejo in spoznajo, *kaj* delajo in *kako*. Se pravi, da poskušajo razložiti, upravičiti nekaj, pri čemer

> jim točen obstoj ni jasen. Spregledajo pa tisto očitno. (...)
> GT temelji na tem, da se pacienti učijo uporabljati svoja čutila za samoraziskovanje, učijo in najdejo svoje rešitve za probleme. Pacienta učimo procesa, v katerem se zaveda, kaj dela in kako dela, namesto da bi se pogovarjali o vsebini tega, kako bi moral ali pa zakaj je tak, kakršen je. (...)
> GT je naravnana na proces, to pomeni, da je poudarek na zavedanju ... Vaje niso namenjene le temu, da se pacient nečesa *zaveda*, ampak, da se tudi *zaveda*, kako *ozavešča*, pa tudi, da se *zaveda*, kako se izogiba *zavedanju*. " (Yontef, 1993: 186-187)

Sklicujoč se na Ihdeja in Spinellija navede pet značilnosti fenomenološke metode:

(1) Postavljanje običajnih načinov mišljenja v *oklepaj*.

(2) Iskanje strukturnih lastnosti polja (vpogled).

(3) Sistematična uporaba eksperimentiranja (variacijska metoda).

(4) Refleksivno zavedanje preprostega zavedanja.

(5) Posvečanje pozornosti intencionalni korelaciji doživljajočega, ki doživlja doživljeno. (Yontef, 1993: 320)

3. Splošna predstavitev fenomenologije

Oglejmo si najprej predstavitev, ki jo ponuja Ihde (1977). Za ogled le-te obstajata dva druga razloga: prvi je v jasnosti in preprostosti predstavitve, ki je primerna za delo v uvodnih kurzih filozofije, drugi je v tem, da se gestaltisti v predstavitvah fenomenologije pogosto sklicujejo nanj (Clarkson, Mackewn, Yontef).

Ihde predstavi "poenostavljeno adaptacijo Husserlovega jezika in metodologije" (Ihde, 1977: 32). Začenja z dvema hermenevtičnima praviloma. Kot prvo stopnjo fenomenološkega pogleda navede *epochē*, "ki pomeni odrekanje običajnega pristopa, puščanje običajnih privzetkov o stvareh ob strani" in fenomenološko redukcijo, *tj*. redukcija predmeta obravnave na fenomene kot tisto edino, kar je dano v izkustvu in gotovo. Poudarek je torej na raziskovanju danega izključno v izkustvu, toda vključeno mora biti celotno izkustvo, in prvi korak je začenjanje ugotavljanja kompleksnosti in neskončnosti tega polja. (Ihde, 1977: 32-33) Osredotočenost na fenomene je torej prvo pravilo. Drugo pravilo "Ne razlagaj, ampak opisuj!" je videti preprosto, a se v svoji radikalni obliki pokaže kot zelo kompleksno. Predvsem zaradi težavnosti razlikovanja med dejansko opisljivim izkustvom, *kot* se kaže samo kot neposrednost, in neizkustvenimi elementi kot domnevami ali predpostavkami v razlagah. Razlaga je namreč kakršnakoli teorija, ideja, pojem ali konstrukcija, ki teži v ozadje fenomenov. (Ihde, 1977: 34-36) Tretje pravilo se nanaša na horizontalizacijo in enakost neposrednih fenomenov, kar v negativnem smislu pomeni, da ne privzemamo nobene prvotne hierarhije posameznih "realnosti" in se torej "vzdržimo prepričanj". To ne pomeni, da jih opustimo, ampak da "sodba sledi opazovanju in da se presojanja, kaj je bolj 'realno' ali pa 'najbolj realno', vzdržimo, dokler nimamo razvidnosti ali vsaj zadostne razvidnosti" (Ihde, 1977: 36). Če bi ostali pri teh treh pravilih, bi "ostali zgubljeni med stvar-

mi" (Ihde, 1977: 38). Zato naj bi Husserl uvedel četrto hermenevtično pravilo: "*Poišči strukturne ali konstantne značilnosti fenomenov*!" Pomeni, da se "fenomenolog ne zadovolji s posamičnostmi, ampak raziskuje *bistvene značilnosti* (bistva) fenomenov" (Ihde, 1977: 38-39). Naslednji korak za Husserla naj bi bil po Ihdeju "dvig teh hermenevtičnih pravil na raven *transcendentalnosti*" (Ihde, 1977: 41), to pa omogoča intencionalnost oziroma korelacijski apriori. Za razliko od "tradicionalnih filozofij, ki razlikujejo med objektom in subjektom, Husserl transformira to distinkcijo v korelacijo med tem, kar je izkušeno, in načinom izkušanja" (Ihde, 1977: 42). Izkustvo ima torej dva korelacijska pola: *noemo* (izkušeno, doživljeno) in *noesis* (način izkušanja, doživljanja) (Ihde, 1977: 43). Ihde nam korelacijo shematično predstavi na naslednji način:

(Jaz) noesis	→	**noema**
(doživljajoči) doživljanje	–	doživljeno

(Ihde, 1977: 44)

To imenuje preprosto izkustvo (doživljanje), ki je usmerjeno v akcijo, angažirano, poglobljeno v projekt trenutka. Če pa to doživljanje reflektiram, je v tem neka distanca do predmeta, ki ga tematiziram in s tem naredim "refleksivni premik" (Ihde, 1977: 45), kar spremeni prvotno shemo:

Transcendentalni Ego (Jaz'')

↓

Ego (Jaz') noesis	→	**noema**

(Ihde, 1977: 46)

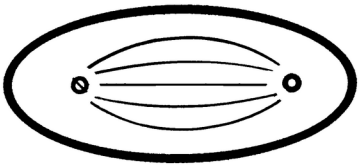
To reflektivno izkustvo pa predpostavlja obstoj transcendentalnega Ega, ki je zdaj v korelaciji z novim *noemo*:

Transcendentalni Ego (Jaz'') noesis	→	**noema**
		(Ego-noesis-noema tematika)

(Ihde, 1977: 46)

Predstavitev temeljnih značilnosti Husserlove metode je Ihdeju podlaga za kritiko s strani eksistencialne fenomenologije. Ihde ponazori eksistencialno fenomenološko razumevanje razmerja noesis/noema z elipso, ki predstavlja polje vseobsežnega izkustva. Dve točki predstavljata dva povezana fokusa kot tisto doživljeno in tisto, na kar se doživljeno nanaša; linije med njima pa predstavljajo možne oblike izkustva. Bistvena razlika je v zanikanju transcendentalnega Ega: jaz neposrednega izkustva je tudi jaz reflektivnega izkustva, ki ni predpostavka, ampak se konstituira v samem izkustvu kot rezultat refleksije na koncu fenomenološke analize. (Ihde, 1977: 50)

Če upoštevamo Ihdeja, potem eksistencialna fenomenologija ne pozna več delitve na subjekt in objekt, delitve na noesis in noema, na jaz in transcendentalni jaz, ampak govori o vseobsežnem polju izkustva, ki zajema tako opazovanega kot opazovano (Ihde, 1977: 47).



Slika 1. Skica, s katero Ihde ponazarja vseobsežno polje izkustva.

Tudi drugi interpreti odnosa med Husserlovo in eksistencialno fenomenologijo poudarijo to temeljno razliko. Najdemo pa tudi razhajanja. Tako Monika Langer (1989) navaja Sartrovo zanikanje Husserla, da bi bilo "mogoče obstoječi svet dati v oklepaj", in označi Sartrov projekt preučevanja zavesti kot "preučevanje človeške eksistence, postavljene v sam svet" (Langer, 1989: xiv). Za Merleau-Pontyja pa pravi, da je "zavrnil Husserlova abstraktna 'univerzalna bistva' in transcendentalni ego" (Langer, 1989: xiv). Toda Hammond et al. menijo, da "Merleau-Ponty ni popolnoma opustil koncepcije fenomenološkega cilja kot odkrivanja bistev s pomočjo eidetske redukcije" (Hammond et al., 1989: 267), saj naj bi bil njegov argument proti Husserlovi koncepciji 'bistev' odvisen od pravilnosti njegovih deskripcij" (Hammond et al., 1989: 268).

Za nas je pomembno dejstvo, da bi, če bi v psihoterapevtskem odnosu Gestalt terapije sprejeli terapevtovo iskanje bistva, prišli v neskladje s temeljnim načelom, da je "cilj Gestalt terapije *izključno* zavedanje" (Yontef, 1993: 203), do katerega v vzajemnem procesu sicer pride, vendar pa je klient tisti, ki ozavesti, kaj dela in kako dela.

Zamolčanje četrtega pravila v teoriji Gestalt terapije je zamolčanje tega, čemur sledi celotna Husserlova fenomenološka analiza. To pomeni, da prva tri pravila niso namenjena samim sebi, ampak ravno realizaciji četrtega. Ne gre torej le za črtanje enega pravila, ampak za rekonfiguracijo celote.

Poglejmo, kaj o tem pravi Husserl.) Začenja s fenomenološko redukcijo, se pravi z redukcijo na fenomene, ki so zanj absolutna gotovost, z namenom "izključiti transcendentne predpostavke" (Husserl, 1970: 38):

> "Samo z redukcijo, ki smo jo že imenovali *fenomenološka redukcija*, lahko dobimo absolutno danost, v kateri ni ničesar transcendentnega. ... samo ugledana refleksija danega v apercepciji in mojega ega daje *fenomen* te apercepcije, se pravi fenomen v smislu 'zazanave, dojete kot moje zaznave'." (Husserl, 1970: 34 [44])

Naslednji korak je prehod iz fenomenološke posamičnosti na njeno univerzalnost:

> "Imam posamično intuicijo rdečosti ali več takih intuicij. Dosledno se držim čiste imanence in pazljivo izpeljujem fenomenološko redukcijo. Izločim vse, kar sicer pomeni rdeče, vse, kar bi bilo lahko zaznano kot nekaj transcendentnega, recimo rdeč pivnik na moji mizi itn. In zdaj v čistem uvidu zapopadem *smisel* pojma rdečosti na splošno, rdečost in specie, univerzalni uvid kot *identičen* v tem ali onem. Ne mislim več posamičnosti kot take, ne te ali one stvari, ampak rdečost na splošno." (Husserl, 1970:

45 [57])

Husserl govori o "eidetski refleksiji znotraj fenomenološke redukcije" (Husserl, 1970: 45). S prehodom na univerzalna bistva je mogoče "raziskovanje kot apriorno" (Husserl, 1970: 46), kar bi mu omogočalo fenomenologijo kot strogo znanost, ki v svoji analizi pride do univerzalnih bistev.

4. Problem fenomenologije v teoriji Gestalt terapije

4.1 Kritika teorije Gestalt terapije

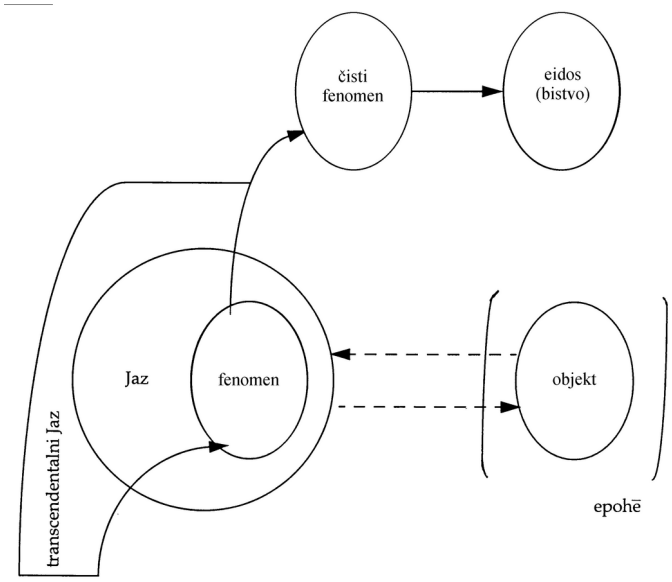
V teoriji Gestalt terapije najdemo sklicevanje na fenomenologijo kot na enega izmed treh temeljev (stebrov), previdno poudarjanje njene pomembnosti ali pa celo zamolčevanje izraza fenomenologija. Redko pa srečamo reflektirano diskusijo o problemih ali celo protislovjih, ki bi jih prinašalo sklicevanje na fenomenologijo. Eden takih redkih besedil je razprava Lolite Sapriel (1998), ki izhaja iz Gestalt terapije, zdaj pa deluje na področju teorije intersubjektivnosti, katere avtorja sta Atwood in Stolorow. Saprielova meni, da je fenomenološki pojem postavljanja v oklepaj [*bracketing*] "v protislovju z nekaterimi temeljnimi načeli teorije polja Gestalt terapije" (Sapriel, 1998: 38). Pri tem se sklicuje na Resnickov (Parlett, 1995) opis fenomenološke metode, ki mu pomeni "način učenja, kako vedno znova poslušati s postavljanjem v oklepaj, kolikor je le mogoče – namreč naša prepričanja, vrednote, teorije, interpretacije, 'vednost' itn. –, da bi se nas dotaknila *nomena*, deviško izkustvo, in bi tako lahko opisovali namesto razlagali in začenjali z enakovrednostjo vseh opažanj. Fenomenološka metoda je težnja po nevtralizaciji terapevtovih osebnih prizem in prizem drugih, ki postanejo teorije. Pogosto se posvetujem s svojim najljubšim koterapevtom – inteligentnim bitjem, ki je pravkar prispelo z Marsa, ki nima naših zemeljskih nagnjenj. (...) Čeprav je terapevtska situacija očitno soustvarjena z vzajemnim součinkovanjem obeh oseb, niti klient niti terapevt nima v sebi poti do 'realnosti'. Realnosti *niso razkrite, ampak so organizirane in ustvarjene fenomenološko*." (Parlett, 1995: 4)

Saprielova meni, da ima Resnickovo razmišljanje o dajanju "enake veljave vsem opažanjem" in "posvetovanje z Marsovcem" podlago v "Husserlovem védenju brez predpostavk", "postavljanje v oklepaj" ima za "dinozavra Gestalt terapije" (Sapriel, 1998: 39). Njena temeljna trditev se torej glasi, da Gestalt terapija ohranja Husserlovo iluzijo o čistem opazovalcu, ki je lahko brez predpostavk. Najprej se postavlja vprašanje, če se da to sploh pripisati Resnicku ali Gestalt terapiji. Posploševanje na vso Gestalt terapijo namreč ni mogoče, poleg tega pa obstoječa sklicevanja na postavljanje v oklepaj še ne pomenijo Husserlove pozicije. Glede Resnickovih trditev, ki so bile izrečene v intervjuju, pa jih je vredno prebrati pazljivo. Resnick sicer omenja metaforo "deviško izkustvo", vendar govori tudi o "postavljanju v oklepaj, kolikor je le mogoče" in o fenomenološki metodi kot "težnji po nevtralizaciji". Tudi posvetovanje z Marsovcem lahko razumemo bolj kot težnjo in ne kot teoretsko prepričanje o možnosti nevtralne pozicije, zlasti zaradi trditve, da je "terapevtska situacija soustvarjena in da so "realnosti ... organizirane in ustvarjene fenomenološko". Te izjave torej še ne nudijo dovolj trdne podlage za sklep, ki ga izpeljuje Saprielova. To pa še ne pomeni razrešitve prob-

lema, ki obstaja in ki se kaže *najprej* v psihoterapevtski praksi in edukaciji psihoterapevtov kot togo ali nereflektirano poudarjanje "postavljanja v oklepaj", *potem* pa tudi v težavah, kako teoretsko utemeljiti tako prakso. Kako bi se bilo mogoče lotiti tega problema drugače?

4.2 Primerjava Husserlovega in gestaltističnega razumevanja fenomenološke metode

Če poskusimo povzeti opisano Husserlovo pozicijo (kar bi lahko služilo tudi kot didaktični model), ugotovimo, da je Husserlov *cilj* konstituiranje fenomenologije kot stroge znanosti, ki naj dobi eidetski uvid v abstraktna bistva. *Sredstvo* za to je fenomenološka redukcija, ki želi izključiti vsako transcendentnost, se pravi želi ostati samo s tem, kar je imanentno, to pa so fenomeni kot doživljaji. Subjekt se v svojem opazovanju objekta omeji izključno na tisto, kar je zanj gotovo, se pravi na doživljaje. Le ta absolutna gotovost mu jamči končni cilj. Deskripcija teh fenomenov ga vodi do čistih fenomenov in preko čistih fenomenov dobi vpogled v abstraktno bistvo, *eidos* samega objekta. Objekt torej ima svoje bistvo in namesto poti do njegovega bistva preko opazovanja njega samega (njegov obstoj in njegovo naravo damo v oklepaj) pride do istega bistva preko konstantnih lastnosti, ki so v samem subjektivnem doživljanju in kot take druga, zanj zanesljivejša pot do istega bistva stvari. Husserlova fenomenologija kot filozofska metoda je torej iskanje *pogojev*, pod katerimi bi bila, glede na naravo človeškega spoznavanja, mogoča gotovost vednosti o objektih, ne pa sama metoda spoznavanja objektov.



Slika 2. Ponazoritev Husserlovega pristopa v didaktično sprejemljivi shematični obliki.

Če upoštevamo navedene bistvene značilnosti Husserlove fenomenologije in jih primerjamo z doslej obravnavanimi značilnostmi Gestalt terapije, se poleg stičnih točk med njima pokaže bistvena in načelna (nezdružljiva) razlika. Skupne točke

se razkrivajo v sami načelni ideji fenomenološke metode, ki se kaže v znanih treh pravilih: da terapevt postavi v oklepaj vse privzetke, da zgolj opisuje in ne interpretira in da daje vsem fenomenom enako pomembnost. Ena od pomembnih skupnih točk je osredotočanje na fenomen namesto na objekt, kar pomeni osredotočenost na terapevtovo doživljanje klienta, se pravi na to, kar klient pove in kar kakorkoli pokaže s svojim telesom. Če terapevt ostane s tem, kar bi Husserl imenoval imanentno, potem ne daje sodb o klientu, ker bi bile sicer lahko zgolj hipoteze. Če terapevt na primer opazi, da klient stiska pesti, čeljusti itn., potem je sodba, da je jezen, lahko zgolj hipoteza. Namesto tega bo povedal le to, da je opazil stisnjene pesti ali čeljusti (se pravi, da bo zgolj opisoval), klient sam pa bo s svojo pozornostjo na to lahko ozavestil s tem povezane občutke. Terapevt bo s tem dal v oklepaj svojo vednost o tem, da stisnjene pesti ali čeljusti pogosto pomenijo jezo. Če bi namesto tega rekel: "Vidim, da si jezen," bi s tem mogoče zgubil stik s klientom. Bodisi zato, ker to ne bi bil klientov občutek, bodisi zato, ker klient še ne bi bil pripravljen na to spoznanje. Lahko pa bi klient verjel terapevtu, da je to, kar čuti, jeza, čeprav to ne bi bilo res. S tem bi terapevt klienta vodil v napačno smer. Terapevt bo pozoren tudi na druge stvari (druge aspekte polja), se pravi, da stisnjenim pestem ne bo dajal prednosti pred čim drugim. Lahko bi torej rekli, da so te skupne značilnosti zelo splošne narave.

Ko upoštevamo specifičnost terapevtske situacije, se pokažejo tudi razlike. Fenomenološka redukcija je pri Husserlu v službi vednosti, ki je kognitivne narave. Pri Gestalt terapiji je cilj drugačen: cilj fenomenološke redukcije nikakor ni terapevtov uvid v klientov problem, da bi mu to interpretiral, ampak je cilj, da klient sam, v interakciji z njim, lahko dobi uvid v svoj problem v smislu, kaj dela in kako dela. Uvid kot oblika zavedanja ima celostno in ne zgolj kognitivno naravo. Medtem ko klient govori o svoji napetosti v želodcu, terapevt opazi njegovo stiskanje pesti in mu to pove (ali pokaže s svojimi pestmi). Klient se tega, kar je bilo do tega trenutka zunaj njegovega zavedanja, zave: opazi stisnjene pesti, to tudi občuti, zazna v sebi jezo, hkrati pa se ob tem spomni, da je bilo izražanje jeze do staršev nezaželeno. S tem začuti in ve, kako je to do zdaj delal sam sebi s stiskanjem želodca. To ni zgolj vednost, ampak celostna izkušnja.

Nadalje je Husserlov fenomen mentalno stanje, ki implicira dualizem, to pa je v neskladju z gestaltističnim holističnim in monističnim pristopom. Husserlova deskripcija preide iz fenomena na čisti fenomen, psihoterapevt pa ostane pri fenomenu. Pomembno je tudi gestaltistično poudarjanje intersubjektivne narave terapevtskega odnosa in vzajemnega polja izkustva, česar pri Husserlu ne najdemo. Terapevt torej nima opravka le z objektom, ampak tudi z medsebojnim odnosom, ki se vzpostavlja. Ne zaznava in ne opisuje le dejstev običajnih objektov, ampak tudi manifestacije klientovega doživljanja, njegove besede itn.

Razlik bi lahko našteli še več, zato je smiselno postaviti vprašanje, kaj od Husserlove fenomenologije sploh ostane v Gestalt terapiji. Lahko bi rekli, da nikakor ne metoda, ampak le temeljna ideja fenomenologije kot paradigmatično drugačnega pristopa. Gre zgolj za paralele, za idejo v smislu zgleda, inspiracije, ki v Gestalt terapiji dobi drugačen pomen. Kaj imajo Gestalt terapevti v mislih, ko govorijo o "postavljanju v oklepaj", deskripciji in horizontalizaciji kot o "treh pravilih feno-

menologije"? Namesto pripisovanja Husserlove pozicije Gestalt terapiji bi bilo bolj smiselno postaviti vprašanje preciznejše opredelitve "postavljanja v oklepaj" oziroma specifičnega razumevanja fenomenološke redukcije. Če bi avtorji, ki omenjajo "tri pravila fenomenološke metode", poznali Husserlov pristop, se verjetno ne bi sklicevali nanj. Vsi seveda omenjajo tudi eksistencialno fenomenologijo, vendar ne zasledimo poudarjanja pomembnih razlik med Husserlovo in eksistencialno fenomenologijo. Poleg tega govorijo o eksistencialni fenomenologiji nasploh, ne zasledimo pa opredelitve, za katerega od pristopov eksistencialne fenomenologije. To bi seveda pričakovali od terapevtskega pristopa, ki želi imeti izdelano svojo teorijo in metodologijo.

Lahko pa ugotovimo, da avtorji črpajo podatke iz Spinellija (1989), na katerega se tudi sklicujejo kot na vir. Spinellijevo delo je namreč v celoti posvečeno fenomenološki psihologiji in obširno ter sistematično obravnava mnoge aspekte aplikacije fenomenološke metode na področje psihologije in še posebej v različnih psihoterapevtskih usmeritvah. Tu najdemo tudi znana "tri pravila" (Spinelli, 1989: 17-19), ki jih Spinelli obravnava kot tri korake fenomenološke metode, kot vir pa nastopa Ihde (1977). Čeprav Ihde navaja tudi pravilo iskanja strukturnih, konstantnih značilnosti fenomenov, Spinelli to pravilo izpusti brez komentarja. Čeprav ima uporaba fenomenološke metode v psihologiji izjemno pomembnost, kar je v tem delu tudi sistematično predstavljeno, je vredno omeniti dejstvo, da Spinelli v svojem sklicevanju na Husserla nikoli ne navaja neposredno njega samega, ampak Ihdejeve interpretacije. Lahko bi torej rekli, da teoretiki Gestalt terapije, ki se sklicujejo na fenomenologijo, nimajo razjasnjenega odnosa do metode, na katero se sklicujejo.

4.3 Razrešitev dileme

Če se povrnemo k problemu, ki ga je postavila Lolita Sapriel, imamo zdaj vsaj odgovor na vprašanje, kaj je "postavljanje v oklepaj" v izvorni in dosledni obliki in njegove implikacije za Gestalt terapijo. Drugi del odgovora bi lahko dali teoretiki Gestalt terapije tako, da bi se izrekli, ali v psihoterapiji vztrajajo pri možnosti doslednega *epochē* oziroma "postavljanja v oklepaj", dosledne deskripcije, ki ne bi bila že tudi interpretacija, in dosledne horizintalizacije, v kar pa lahko dvomimo. Problem fenomenologije v Gestalt terapiji ostaja kot problem nereflektiranega odnosa do predpostavk. Problem nastane pri sklicevanju na Husserla ob hkratnem sklicevanju na eksistencialno fenomenologijo. Če je bilo uvajanje fenomenološkega pristopa v različne psihoterapevtske usmeritve pomembna, zlasti pa učinkovita novost, so zdaj nastale razlike med pristopi in doslednostjo upoštevanja načel (interpretativnost) prinesle tudi teoretske probleme. Ali gre torej za protislovje? Odgovor ni enoznačen in je odvisen je od dveh odgovorov: kako so razumljena posamezna "pravila" in kako jih razume Husserl.

Če primerjamo glavne poteze fenomenološkega pristopa k teoriji intersubjektivnosti, kot ga predstavi Saprielova (1998) ali pa sama avtorja (Atwood, Stolorow, 1984), in fenomenološkim pristopom večine predstavnikov Gestalt terapije, lahko ugotovimo, da se oba pristopa zavedata paradigmatske pomembnosti fenomenološkega pristopa. V praksi dajeta oba pristopa velik pomen klientovemu subjek-

tivnemu doživljanju in ga spoštujeta. Razlike nastopijo v odnosu do možnosti doslednega upoštevanja "treh pravil": intersubjektivisti imajo interpretacijo za neizogibno in smisel za soustvarjen v polju terapevta in klienta (Sapriel, 1998: 40), medtem ko Gestalt terapevti, kolikor bolj so v tem pogledu togi, toliko bolj tvegajo protislovja.

5. Primer izkustvene obravnave

Kakšno zvezo ima vse to s poučevanjem fenomenologije v uvodnih kurzih filozofije? Doslej nam je šlo predvsem za razjasnitev teoretskih temeljev Gestalt terapije, kolikor se tičejo fenomenologije. S tem pa smo hkrati razvili model razlage temeljnih pojmov, ki bi lahko imel tudi didaktično vrednost. Shemo, ki je služila razumevanju Husserlovih temeljnih pojmov in primerjavi z razumevanjem fenomenologije v Gestalt terapiji, lahko torej uporabimo tudi v uvodnih kurzih filozofije (*glej* tudi *Atlas filozofije* – Kunzmann, 1991). Pri tem se lahko opiramo na Ihdejev pristop, ki je eden redkih primerov poljudne predstavitve.

Toda za našo rabo manjka bistveno: ilustracija. Zato si jo bomo sposodili s področja psihoterapije kot področja aplikacije te metode. V literaturi Gestalt terapije lahko najdemo številne vaje in eksperimente, ki sledijo temeljnemu cilju, se pravi zavedanju. Njihova funkcija je načelno torej terapevtska, lahko pa posamezne cilje tudi specificiramo. Eden takih virov je Stevensovo delo *Awareness* (Stevens, 1971), ki ga v celoti sestavljajo praktične individualne ali skupinske vaje. Marsikatera izmed teh vaj bi lahko služila našemu namenu. Vendar pa bomo predstavili preprosto vajo za delo v dvojicah, ki sta jo uporabila Judith in George Brown v doktorskem študiju bodočih raziskovalcev na področju družbenih ved (sociologija, psihologija). Namen njunega kurza je bil, da se bodoči raziskovalci zavedajo vloge subjektivnosti pri svojem delu. To kaže tudi naslov knjige, ki obravnava to tematiko: *The I in Science: Training to Utilize Subjectivity in Research.*

Študentje in študentke delajo v dvojicah izmenično isto tridelno vajo. Vsak začne stavek z besedo *Vidim* ... in nadaljuje s tem, kar opazi, zazna s čutili na sošolcu. Potem preide na stavek, ki ga začne z besedo *Domnevam, da* ... in nadaljuje s tem, kar si misli, domneva ob tem, kar je prej opazil(a) in opisal(a). Konča pa z besedami *Ob tem čutim (občutim)* ... in seveda nadaljuje s poročanjem o svojem notranjem doživljanju (odzivu) ob tem (Brown, 1996: 118-122). Navedimo že zgoraj omenjeni primer: "Vidim, da stiskaš pesti. Domnevam, da si jezen. Pri tem je mene strah." Kljub preprostosti je v vaji težko biti dosleden, saj se je težko izogniti interpretacijam zaznanega vedenja. Kaj lahko namesto zaznav izrečemo kar svojo domnevo: "Vidim, da si jezen." Naš namen je seveda omejen na razlikovanje med deskripcijo in interpretacijo, ki jo skušamo dati v oklepaj. Udeleženci tako lahko sami izkusijo ta dva vidika fenomenološke metode in ju v diskusiji problematizirajo. Hkrati pa imajo možnost, da z notranjim odzivom poleg subjekta in objekta izkusijo tudi odnos, ki se vzpostavi med njima.

6. Sklep

Navedeni primer izkustvenega dela je le ena izmed možnosti, pa tudi predmet diskusije in problematizacija lahko sežeta preko omenjenih meja. Merilo nam je seveda cilj, ki ga želimo doseči. Vsekakor pa je izkustveno delo lahko uvod v obravnavo temeljnih pojmov fenomenologije ali pa tej obravnavi sledi kot ilustracija, ki olajša razumevanje. Didaktični pristop k fenomenologiji ima torej dva vidika: ustrezno pojasnitev temeljnih pojmov in odgovarjajočo ilustracijo oziroma izkustveno podlago.

DIDACTIC APPROACH TO THE BASIC CONCEPTS OF PHENOMENOLOGY

Because of its complexity, teaching phenomenology in introductory courses of philosophy is a special challenge. Applications of phenomenology into domains like psychotherapy can be a challenge for the analysis of its theoretical grounds and at the same time a source of experiential work. The paper offers the comparison between phenomenological basis of Gestalt therapy and Husserl's basic concepts of phenomenology. A diagram as a didactic tool is used as an illustration of Husserl's approach and an exercise from Gestalt therapy is suggested to teach the topic in experiential way.

Keywords: Gestalt therapy, phenomenology, didactics.

Literatura

Atwood, G. & Stolorow, R. (1984). *Structures of Subjectivity: Explorations in Psychoanalytic Phenomenology*. Hillsdale, N. J.: Analytic Press.

Brown, G. I. (ur.) (1975). *The Live Classroom: Inovation through Confluent Education*. Harmondsworth: Penguin.

Brown, J. (1996). *The I in Science: Training to Utilize Subjectivity in Research*. Oslo: Scandinavian University Press.

Buber, M. (1955). *Between Man and Man* (prevedel R. G. Smith). Boston: Beacon Press.

Buber, M. (1982). *Princip dialoga* (prevedel J. Zupet). Ljubljana: 2000.

Clarkson, P. (1993). *On Psychotherapy*. London: Whurr Publishers.

Clarkson, P. & Mackewn, J. (1993). *Fritz Perls*. London: Sage Publications.

Hammond, M., Howarth, J. & Keat, R. (1991). *Understanding Phenomenology*. Oxford: Blackwell.

Husserl, E. (1970). *The Idea of Phenomenology* (prevedla W. P. Alston & G. Nakhnikian). The Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1975). *Kartezijanske meditacije* (prevedla I. Urbančič & M. Hribar). Ljubljana: Mladinska knjiga.

Ihde, D. (1977). *Experimental Phenomenology*. New York: G.P. Putnam's Sons.

Kunzmann, P. et al. (1991). *Dtv – Atlas zur Philosophie: Tafeln und Texte*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Lamovec, T. (1995). *Načela Gestalt terapije za vsakdanje življenje*, Ljubljana: Arx.

Lamovec, T. (1995b). *Ko rešitev postane problem in ko zdravilo postane strup*. Ljubljana: Lumi.

Langer, M. M. (1989). *Merleau Ponty's Phenomenology of Perception: A Guide and Commentary*. Houndmills: Macmillan Press.

Mackewn, J. (1997). *Developing Gestalt Counselling*. London: Sage Publications.

Merleau-Ponty, M. (1961). *Phenomenology of Perception* (prevedel C. Smith). London: Routledge & Kegan Paul.

Parlett, M. (1995). “Gestalt Therapy: Principles, Prisms, and Perspectives” (intervju z Robertom Resnickom). *British Gestalt Journal*, 1995, 4/1, str. 3-13.

Perls, F. S., Hefferline, R. F. & Goodman, P. (1951). *Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the Human Personality*. New York: A Delta Book.

Polster, E. & Polster, M. (1973). *Gestalt Therapy Integrated: Contours of Theory and Practice*. New York: Vintage Books.

Sapriel, L. (1998). “Can Gestalt Therapy, Self-Psychology & Intersubjectivity Theory be Integrated?”. *British Gestalt Journal*, 7/1, str. 33-44.

Sartre, J-P. (1957). *The Transcendence of the Ego* (prevedla F. Williams & R. Kirkpatrick). New York: Ferrar, Straus and Giroux.

Sills, C., Fish, S. & Lapworth, P. (1995). *Gestalt Counselling*. Oxon: Winslow.

Solomon, R. C. (1989). *Introducing Philosophy*. San Diego: Harcourt Brache Jovanovic.

Spinelli, E. (1989). *The Interpreted World: An Introduction to Phenomenological Psychology*. London: Sage Publications.

Stevens, J. M. (1971). *Awareness: Exploring, experimenting, experiencing*. Utah: Real People Press.

Stollorow, R. D. & Atwood, G. (1992) *Contexts of Being: The Intersubjective Foundations of Psychological Life*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.

Yontef, G. (1993). *Awareness Dialogue & Process: Essays on Gestalt Therapy*. Highland, NY: Gestalt Journal Press.

Zinker, J. (1977). *Creative Process in Gestalt Therapy*. New York: Vintage Books.



Metafizika možnih svetov

Stephen Read
prevedla Maja Malec

NEJEVERNO STRMENJE: MOŽNI SVETOVI*

Možni svetovi so bili že večkrat omenjeni v predhodnih poglavjih. V prvem poglavju sem vpeljal pojem maksimalnih stanj stvari, načinov, kako so postavljeni predmeti, tako da vsako propozicijo napravijo za resnično ali neresnično. So popolne realnosti, načini, kako bi svet lahko bil, če bi razred propozicij imel določen pripis resničnostnih vrednosti. Po eni različici korespondenčne teorije resnice predstavljajo možni svetovi unijo vseh stanj stvari, ki bi morala obstajati ali biti realizirana [*obtain*], če naj bi propozicije imele to množico resničnostnih vrednosti. V tretjem poglavju smo za "podobnostno" teorijo pogojnikov potrebovali enako pojmovanje popolnega stanja stvari, ki zaobsega vsako možnost, če smo hoteli pravilno raziskati posledice predpostavke, da je antecedens resničen. Teorija, deduktivno zaprta množica propozicij, se je ujemala s svojo konkretno realizacijo – možnim svetom, v katerem je bila vsaka situacija določeno označena. Alternativno pojmovanje pogojnikov na koncu poglavja je govor o relaciji podobnosti nadomestilo z operacijo na svetovih, ki oblikuje novi svet ali teorijo $u^{o}v$ iz svetov *u* in *v*. Vendar pa je ostala ista vsaj njegova osnova, *tj*. razred alternativnih scenarijev, čeprav vsebuje tudi "nemožne" svetove – načine, kako lahko preučujemo posledice protislovnih domnev. V vseh teh pojmovanjih in v tem poigravanju s pojmom "možni svet" se nahaja predstava o alternativah dejanskemu svetu, *tj*. o različnih načinih, kako bi svet lahko bil.

Toliko o logiki možnih svetov. Katera metafizika pa tvori njeno osnovo? Ali imamo tu koherentno filozofsko sliko realnosti? Raba možnih svetov v logiki nas v svoji najbolj skrajni obliki sooča z vznemirljivo neizmernostjo alternativnih različic realnosti. To je prava snov znanstvene fantastike. In res so mnogi pisci znanstvene fantastike razvili to zamisel alternativnih svetov in jo vpletli v svoje zgodbe. Še posebno zanimiv primer je zgodba *The Gods Themselves* avtorja Isaaca Asimova. Prične se z odkritjem primerkov "fizikalno nemožnega" elementa; ta je nestabilen in nemudoma razpade, tako da se izoblikuje stabilen element, pri tem pa se sprosti uporabna energija. Kaj je izvor teh primerkov? Izkaže se, da prihajajo iz paralelnega vesolja, v katerem so zakoni narave malenkostno drugačni, tako da "fizikalno nemožni" element (v tem paralelnem svetu) ni nemogoč. V tem svetu je močna jedrska sila za dva velikostna razreda večja kot v našem svetu. Ena posledica tega – poleg razlik v tem, kateri elementi (kombinacije protonov, nev-

tronov in elektronov) so stabilni – je, da se je jedrska fuzija, ki napaja njihove zvezde, odvila veliko hitreje. Zato je na nočnem nebu sedaj vidnih le še sedem zvezd, vse zvezde ugašajo, konec vesolja je blizu. Eden izmed njihovih znanstvenikov pa je odkril, kako prenesti snov iz tega vesolja k sosedom – torej v naš svet. V tej transakciji obe strani – tako se vsaj zdi na prvi pogled – pridobita. Medtem ko je vsak zamenjani element stabilen v svojem svetu, je v svetu drugačne jedrske sile nestabilen in zato pri svojem razpadu v stabilni element oddaja energijo. Znanstveniki na Zemlji so, sodelujoč pri tej izmenjavi, dobili brezplačen vir energije; "paraznanstveniki" pa lahko preprečijo smrt civilizacije, saj njihove energijske potrebe niso več odvisne od sonca: z učinkovitim vnašanjem energije lahko preživijo toplotno smrt svojega vesolja.

Asimov lahko, ker je romanopisec, vključi krasne vzporednice med tema alternativnima svetovoma, različnima načinoma, kako je (v kontekstu različnih naravnih zakonov) evolucija zvezd, svetov in ljudi pripeljala do bližnjih, toda kontrastnih podobnosti v njunih zgodovinah. Tako so zemeljski (in lunini) znanstveniki Hallam, Denison in Selene primerljivi s Trittom, Odeen in Duo v paralelnem vesolju. Vendar pa obstaja določena težava pri izmenjavi snovi. Vnašanje teh tujih elementov namreč prinaša tudi druge spremembe v vsak svet in te ogrožajo naš svet, saj naj bi drastično pospešile eksplozijo sonca. Rešitev je odvisna, kot razloži Denison, od dejstva, da je "število dva absurdno in ne more obstajati". Če naš svet ni edini svet, ki obstaja, potem ne obstaja le eno alternativno vesolje, temveč jih je neskončno mnogo.

Slika, ki nam jo oriše Asimov, je potemtakem slika množtva različnih, toda paralelnih vesolij, ki vsako vsebuje totalno zgodovino zvezdne evolucije in uteleša razliko, kako bi stvari lahko bile, ko bi imela spremenljivka fizikalnega zakona drugačno vrednost, ko bi imele zvezde drugačno sestavo, ko bi se življenje drugače razvilo, ko bi bile sprejete drugačne odločitve in izvedena drugačna dejanja. Vsak svet je celovito vesolje, ki ni povezano z ostalimi, razen s svojim mestom, ki ga zavzema v "prostoru" alternativnih možnosti.

Modalni platonizem

Taka je metafizika tega, kar je znano kot modalni realizem. Sam ga raje imenujem radikalni realizem ali modalni platonizem, kajti v nadaljevanju tega poglavja nameravam zagovarjati drugačno realistično metafiziko. Za platonizem je značilno, da si prizadeva utemeljiti objektivnost v neodvisnih predmetih. Ime je dobil po grškem filozofu Platonu iz četrtega stoletja pred našim štetjem, čigar teorija idej je imela to značilnost. Ideja modalnega platonizma je, da imajo, na primer, pogojniki objektivno obstoječe resničnostne vrednosti, *tj*. vrednosti, ki so neodvisne od naše zmožnosti njihove določitve (to je realizem), in da pojasnilo te objektivnosti izhaja iz dejstva, da – recimo po teoriji "podobnosti" – imata antecedens in konsekvens dane vrednosti v svetovih, ki so primerno (in objektivno) podobni našemu svetu. Podobno imajo propozicije pomen objektivno – po Wittgensteinovi slikovni teoriji, ki smo jo omenili v prvem poglavju – zaradi njihove skladnosti z

realnimi in od duha neodvisnimi stanji stvari, *tj*. deli popolnih svetovnih zgodovin, od katerih je le ena dejanska, toda vse so realne.

Hallam, Denison in Selene imajo dvojnike v paralelnem vesolju, ki pa so obenem en sam dvojnik, ki mu je ime Estwald. Različni svetovi so realna, konkretna vesolja, ki vsebujejo fizikalno snov razprostrto v prostoru in času. Po platonističnem pojmovanju je naravno, da si jih predstavljamo na tak način. Alternativna pojmovanja svetov, ki razumejo svetove kot "načine, kako bi svet lahko bil", pogosto sugerirajo, da predmeti iz enega sveta nimajo zgolj dvojnike v drugih svetovih, temveč so identični z njimi. Ko razmišljamo, kaj bi se zgodilo, če bi bil Edmund pogumen, zares razmišljamo, kaj bi se zgodilo, če bi bil pogumen naš – torej realni – Edmund, ne pa zgolj kakšen njegov dvojnik. Toda platonizem, če ga vzamemo resno, izrecno kaže, da je takšna razlaga nekoherentna. Vsekakor je naraven dodatek platonizma zavrnitev zamisli, da Edmund lahko prebiva v različnih svetovih. Zavrnitev je podprta tudi z argumentom: če ima vsak svet konkretno realnost, potem Edmund ne more biti istočasno v dveh svetovih. Ko se sprašujemo, kakšen bi bil Edmund, če bi bil pogumen, razmišljamo o nekom, ki je zelo podoben Edmundu – oziroma toliko podoben, kot bi mu sploh kdorkoli lahko bil – in je pogumen. Dua ni zbežala z našega sonca, ampak z njegovega dvojnika – sonca, ki je podobno našemu, toda precej manjše in hladnejše.

Kako identificiramo dvojnika? Nekateri bi rekli, da Dua ni Selenina dvojnica, temveč prej dvojnica Petra Lamonta. Onadva sta tista, ki poskušata (vsak v svojem svetu) preprečiti proces izmenjave. Selene, ki je z Lune, v paralelnem vesolju nima dvojnika, saj je tam Zemlja brez Lune. Po drugi strani pa ima v triu prav Dua ženske značilnosti in je "emocionalist" – nekako tako, kot je Selene "intuicionist". Kot kaže, se identifikacija dvojnikov osebe ali stvari v drugem svetu opira na ujemanje lastnosti. Ko razmišljamo, kaj bi se zgodilo, če bi Edmund bil pogumen, poskušamo v drugi situaciji najti osebo, ki je najbolj podobna Edmundu, razen v tem, da ta oseba poseduje pogum (dejanski Edmund pa ne). Odgovor na naše spraševanje dobimo, ko ugotovimo, katere drugačne lastnosti še ima ta oseba. V neki drugi situaciji pa lahko oseba ali stvar sploh nima dvojnika. Asimov tako pravi, da če bi bila jedrska sila stokrat močnejša, potem Zemlja (dvojnica Zemlje) ne bi imela Lune, torej Luna ne bi obstajala. Nasprotno pa je Dui in Odeenu, ko razmišljata o našem svetu, število zvezd in ljudi, ki ga naseljujejo, povsem nepojmljivo. Iz njune perspektive obstaja mnogo možnih, toda neobstoječih stvari in oseb, *tj*. možnih predmetov, ki nimajo dejanskega dvojnika.

Tako razmišljanje razkriva vznemirljivo simetrijo v modalnem platonizmu. Tisto, kar dejansko je, kar zares obstaja, je relativno glede na vsak posamezni svet. Denison in Selene sta prepričana, da je naš svet dejanski svet in da je paralelno vesolje le način, kako bi stvari lahko bile, če bi bili fizikalni zakoni drugačni. Podobno Odeen in Dua verjameta, da sta realna in za njiju je naš svet le oddaljena možnost. Toda ko deluje pozitronska črpalka, ki izmenjuje snov med dvema vesoljema, drugi postanejo realni in predmet našega zanimanja. Kaj se bo zgodilo z ljudmi (nami) v drugem svetu, če njihovo (naše) sonce eksplodira? Po platonističnem

pojmovanju je prav vsak svet realen. “Dejansko” pomeni samo “svet, kateremu pripadam”, “realno” pa je dvoumna oznaka za “dejansko” ali za “vse”. Vsi svetovi so realni; vsi svetovi zares obstajajo; “možno” ni več postavljeno nasproti realnosti. Vsaka možnost je realizirana.

Na prvi pogled je platonistično pojmovanje privlačno. “Možno” razložimo na ta način, da stavek “Možno je, da *A*” pomeni, da obstaja neki možni svet, v katerem je *A* resničen. “Nujno je, da *A*” pomeni, da je *A* resničen v vsakem možnem svetu. Pri tem kvantificiramo čez vsak možni svet: “obstaja neki ...”, “v vsakem ...”. Ali to pomeni, da mora obstajati neskončno mnogo možnih svetov, da bi lahko pojasnili pojma možnosti in nujnosti? Toda – če razumemo metaforo dobesedno in izdelamo metafizično teorijo, ki resnično vsebuje vse te možne svetove kot zares obstoječe konkretne bitnosti – na koncu ugotovimo, da smo izgubili prav razlikovanje, ki smo ga hoteli pojasniti. Spraševali smo se, kaj bi bilo možno, če bi Edmund bil pogumen, ugotovili pa smo, da sploh ne bi bil Edmund, temveč neki *doppelgänger*, ki bi se lotil alpinizma. Edmund je namreč tu, med nami, zato ne more hkrati živeti v nekem drugem svetu. Še huje pa je to, da imamo sedaj težave z identifikacijo njegovega dvojnika. Edmund ne sme biti preveč drugačen oziroma se njegov dvojnik ne sme preveč razlikovati od njega, saj ga v nasprotnem primeru ne bi mogli izslediti. Koliko drugačen je še lahko Edmund, pa kljub temu ostane Edmund (njegov dvojnik)? Vrhu tega je tole Edmund, realni Edmund, Edmund, kot dejansko je. Njegov dvojnik naj bi bil le senca, ki prikazuje, kako bi Edmund lahko bil – možnost. Sedaj pa je možnost postala realna: dvojnik misli, da je on realni Edmund, torej kot Edmund dejansko je. Mi smo zanj le oddaljena možnost. Naš Edmund je samo tisto, kar bi Edmund lahko bil, če ne bi bil pogumen. Toda to sploh ni tisti pojem možnosti, ki smo ga iskali.

Pri identifikaciji Edmunda ali kateregakoli predmeta naših modalnih refleksij bo platonist glede možnih svetov uporabil eno izmed dveh strategij. Haecceitist (izgovori se ’heks-i-it-ist’) verjame, da ima vsaka stvar individualno esenco, množico lastnosti, ki so zanjo bistvene. Na primer: Edmund je esencialno človeško bitje in noben njegov dvojnik ne more biti nič drugega kot človek. Toda Edmund ni esencialno strahopetec – njegov dvojnik je lahko pogumen. To še ni vse: Edmund ima določujočo esenco, torej nekaj, kar je bolj značilno zanj od tega, da je človeško bitje, saj si to potezo deli z ostalimi ljudmi. Edmund mora imeti tudi bistveno lastnost “biti Edmund” in te si ne deli z nikomer, razen s svojimi dvojniki v drugih svetovih. Prav ta nujnost (iz latinske besede *haecceitas*, neologizem, ki si ga je v poznem trinajstem stoletju izmislil Duns Scotus, dobesedno pomeni ’totost’) omogoča, da sploh razločimo Edmunda (*tj*. njegove dvojnike) v drugih svetovih. Lastnosti teh dvojnikov pa določajo Edmundove modalne lastnosti.

Antihaecceitisti nasprotujejo temu ultraesencializmu. Dopuščajo ali pa tudi ne, da so nekatere lastnosti bistvene. Na primer: le malo bi jih trdilo, da bi Edmund lahko bil športni avto, bolezen ali zemeljski vzporednik. Morda zato, ker je biti človeško bitje na nek temeljni način bistveno zanj, ali pa preprosto zato, ker njegove dvojnike identificiramo na podlagi njihove podobnosti z njim – tega, da so mu

bolj podobni kot druge stvari v njihovem svetu. Ne glede na to, ali je esencialist ali ni, pa antihaecceitist zavrača individualne esence. Kajti če bi obstajale, potem bi bilo smiselno domnevati, da bi se Edmund in njegov brat Edgar lahko zamenjala v drugem svetu: Edmundov dvojnik bi se tam obnašal tako, kot se tukaj obnaša Edgar; in obratno. Prav zares se zdi, da sta svetova lahko identična, razen v tem, da se je zgodila zamenjava oseb, *tj*. dvojnikov. Toda to je za antihaecceitista razlikovanje brez razlike. Med svetovoma mora obstajati realna razlika: določeni predmet v prvem svetu nima lastnosti, ki jo dobi v drugem svetu. Identiteta ali relacija dvojnikov ni taka razlika. Kateri predmeti so dvojniki posameznih predmetov, je odvisno od lastnosti, ki jih posedujejo, in ne od kake esence, skrite izza teh lastnosti.

Kar nekaj let je minilo od takrat, ko je Willard Van Quine zavrnil modalno logiko v celoti, češ da zavezuje njene zagovornike k sprejemanju esenc. Pripravljen je bil priznati, da so nekatere propozicije nujno resnične (ideja se mu je vsaj zdela smiselna, čeprav ni bil zadovoljen z njenim opisom). Na primer: propozicija "Devet je večje od sedem" je nujno resnična, saj je aritmetična resnica. To je *de dicto* modalnost, ki se pripisuje propozicijam (*dicto* iz latinske besede *dictum, ki označuje* 'propozicijo'). *De dicto* interpretacija "Nujno je, da 9 > 7" je, da se propozicije "9 > 7" ne da pojmovati kot neresnične. Toda devet je število planetov. Ali je utemeljeno sklepati, da je nujno, da je število planetov večje od 7? Propozicija "Število planetov je večje od 7" se ne zdi nujno resnična, kajti pojmljivo je, da bi bilo manj kot 7 planetov. Vendar pa je načelo, ki smo mu sledili pri sklepanju, na splošno varno in uporabno. V pogovorni obliki je podano pri Shakespearu, kjer Julija zagotavlja Romeu, da "to, čemur roža pravimo, dišalo / bi prav tako lepo z imenom drugim".[1] Julija sprašuje: "Kaj je v imenu?" Tako kot iz tega, da je devet večje od sedem, izhaja, da je število planetov večje od sedem, tudi – vsaj tako se zdi – iz dejstva, da je nujno, da je devet večje od sedem, izhaja, da je nujno, da je število planetov večje od sedem. Tehnično ime tega načela je *nerazločljivost identičnih*, včasih ga imenujejo *Leibnizev zakon*. (Njegov obrat, *identiteta nerazločljivih*, ki pravi, da dve različni stvari ne moreta imeti vseh svojih lastnosti skupnih, je bolj sporno načelo.) Če sta *a* in *b* identična, potem imata vse lastnosti enake. Če dve imeni pomenita eno in isto stvar, potem so njene lastnosti zgolj te lastnosti, ne glede na to, kako jo imenujemo.

Kljub temu kaže, da nas načelo vodi od resnične trditve, da je nujno, da je devet večje od sedem, k neresnični trditvi, da je nujno, da je število planetov večje od sedem. Prav gotovo bi lahko bilo le šest planetov. Možno je pojasnilo, eno od tistih, ki se jih Quine sicer zaveda, vendar ne pomiri njegovih skrbi. Odgovor je v razlikovanju dveh različnih vrst imen: pravih in nepravih (lahko bi rekli, da slednja sploh niso imena). Le prava imena dopuščajo substitucijo, ki temelji na načelu nerazločljivosti identičnih. Načelo substitucije identičnega pravi, da iz dane propozicije oblike *Fa* (*tj*. pripis lastnosti *F* predmetu *a*) in dane nižje premise "*a* = *b*"

[1*] Prevedeno besedilo je četrto poglavje iz knjige *Thinking About Logic: An Introduction to the Philosophy of Logic* (*Razmišljanje o logiki: Uvod v filozofijo logike*), Oxford University Press, Oxford & New York 1995, str. 96-120. Vse opombe so prevajalkine.

(*tj*. imeni *a* in *b* imenujeta isto stvar) lahko sklepamo na *Fb*. Korak od "Cicero je obtožil Katilina" (pripis lastnosti *obtožiti Katilina* Ciceru) in "Cicero je bil Tulij" (ki nas spomni, da sta "Cicero" in "Tulij" bili različni imeni enega in istega človeka: Marcus Tullius Cicero) do "Tulij je obtožil Katilina" je takšne oblike in nas vodi od resničnih premis k resničnemu sklepu. "Cicero" in "Tulij" sta obe pravi imeni. Toda "največji rimski govornik" in "število planetov" nista pravi imeni, tako vsaj pravijo. Gre za opisa. Propozicija "Največji rimski govornik je obtožil Katilino" nima oblike *Fa*, ki povezuje predikat z imenom, temveč tvori bolj kompleksno trditev: "Med rimskimi govorniki je bil nekdo največji in ta je obtožil Katilino." Podobno ima "Število planetov je večje od 7" kompleksno obliko "za neki *x*, *x* je edinstveno *G* in *x* je *F*", torej: "Neko število je edinstveno število planetov in ono je večje od 7." To je pravzaprav Russellova analiza opisov, ki je na začetku tega stoletja[2] omogočila razvoj analitične filozofije. Ko na ta način analiziramo propoziciji "Število planetov je 9" in "Nujno je, da je število planetov večje od 7", ugotovimo, da ne vsebujeta imen – pravih imen (razen "9" in "7") – in zato ne moreta biti nižja premisa in sklep sklepanja po načelu nerazločljivosti identičnih.

Prvotnem problemu smo se izognili. "Nujno je, da 9 > 7" je resnično in "Nujno je, da je število planetov večje od 7" je neresnično. Zadnja propozicija ne izhaja iz prve po načelu nerazločljivosti identičnih, kajti "Število planetov je 9" ni propozicija identitete, ki jo zahteva načelo, ampak samo daje videz takšne propozicije. Quine pa je mnenja, da smo s tem zgolj prišli z dežja pod kap. Za primer preizkusimo analizo opisov na propoziciji "Nujno je, da je število planetov večje od 7". Postopamo lahko na dva različna načina. V analizi nepravemu imenu implicitno dodelimo doseg, saj je bistvo analize prav v zamenjavi navidezne oblike *A(d)*, kjer se opis *d* pojavlja v propoziciji *A*, s propozicijo *B*, ki ne vsebuje nobenega sestavnega dela, ki bi ustrezal *d*. Pravimo, da je propozicija *A* doseg tega opisa. V našem primeru se opis "število planetov" pojavi tako v propoziciji "Nujno je, da ... je večje od 7" in v notranjem stavku "... je večje od 7". Ko zamenjamo opis v širši propoziciji "Nujno je, da ... je večje od 7", dobimo:

Neko število je edinstveno število planetov in nujno je, da je ono večje od 7;

ko ga zamenjamo v ožjem notranjem stavku, pa dobimo:

Nujno je, da je neko število edinstveno število planetov in ono je večje od 7.

V prvem primeru ima "nujno" ožji doseg in tako dodeli kvantifikatorju, ki nadomesti opis, širši doseg. V drugem primeru ima "nujno" širok doseg, zato ima kvantifikator, ki nadomesti opis, ožji doseg.

Zadnja propozicija je brez dvoma neresnična. Nobene nujnosti ni v tem, da obstaja število, ki je večje od 7 in je število planetov. Ko bi bilo le šest planetov (v to je bil, na primer, prepričan Newton), potem ne bi obstajalo tako število. Ta propozicija nam ne povzroča nobenih problemov in razreši prvotno uganko. Kako pa je s prvo propozicijo? Spomnimo se premis problematičnega argumenta: "Nujno je,

[2] Prevod Otona Župančiča, William Shakespeare: *Romeo in Julija*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1974, str. 35.

da 9 > 7" in "Neko število je edinstveno število planetov in to je 9". Izraz "9" je pravo ime (medtem ko "število planetov" ni). Po načelu nerazločljivosti identičnih zatorej dobimo prav zgornjo propozicijo "Neko število je edinstveno število planetov in nujno je, da je ono večje od 7". Torej je propozicija resnična, saj sledi iz resničnih premis. Toda kaj pravi? Pravi, da je neko število nujno večje od 7. Katero število, se sprašuje Quine. In odgovarja: "Devet, *tj*. število planetov."

Ta zadnja domislica je povsem retorična. Videli smo, da se "9" ne da enostavno zamenjati z njegovim opisom. Vendar pa se za to retoriko skriva resno vprašanje. Sprejetje pravih imen nas zavezuje k *de re* modalnosti – *tj*. pripisovanju modalnih lastnosti predmetom. Quine je pripravljen (ob dodatni analizi) sprejeti *de dicto* modalnost – pripisovanje modalnih lastnosti propozicijam, resnični *de re* pripisi (*re* iz latinske besede *res*, ki pomeni 'stvar') pa so nekaj popolnoma drugega. To namreč pomeni, da predmeti po sebi, neodvisno od tega, kako so opisani, nujno imajo določene lastnosti. To je esencializem, ki je, po Quinovem mnenju, ostanek aristotelijanske znanosti, ki pa ga je znanstvena revolucija sedemnajstega stoletja s svojim poudarjanjem eksperimenta in empirične metode upravičeno zavrnila.

Aktualizem

Quinova rešitev je omejitev domene aplikacije načela nerazločljivosti identičnih. Upravičenje za to pa se zvede na zavračanje modalne logike in metafizike možnih svetov, ki jo spremlja. Quine omeji logiko na klasično paradigmo, ki je predstavljena v drugem poglavju. Teorija modalnosti postane sporna teorija, ki jo dokončno zavrne s svojimi dokazi proti analitičnosti in pomenu. Še pred tem pa razloži vso modalnost kot *de dicto*, ki jo razume kot kontekste navajanja. To se pravi, da imajo modalne propozicije oblike "nujno je, da *A*" v resnici obliko *Fa*, pri čemer *a* imenuje propozicijo *A*, *F* pa je predikat "je nujno resnično". Tako "Nujno je, da 9 > 7" postane "'9 > 7' je nujno resnično". Sedaj sta imeni "9" in "7" skriti znotraj navednic in s tem zaščiteni pred načelom nerazločljivosti identičnih. Nesporno je, da je navajanje neprepustno [*opaque*] za substitucijo, kot to izrazi Quine. Tulij je bil Cicero, ampak to ne utemeljuje sklepanja iz dejstva, da ima "Tulij" pet črk, na to, da ima toliko črk tudi "Cicero".

Preučili smo dve skrajnosti: na eni strani radikalni realizem, na drugi pa popolno zavračanje modalnega diskurza, vendar nobena od njiju ni zadovoljiva. Platonizem obravnava možnosti kot konkretne realnosti in s tem spodkopava razliko med dejanskim in zgolj možnim. Ali omeji domeno možnosti, da bi tako omogočil identifikacijo dvojnikov na podlagi njihove podobnosti in s tem promovira eno vrsto neupravičenega esencializma. Ali pa postulira *haecceitete* – notranje skrite esence, ki so skupne samo dvojnikom – in zagovarja neke vrste magični esencializem. Ni čudno, da Quine beži stran od tega. Vendar – ali mora biti zavračanje platonizma tako silovito? Ali ni možna razumna srednja pot?

Seveda je, in sicer gre za neko obliko aktualizma, ki ostro razlikuje dejanski svet od niza možnih svetov. Imamo dve glavni obliki aktualizma: redukcionizem (ta

ima spet mnogo različic), ki poskuša konstruirati možne svetove iz bolj zemeljskih in domačih gradnikov, in pa zmerni realizem, v katerem je dejanski konkretni svet postavljen nasproti abstraktnih, vendar realnih, možnih svetov. Pomanjkljivosti redukcionizma bom predstavil na primeru dveh njegovih različic. V eni so možni svetovi identificirani z množicami, ki so kombinacije osnovnih elementov dejanskega sveta, na primer prostorskočasovnih točk, atomov itd. Problem je v tem primeru omejitev, ki jo s tem postavlja. Pravi namreč, da so osnovni sestavni deli vseh svetov enaki, kar pa je v nasprotju z našo intuicijo, da bi svet lahko imel, če že ne dejansko povsem druge sestavne dele, vsaj nekaj drugačnih. (A spomnimo se iz prvega poglavja, da je Wittgenstein to zavračal. Po njegovem so predmeti skupni vsem svetovom.) Zato take oblike redukcionizma ne uspejo zagotoviti zadostne raznolikosti na področju možnih svetov. Druga pomembna pomanjkljivost redukcionizma glede možnih svetov ustreza podobnemu problemu, s katerim se srečamo pri redukcionizmu glede števil. Tako imenovana von Neumannova števila so strukturalno izomorfna z množico naravnih števil: vsako število postavimo kot množico, ki jo sestavljajo vsi njegovi predhodniki. Tako je 0 (nič) prazna množica; 1 je množica, katere edini element je 0; 2 je množica, ki jo sestavljata 0 in 1 itd. To je zelo elegantna rešitev in vsekakor ima taka obravnava števil tehnične prednosti ter omogoča bolj eleganten potek določenih dokazov, vendar pa je filozofsko nesprejemljiva. Karkoli že je število 2, prav gotovo ni množica z dvema elementoma niti ni element števila 3. Enako velja za možne svetove. Lahko jih konstruiramo iz propozicij (možni svet, na primer, identificiramo z množico propozicij, ki so resnične v njem), iz neskončnih decimalnih števil (opis sveta je lahko zakodiran kot tak neskončen izraz) in na neštete druge načine, vendar pa "biti resničen v" ni isto kot pripadati nečemu. Za vse različice redukcionizma velja, da je trditev, da gre za teorijo možnih svetov, precej prazna – to so le matematične igre.

Ko razmišljamo, da bi Edmund lahko bil pogumen ali da 9 mora biti večje od 7, kvantificiramo čez možne svetove: obstaja način, kako bi stvari lahko bile, v katerem je Edmund pogumen; kakorkoli že so stvari, 9 bo večje od 7. Naša zmožnost, da kvantificiramo čez lastnosti (spomnimo se iz drugega poglavja stavka "Napoleon je imel vse kvalitete velikega generala"), kaže, da moramo govor o lastnostih vzeti resno. Toda ne preveč resno: lastnosti so neločljivo združene s svojimi subjekti in brez njih ne morejo obstajati. Posamezni predmeti so primarna substanca sveta, vendar so tudi lastnosti realne bitnosti, četudi le v abstrakciji od predmetov, ki jih označujejo. Podobno so načini, kako bi lahko bile stvari, realni: le ko so abstrahirani od dejanskega načina, kako stvari so. Razkrije in razlikuje jih razum z abstrakcijo, vendar pa njihov obstoj ni odvisen od razuma. Da bi Edmund lahko bil pogumen, je objektivno dejstvo, to pa temelji na realni možnosti, da je on pogumen. Ampak Edmund ni pogumen in nek konkreten, neodvisen svet, v katerem je pogumen, ne obstaja. Ko tehtamo to možnost, razmišljamo o realni, toda abstraktni možnosti. Svetovi, razen našega, so abstraktne bitnosti in so prav tako realni kot števila ali kvalitete. Zamislimo si jih tako, da abstrahiramo iz dejanskega načina, kako je naš svet. Vendar pa niso konkretne, fizikalno nedostopne bit-

nosti, katerih "dejanski" prebivalci lahko na simetričen način razmišljajo o nas. Imajo samo skromno realnost – zgolj kot načini, kako bi naš svet lahko bil.

Samo zmerni realizem korektno upraviči našo intuicijo, da takrat, ko domnevamo, da bi Edmund lahko bil pogumen, je sam Edmund tisti, o katerem domnevamo, da je pogumen. Videli smo, da platonizem naseljuje alternativne svetove z dvojniki, prav tako redukcionizem (če svetovom sploh priskrbi domene). Obstaja mnogo abstraktnih možnosti, ki zadevajo Edmunda: da je pogumen ali strahopeten, alpinist ali igralec squasha ali jadralec ali karkoli drugega. Ena množica teh možnosti je uprimerjena v konkretni realnosti. Skozi njih se vedno znova pojavlja le Edmund. *De re* modalnosti so inteligibilne: Edmund ima lastnost, da bi lahko bil pogumen, kajti obstaja svet – način, kako bi stvari lahko bile –, v katerem je on, Edmund, pogumen. Število 9 ima lastnost, da mora biti večje od 7. Tudi identifikacija predmetov v drugih svetovih ni problematična. Ker je Edmund sam tisti, ki je pogumen v nekem nedejanskem stanju stvari, ga identificiramo v tem stanju s tem, da ga identificiramo v dejanskem svetu. Potem ko ugotovimo, kakšen dejansko je, ne moremo več zgrešiti jezikovnega stika z njim v njegovih opisih na drugem svetu. Kripke temu pravi stipulacija. To na neki način tudi je: zanima nas svet, za katerega "stipuliramo", da je Edmund v njem pogumen. Napačno pa bi bilo, če bi mislili, da je s stipulacijo predlagan magični način identifikacije Edmunda. Prej gre za to, da ga identificiramo na običajen način in ta Edmundova identiteta zagotavlja, da je on tisti, ki je domnevno pogumen.

Povedano prikaže v novi luči prejšnji primer "Nujno je, da je število planetov večje od 7". Če damo opisu ozek doseg, potem označuje različne predmete v različnih svetovih, namreč, kakršno pač je število planetov v tistem svetu – šest, devet, deset ... Če vzamemo, da ima opis širok doseg, to pomeni, da označuje isti predmet v vseh svetovih, ne glede na to, koliko planetov je v tistem svetu: označuje namreč dejansko število planetov, *tj*. devet. (Zadnja poročila dajejo slutiti, da je v sončnem sistemu dejansko deset planetov, a dokler to ne bo zanesljivo potrjeno, ostanimo pri devetih.) Prava imena imajo vedno širok doseg: neposredno izbirajo predmet in prav tako so temu neposredno pripisane modalne lastnosti. Ne sprašujemo se "Kateri predmet je 9 v drugem svetu?", ampak: "Kateri predmet je število planetov?" Kripke prava imena imenuje "togi označevalci" [*rigid designators*]. Njihova togost izhaja iz dejstva, da izbirajo isti predmet v vsakem svetu oziroma vsaj v vsakem svetu, v katerem sploh kaj izberejo. (Na primer: "Edmund" vedno izbira Edmunda, razen v situacijah, za katere smo predpostavili, da v njih ne obstaja.)

Najbrž je na mestu dodatno pojasnilo. Ko pravimo, da lahko označevalec izbira različne predmete v različnih svetovih, ne mislimo na različne rabe jezika v različnih svetovih. V tem pogledu bi lahko vsak izraz, recimo "Edmund", uporabili za označevanje drugačnih predmetov od tistega, ki ga dejansko označuje. Ne sklicujemo se na rabo izrazov drugih možnih jezikovnih uporabnikov, temveč na našo lastno rabo, za katero velja, da prava imena izbirajo predmet v dejanskem svetu in ohranijo to referenco v vsakem modalnem kontekstu. Za opise to na splošno ne

velja, vendar pa jih lahko tako tolmačimo, če jim damo širok doseg. Nekateri opisi – ne glede na to, kako jih tolmačimo – prav tako označujejo togo, na primer "kvadrat števila 3". Pojem togega označevalca zajema naslednje tri ideje: konstantno referenco *de iure* v primeru pravih imen; konstantno referenco *de facto* v primeru, ko imajo opisi širok doseg; in spet konstantno referenco *de facto* v primeru, ki bi mu lahko rekli primer esenc. Pri tem zadnjem, recimo, opis, ki izbere predmet, konotira njegovo bistveno lastnost, torej lastnost, ki jo predmet poseduje v vsakem svetu; tako opis "kvadrat števila 3" referira na 9 zaradi svoje relacije do 3, ki je nujna.

Videli smo, da prava imena (dejansko to velja za toge označevalce nasploh) lahko tvorijo modalne resnice *de re*. Splošno znan primer je identiteta. Vzemimo dva toga označevalca istega predmeta, na primer "Cicero" in "Tulij". "Cicero je Cicero" je nujno resnično, toda "Nujno je, da Cicero je Tulij" je tudi resnično, saj "Cicero" in "Tulij" označujeta isti predmet in sta, po hipotezi, toga označevalca, kar pomeni, da vsak označuje isti predmet v vseh možnih svetovih (v katerih sploh kaj označujeta). Iz tega sledi, da "Cicero" označuje v vseh svetovih isti predmet kot "Tulij". Enostavna resnica "Cicero je Tulij" postane modalna resnica *de re* "Nujno je, da Cicero je Tulij".

Nujno in *a priori*

Ta ugotovitev je morda presenetljiva, saj ne vedo vsi, da je Cicero bil Tulij. To ni očitna resnica, ampak taka, ki jo je treba odkriti. Ali to ne pomeni, da je kontingentna? Ne, temveč zgolj kaže, da je empirična ali aposteriorna (ti dve besedi sta ekvivalentni) resnica. "Nujno" pomeni "resnično v vseh svetovih"; "kontingentno" pomeni "resnično v nekem, ampak ne v vseh svetovih" (torej pomeni "možno, ampak ne nujno"). "*A priori*" pomeni "se da spoznati kot resnično brez empirične raziskave"; "empirično" (ali "*a posteriori*") pomeni "se da odkriti le na podlagi izkustva". Apriorne resnice niso vedno samorazvidne. Dober primer tega je teorem o štirih barvah. Vzemimo kartografov problem risanja zemljevida na list papirja: vsako območje (ki predstavlja državo, okraj, občino ...) mora biti pobarvano drugače od sosednjih in vsako posamezno območje lahko meji na neomejeno število drugih območij. Vendar pa so kartografi na podlagi izkušenj odkrili, da, ob ustrezni spretnosti, nikoli ne potrebujejo več kot štiri barve. Štiri barve so zadoščale, da so vsak zemljevid, ki so si ga lahko zamislili, pobarvali na ta način, da niso bila nobena sosednja območja iste barve. Ampak to je bilo le empirično, aposteriorno odkritje, ki je temeljilo na induktivnem preskoku od posameznih zemljevidov (zelo številnih posameznih zemljevidov, brez izjem) k hipotezi o vsakem zemljevidu. Če so vedeli, da za noben zemljevid niso potrebne več kot štiri barve – in pripravljen sem dopustiti, da so to zares vedeli –, potem je bilo njihovo védenje empirično. Vendar pa se da dokazati, da so imeli prav. Dokaz smo dobili šele v začetku osemdesetih let dvajsetega stoletja. Dokaz je bil aprioren: ni bil odvisen od empirične raziskave, temveč je razčlenil raznolike možne konfiguracije zemljevidov na (zelo številne) različne tipe ter pokazal, da vsak tip zahteva

največ štiri barve. Pokazal je, da je bilo védenje teorema o štirih barvah ves čas apriorno – da ga je bilo mogoče spoznati neodvisno od empiričnih raziskav. Prav tako je dokaz pokazal, da je bila sodba, ki so jo kartografi izoblikovali na osnovi izkustva, zares pravo védenje. Njihovo védenje je bilo empirično, toda teorem, njegova resnica in poznavanje le-te, je bil aprioren.

Druga sorodna tehnična izraza sta "analitično" in "sintetično". Analitična resnica je resnična izključno na osnovi svojega pomena, sintetična pa je tista resnica, ki ni analitična. Tako "nujno" in "kontingentno", "*a priori*" in "empirično" ter "analitično" in "sintetično" tvorijo pare nasprotij, ki so med seboj izključujoča se in vseobsegajoča. V prvi vrsti so to pridevki, ki se aplicirajo na resnice, vendar pa lahko razlikujejo tudi med neresnicami: nujno neresnično in kontingentno neresnično (neresnično, toda možno, da resnično), apriorno neresnično in empirično neresnično, analitično neresnično (implicitno protislovno, neresnično na osnovi pomena) in sintetično neresnično. Označba izrazov "analitično" in "sintetično" se je nemara bolj spreminjala kot pa označba drugih parov. Zavedati se moramo, da imajo po eni strani izrazi "nujno", "*a priori*" in "analitično" docela različne označbe, medtem ko so bili po drugi strani mnogi filozofi prepričani, da so koekstenzivni. To prepričanje je vsekakor privedlo do brezskrbne in netočne rabe teh izrazov. V primeru, da so res koekstenzivni, dejansko ni nič narobe, če jih zamenjujemo, razen tega, da povzročamo zmedo, česar pa noče biti obtožen noben filozof. Ampak trditev, da so ti izrazi koekstenzivni, je treba dokazati, saj gre za izrazito metafizično tezo.

Za privzetje te teze o koekstenzivnosti nujnosti, apriornosti in analitičnosti so obstajali razlogi, v glavnem empirični in reduktivistični. Doslej smo se v našem razmišljanju o možnih svetovih poskušali izogniti epistemološkim pomislekom. Ti so še posebej tehtni v primeru modalnega platonizma. "Nujno" je bilo identificirano z "resnično v vseh možnih svetovih". Kako torej ugotovimo, da je nekaj nujno resnično? Model predlaga pregled vsakega sveta, toda to je nemogoče iz dveh razlogov: prvič, svetov je preveč, saj jih je neskončno mnogo, in drugič, so nedostopni. Po platonizmu je vsak svet konkretna realnost in je prostorskočasovno ločen od vsakega drugega sveta. Pisci znanstvene fantastike lahko, tako kot Asimov, med njimi postulirajo stike, a to je fantazija. Možni svetovi so logično povezani, toda dejanske zveze so nujno znotraj sveta. Govor o možnih svetovih tako niti malo ne pripomore k ugotavljanju nujnosti in možnosti, temveč grozi, da jih napravi take, da se jih ne da odkriti. Če nočemo, da se nujnost zavrne zaradi obskurnosti, je edina rešitev – vsaj tako se zdi –, da jo izenačimo z apriornostjo.

Apriornost pa je bila tudi deležna kritike. Racionalistični filozofi, kot je Kant, so trdili, da so določene resnice, čeprav apriorno resnične, kljub temu sintetične. Njihova resničnost ni trivialna stvar pomena, temveč substancialno dejstvo metafizike. Empirist tega ni mogel sprejeti: soglaša, da je analitična resnica pravzaprav trivialna, njegovo načelo pa je, da je vsaka substancialna resnica empirična. Zanika možnost substancialne metafizike (prava resnica je znanstvena resnica) in izenači *a priori* z analitičnim. Gotovo, če je nekaj stvar pomena, potem lahko to od-

krijemo neodvisno od izkustva. Empirist vztraja pri obratni trditvi: to, kar lahko spoznamo neodvisno od izkustva, mora izhajati iz pomenov besed, ki spoznano izražajo.

Nujna resnica empirično odkritih identitet zaustavi prvi korak te redukcije nujnega na analitično. Da je Cicero bil Tulij, je empirično odkritje, kljub temu pa je njuna identiteta nujna. Toga označevalca istega predmeta morata zaradi svoje togosti označevati isti predmet v vseh svetovih in zaradi tega ima njuna identiteta status nujnosti. To neposredno sledi iz tega, kar mislimo s togostjo. Bistveni del Kripkejeve teze je dokaz togosti določenega izraza. To je njegova glavna tema: lastna imena naravnega jezika nimajo smisla in se jih ne da zamenjati z opisnimi frazami, ker se v modalnih kontekstih obnašajo drugače. Kripke pravi, da so lastna imena togi označevalci.

Deloma je ta trditev težavna zaradi pomanjkanja jasnosti v dveh nasprotnih pogledih na imena: prvi je zgodovinsko povezan z Johnom Stuartom Millom in pravi, da so imena zgolj denotativna, brez konotacije[3]; drugi pa je povezan z Gottlobom Fregejem in pravi, da imajo imena smisel. Medtem ko Kripke poudarja, da imena nimajo smisla, podanega z opisom, pa kljub temu sprejema, da je referenca imena lahko "fiksirana" z opisom. Zagovorniki Fregeja zanikajo, da se smisel, ki ga ima vsako ime, lahko vedno poda z opisom, lahko pa celo dopuščajo, da imajo imena v svoji konotativni funkciji (bodisi opisni ali prepoznavni) po dogovoru vedno širok doseg. V tej točki postaneta teoriji ekvivalentni. F. H. Bradley, metafizik devetnajstega stoletja, je pokazal, da imena ne moremo uporabiti, če ni z njim povezano sredstvo za ponovno identifikacijo njegovega referenta. Toda če sprejmemo (kot sprejema konvencija "širokega dosega"), da se ta metoda ponovne identifikacije nanaša samo na dejanski svet in ne na možnosti, potem se je teorija "smisla" spremenila v denotativno teorijo. Za Kripkeja je bil dokaz, da imena nimajo smisla, to, da bi enostavne (*tj*. nemodalne) propozicije, ki vsebujejo imena, lahko imele drugačne resničnostne vrednosti. Kripke zanika, da je to isto kot preučevanje obnašanja imen v modalnih kontekstih. Toda, kako se odločimo, ali bi "Cicero je obtožil Katilina" lahko bilo neresnično? Kot kaže, se to vprašanje reducira na spraševanje, ali bi Cicero lahko ne bil obtožil Katilina, kar pomeni spraševati po obnašanju "Cicero" v modalnem kontekstu "bi lahko ne bil". Kripkejev argument, da imena nimajo smisla, ugotavlja, da ne glede na to, kakšen smisel *F* domnevno ima ime *a*, je "*a* lahko ne bi bil *F*" resnično. Na primer: Cicero lahko ne bi bil obtožil Katilina ali ne bi napisal *De Lege Manilia* ali karkoli drugega, kar je resnično o njem in kar dejansko uporabimo za fiksiranje naše reference nanj. Potemtakem smisli služijo le pri izbiranju nečesa, kakor to dejansko je, ne zagotavljajo pa izraza z istim pomenom (razen ko se dogovorimo za širok doseg). Lastna imena imajo svojo referenco fiksirano z opisom (ali z drugimi prepoznavnimi sredstvi) v dejanskem svetu, vendar pa to referenco ohranjajo togo v modalnih kontekstih.

Če mora biti vsak resničen stavek identitete, kot je "Cicero je bil Tulij", nujno re-

[3] Mišljeno je 20. stoletje.

sničen, kako naj potem tolmačimo "Cicero bi lahko ne bil Tulij"? Ta stavek mora biti nujno neresničen, prav tako kot je neresničen "Cicero bi lahko ne bil Cicero". Naše nagnjenje k domnevi, da je to resničen stavek, odraža epistemsko in ne metafizično možnost. Ker je resnica stavka "Cicero je bil Tulij" *a posteriori*, njegove resničnosti ne spoznamo takoj. Vendar pa naš dvom – "Ali je Cicero bil Tulij?" – odraža nevednost in ne kontingentne možnosti. Če je Cicero bil Tulij, potem je bil to po nujnosti; če ni bil, potem nujno ni bil. Anastazija je trdila, da je zadnja iz rodu Romanovih. Če bi resnično bilo mogoče, da je bila ona preživela najmlajša hči, potem bi obstajal neki možni svet, v katerem je ona najmlajša hči in s tem po nujnosti ta najmlajša hči in posledično takšna tudi v dejanskosti. Zato: če dejansko ni bila preživela hči, potem sploh ni bilo mogoče, da bi bila. "Možnost", s katero se ukvarjamo, je epistemska možnost: enostavno ne vemo, ali je ali ni bila.

Druge esencialne lastnosti prav tako vodijo do nujnosti *a posteriori*. Na primer, Kripke in drugi zagovarjajo doktrino o nujnosti izvora: Margaret Thatcher ne bi mogla biti Stalinova hči, saj je dejansko hči gospoda Robertsa, špecerista iz Granthama. Seveda bi lahko odkrili zaroto, ki bi pokazala, da je bila britanska premierka vohun KGB-ja, del dolgoročnega načrta, kako uničiti britansko gospodarstvo. Toda to je, poudarja Kripke, epistemska možnost, ne obstaja pa metafizična možnost, da bi dejanska oseba, rojena v kraju Grantham, lahko bila Stalinova hči. Če je *a* togi označevalec in *F* bistvena lastnost, ki jo dejansko ima predmet (dejansko označen z *a*), potem *a* in *F* skupaj nastopata v vseh svetovih. *a*, ker je tog, označuje isti predmet v vseh svetovih, in *F*, ker je esencialen, pripada v vsakem svetu predmetu, ki ga poseduje v vsakem svetu. Torej ne obstaja svet, v katerem *a* ni *F*, in zato bi *a* ne mogel ne biti *F*.

Kripke ne zanika samo tega, da so vse nujne resnice *a priori*, temveč zanika tudi to, da so vse apriorne resnice nujne. Njegov temeljni primer govori o standardni metrski palici v Parizu. Vsaj nekoč je bil meter definiran z referenco na to palico, ki so jo hranili pri standardni temperaturi in pritisku. Zato smo lahko *a priori* vedeli, da je palica dolga en meter. Kljub temu pa bi lahko bila daljša ali krajša, kot je bila, zato obstajajo svetovi, v katerih njena dolžina ni en meter. To, da bi njena dolžina v teh svetovih posledično definirala en meter kot različnega od njegove dejanske dolžine, ni pomembno, kot ni bila pomembna misel, da bi besedo "Edmund" lahko uporabili za označevanje nekoga drugega. Relevantna je samo naša raba besede "meter", ki je določena z dejansko dolžino palice. Kakšno dolžino bi lahko imela, se odraža v njeni dolžini v drugih svetovih. Na ta način se razločita kontingentnost in apriornost. "Standardna metrska palica ima dolžino en meter" je le kontingentno resnično, vendar to lahko vemo *a priori*.

Radikalna ločitev med nujnim in *a priori*, ki se je sedaj pokazala, ima presenetljive posledice. Ena od njih je ta, da je vsaka propozicija *a priori* ekvivalentna neki kontingentni propoziciji. Vzemimo katerokoli propozicijo *A*: če je *A* kontingentna, je rezultat takojšen, saj je *A a priori* ekvivalentna sama s sabo. Če je *A* nujno resnična ali nujno neresnična, vzemimo propozicijo "*A* ima isto resničnostno

vrednost kot ’Standardna metrska palica je dolga en meter’”. Če je *A* nujno resnična, potem je ta propozicija resnična, toda le kontingentno in je *A a priori* ekvivalentna z njo (kajti v resnici pove le, da “’A’ je resnična”); če je *A* nujno neresnična, potem je ta propozicija neresnična, toda le kontingentno in spet je *A a priori* ekvivalentna z njo. Na ta način je zares vsaka propozicija *a priori* ekvivalentna z neko kontingentno propozicijo.

Z malce spretnosti lahko ta rezultat razširimo tako, da postane vsaka propozicija *a priori* ekvivalentna s propozicijo, ki je nujno resnična ali nujno neresnična (odvisno od tega, ali je prvotna propozicija resnična ali neresnična). Naj bo taka propozicija, ki je bodisi nujno resnična bodisi nujno neresnična, nujnostna propozicija. Potrebujemo le spretnost pri konstrukciji primernega togega označevalca in sicer za vsako propozicijo potrebujemo izraz, ki togo označuje njeno resničnostno vrednost. Fraza “resničnostna vrednost *A*” ne zadošča, ker označuje za vsak svet resničnostno vrednost *A* v tem svetu in potemtakem ni togi označevalec. Cilj dosežemo z “dejanska resničnostna vrednost *A*”: katerikoli svet obravnavamo, označuje resničnostno vrednost *A* v dejanskem svetu. “Dejanska resničnostna vrednost *A*” je torej togi označevalec. (Gre za primer togosti zaradi esence, to je tretji tip od treh, ki smo jih omenili, podobno kot “kvadrat števila 3”.) *A* je bodisi resnična bodisi neresnična, zato “dejanska resničnostna vrednost *A*” označuje bodisi resnico bodisi neresnico. Oglejmo si propozicijo “Dejanska resničnostna vrednost A je resnica”, ki ji bomo rekli *dej(A)*. Če je *A* resnična, potem je *dej(A)* (resnična identiteta med togima označevalcema) nujno resnična; če je *A* neresnična, potem je nujno neresnična; zato je *dej(A)* nujnostna propozicija. Razen tega lahko vemo *a priori*, da je *A* ekvivalentna z *dej(A)*, ki v bistvu pravi, da je *A* dejansko resnična, in je zato *A a priori* ekvivalentna z nujnostno propozicijo.

Na podoben način lahko pokažemo, da je *A* nujno ekvivalentna z aposteriorno propozicijo in da je nujno ekvivalentna z apriorno propozicijo. V prvem primeru izberemo *A*, če je *A a posteriori*, in izberemo “*A* je ekvivalentna z *dej(A)*”, če je *A a priori*. V drugem primeru izberemo “*A* je ekvivalentna z *dej(A)*”, če je *A* resnična, in “*A* ni ekvivalentna z *dej(A)*”, če je *A* neresnična.

Kaj nam razkrijejo te igrice? Pomagajo nam poudariti, kako zelo različni sta nujnost in apriornost. Prav tako nas napotijo nazaj na prvo poglavje, kjer smo se srečali z idejo, da ekvivalenca med *A* in “*A* je resnično” kaže, da resničnost ni bistvena lastnost propozicij (ki bi bila, na primer, v njihovi relaciji do dejstev), ampak sredstvo, ki nam omogoča referiranje in ponovno referiranje na druge trditve in njihovo sprejemanje. Ekvivalenca med *A* in “*A* je resnično” je hkrati nujna in apriorna. Poglejmo si primer in sicer naj bo *A*: “Nekdo je ubil Kennedyja.” Prej smo omenili, da je to, ali je “Nekdo je ubil Kennedyja” resnično v določenem svetu, odvisno od tega, ali je nekdo res ubil Kennedyja v tistih okoliščinah, in ne od tega, kaj bi mogli misliti z “je ubil” in s “Kennedy” v tistih okoliščinah. Lahko bi menili, da je drugače z “’Nekdo je ubil Kennedyja’ je resnično”, kajti zdi se, da tu referiramo na stavek “Nekdo je ubil Kennedyja”. Vendar pa moramo razlikovati med rabo in omembo. V “Fred ima sedem črk” uporabljamo ime “Fred” in

referiramo na osebo, *tj*. na Freda (morda se Fred igra sestavljanko besed [*Scrabble*]); v "'Fred' ima štiri črke" pa omenjamo ime "Fred" in referiramo na to ime. Enojni narekovaji okoli 'Fred' nas spomnijo, da ime omenjamo, ne pa rabimo. Če bi, ko smo trdili: "'Nekdo je ubil Kennedyja' je resnično," omenjali stavek "Nekdo je ubil Kennedyja", potem bi bila resničnost te propozicije odvisna od pomena "je ubil", "Kennedy" itd. in bi se lahko spreminjala neodvisno od resnice "Nekdo je ubil Kennedyja". Toda v prvem poglavju smo dokazovali, da stavke ne smemo obravnavati kot nosilce resničnostih vrednosti. Če bi jih, potem bi se "*A* je resnično" razlikovalo od "Resnično je, da *A*"; "'Nekdo je ubil Kennedyja' je resnično" bi pripisovalo resnico stavku, medtem ko je "Resnično je, da je nekdo ubil Kennedyja" ne bi. Odločili smo se, da razložimo "*A* je resnično" kot prediciranje resnice propoziciji, ki jo izraža *A*, in to pomeni propoziciji, ki jo *A* dejansko izraža. Tako *A* in "*A* je resnično" ostajata skupaj, ko se pomikamo od sveta do sveta in ju evalviramo v vsakem od njih, toda ob predpostavki, da ohranjamo njun dejanski pomen. Nasprotno pa *A* in "*A* je dejansko resnično" ne ostajata skupaj. "Nekdo je ubil Kennedyja" ima glede na to, ali je Kennedy (v drugačnih okoliščinah) zares bil ubit, različne vrednosti, medtem ko ima "'Nekdo je ubil Kennedyja' je dejansko resnično" vedno isto vrednost. Če bi v nekem možnem svetu Kennedy umrl naravne smrti, bi bilo "Nekdo je ubil Kennedyja" neresnično, toda četudi bi Kennedy umrl naravne smrti, bi bilo "Dejansko je nekdo ubil Kennedyja" še vedno resnično. Oziroma: "Nekdo je ubil Kennedyja" bi bilo še vedno dejansko resnično, kajti Kennedy je bil ubit. Zapomnimo si, da šteje samo naša izjava in to, kar izraža.

Standardna metrska palica bi lahko imela drugačno dolžino od enega metra, vendar pa vemo *a priori*, da mora imeti dolžino en meter. Nujnost in apriornost nista koekstenzivni.

Povzetek in napotilo za nadaljnje branje

Modalni platonizem vidi naš svet v njegovem celotnem obsegu kot samo eno iz ogromnega niza realnih in obstoječih alternativnih možnosti. Vsak svet je konkretna realnost, z individui in njihovimi lastnostmi in relacijami, popoln in povsem določen. Dejanskost ni nič drugega kot neposredna danost govorčevega sveta njemu samemu oziroma njej sami. Vsak svet je dejanski samemu sebi. Naš svet je dejanski le v tem, da je naš svet. Glavni zagovornik tega stališča je David Lewis v četrtem poglavju knjige *Counterfactuals* in kasneje še obširneje v *On the Plurality of Worlds*. V tej zadnji knjigi pripominja, da so njegove prve predstavitve teh stališč sprejeli z nejevernimi pogledi, a le z maloštevilnimi tehtnimi ugovori. Med obema knjigama pa se je pojavilo mnoštvo ugovorov.

Vsi problemi, ki smo jih razpoznali v modalnem platonizmu, so posledica enakovrednega obravnavanja vseh svetov. Če vsak svet konstituira konkretno realnost, potem noben predmet ne more biti navzoč v več kot enem svetu: predmeti imajo lahko dvojnike [*Doppelgängern*] v drugih svetovih, ne morejo pa biti istovetni z njimi. Potem nastane problem, kako najti in identificirati njihove dvojnike. Če se

zatečemo k *haecceitetam*, *tj*. individualnim esencam, nasprotujemo svojim prepričanjem in spodbujamo neke vrste magijo. Raba podobnosti grozi z omejitvijo alternativ na nenaraven način. Odločilna točka pa je, da nas zanima, kakšen bi bil Edmund, če bi bil povsem drugačen, in ne, kakšen bi bil neki njegov dvojnik. Lewis predstavlja svojo teorijo dvojnikov v tekstu "Counterpart Theory and Quantified Modal Logic", ki je ponatisnjen v zborniku *The Possible and the Actual*, ki ga je uredil Michael Loux.

Obravnavanje vsakega sveta kot samostojne realnosti se tudi ne ujema z našim prepričanjem, da je naš svet edinstven. Naš svet je dejanski, vsi drugi svetovi pa so zgolj možni. Predlog, da je za Edmundove dvojnike njihov svet dejanski, mi sami pa le meglene možnosti, nasprotuje našemu občutku o tem, kaj je realno. Poleg tega uvaja neutemeljene epistemološke probleme, saj nakazuje, da refleksija o možnosti zahteva neko posebno vrsto teleskopa, s katerim opazujemo druge možne svetove, čeprav hkrati zanika, da je taka metoda možna. Možnosti se nenadoma ne da več odkriti.

Še en problem radikalnega realizma izhaja iz dejstva, da imamo številne modalne logike. Nedvomno je veliko število od teh zgolj formalno zanimivih in ne ustrezajo nobenemu resničnemu modalnemu pojmovanju, vendar pa se da pokazati, da več kot ena artikulira veljavne modalne strukture. Naše diskusije temeljijo na izenačevanju "nujno" z "resnično v vsakem možnem svetu". Gre za S5 pojmovanje, ki ustreza najmočnejšemu od petih modalnih sistemov C. I. Lewisa. (*Glej*, na primer, G. Hughes in M. Cresswell, *An Introduction to Modal Logic*.) Zanj se pogosto misli, da podaja pravo analizo metafizične možnosti in nujnosti. Zanimiva pa sta vsaj še dva sistema. S4, še en (C. I.) Lewisov sistem, na precej neformalen način razvija "nujnost" kot "dokazljivost". Nekoliko drugačen sistem, G, ki je bil izdelan bolj pred kratkim, je uspešen pri analiziranju formalnega pojma dokazljivosti, kot ga srečamo v Gödlovem delu o aritmetiki (v katerem dokazljivost ne jamči resnice). So še drugi sistemi, ki razvijajo pojme o tem, kaj bi morali storiti, in o tem, v kaj smo prepričani: deontične in epistemske logike. Kaj naj platonist pove o vseh teh sistemih? Ali je za vsakim od njih popolno področje konkretne realnosti ali pa le za nekaterimi – in če slednje, za katerimi?

Platonist zagovarja svojo teorijo zato, ker je prepričan, da je edina, ki lahko zagotovi pravo objektivnost za modalne sodbe. Alternative platonizmu poskušajo pokazati bodisi, da je ta objektivnost mit, bodisi, da se jo da doseči na bolj poceni način. Dober zbornik razprav na to temo smo že omenili: Loux, *The Possible and the Actual*. V tem zborniku redukcionistične programe predstavljajo Cresswell, Adams, Mondadori in Morton. Armstrongova kombinatorna teorija možnosti je morda najbolj sofisticirana in do danes najbolj izdelana redukcionistična teorija. Zmerni realistični rešitvi, kot je moja, pa podajata Stalnaker in Plantinga. Možni svetovi so načini, kako bi svet lahko bil: so realni, vendar pa ne konstituirajo konkretne realnosti. Gre za abstraktne možnosti, rezultat abstrakcije, ki pa so neodvisne od duha in objektivne. Seveda to stališče potrebuje še dodatno razdelavo in obrambo, kljub temu pa sem prepričan, da gre za teorijo, ki največ obeta.

V zadnjih petindvajsetih letih je na filozofsko refleksijo o možnih svetovih in modalni logiki v veliki meri vplivalo formalno delo Saula Kripkeja, v katerem je pojem možnih svetov očitno izdelan z namenom zgraditi ustrezno formalno semantiko za modalno logiko. Do takrat je prevladoval skepticizem glede modalnega diskurza, vodilni skeptik pa je bil W. V. O. Quine. Njegov najbolj znani napad na modalnost najdemo v "Three Grades of Modal Involvement", ponatisnjeno v njegovi knjigi *Ways of Paradox and Other Essays*. Zanj je sprejemljiva modalna logika *de dicto* (druga stopnja, ki se jo da reducirati na prvo), katero se da obravnavati znotraj nemodalne predikatne logike (klasična paradigma). Ugovor proti Quinu je izdelala Ruth Barcan Marcus; novejšo retrospektivo najdemo v njeni razpravi "A Backwards Look at Quine's Animadversions on Modalities", v *Perspectives on Quine*, urednika R. Gibson in R. Barrett. A. F. Smullyan v "Modality and Description", ponatisnjeno v še vedno dobrem zborniku *Reference and Modality* avtorja L. Linskyja, podaja natančen prikaz, kako se s pazljivim razlikovanjem dosega v Russellovi teoriji opisov izognemo zagatam zaradi nedovoljenih substitucij.

Kripkejev spis "Semantical Considerations on Modal Logic I" (tudi ponatisnjen v Linsky, *Reference and Modality*) je povzročil veliko spremembo in sicer najprej med formalnimi logiki, ki so se pričeli zavedati, kako učinkovito orodje za logično analizo predstavljajo modalne logike (na primer v Stalnakerjevi in Lewisovi analizi pogojnikov). Nadaljeval je s knjigo *Naming and Necessity* (predavanja, ki jih je imel leta 1970 in jih 1972 izdal kot članek), v kateri je pokazal filozofsko uspešnost modalnih pojmov. Kripke tudi odločno zagovarja zmerni realizem glede možnih svetov, tako v izvornih predavanjih kot tudi v uvodu, ki ga je dodal izdaji iz leta 1980. V tem delu je Kripke izoblikoval primere, ki razločujejo modalne pojme nujnosti, možnosti in kontingentnosti od epistemskih pojmov apriornosti in aposteriornosti. Razlikovanje je poudaril (brez primerov) tudi Aaron Sloman v "'Necessary', '*A priori*' and 'Analytic'". Razširitev te zamisli na idejo, da ima vsaka propozicija hkrati kontingentne in nujne apriorne ekvivalente in tako dalje, je opravil Leslie Tharp sredi sedemdesetih let dvajsetega stoletja, vendar je bila objavljena šele po njegovi smrti v "Three Theorems of Metaphysics".

Literatura

Barcan Marcus, R. (1989). “A Backwards Look at Quine’s Animadversions on Modalities”. V *Perspectives on Quine*, Oxford: Blackwell.

Gibson, R. & Barrett, R. (ur.) (1989). *Perspectives on Quine*. Oxford: Blackwell.

Hughes, G. & Cresswell, M. (1968). *An Introduction to Modal Logic*. London: Methuen.

Kripke, S. (1971). “Semantical Considerations on Modal Logic I”. V Linsky, L. (ur.), *Reference and Modality*, Oxford: Oxford University Press.

Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell. (V slovenščini: *Imenovanje in nujnost*, prevedla Bojan Vučko in Marjan Šimenc, Krtina, Ljubljana 2000).

Lewis, D. (1973). *Counterfactuals*. Oxford: Blackwell.

Lewis, D. (1979). “Counterpart Theory and Quantified Modal Logic”. V Loux, M. (ur.), *The Possible and the Actual*, Ithaca in New York: Cornell University Press.

Lewis, D. (1987). *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.

Linsky, L. (ur.) (1971). *Reference and Modality*. Oxford: Oxford University Press.

Loux, M. (ur.) (1979). *The Possible and the Actual*. Ithaca in New York: Cornell University Press.

Quine, W. V. O. (1966). "Three Grades of Modal Involvement". V Quine, W. V. O., *Ways of Paradox and Other Essays*, New York: Random House.

Quine, W. V. O. (1966). *Ways of Paradox and Other Essays*. New York: Random House.

Sloman, A. (1966). "'Necessary', '*A priori*' and 'Analytic'". *Analysis*, 26, str. 12-16.

Smullyan, A. F. (1971). "Modality and Description". V Linsky, L. (ur.), *Reference and Modality*, Oxford: Oxford University Press.

Tharp, L. (1975). "Three Theorems of Metaphysics", *Synthese*, 31, str. 1-21.

Robert C. Stalnaker**
prevedla Maja Malec

MOŽNI SVETOVI

Po Leibnizovem mnenju je vesolje – dejanski svet – eden izmed neskončno mnogih možnih svetov, ki obstajajo v razumu Boga. Bog je ustvaril vesolje tako, da je udejanil enega izmed teh možnih svetov – najboljšega. Ta predstava neskončne množice totalnih vesolij, ki se vsako naravno nagiba k obstoju in se bori za mesto, ki ga lahko zasede le eno, z Bogom, ki – v svoji neskončni modrosti in dobroti – konča tekmovanje tako, da izbere najboljšega kandidata, je osupljiva. Vendar pa je v današnjih razsvetljenskih časih težko vzeti ta metafizični mit kaj bolj zares kot druge, manj abstraktne zgodbe stvarjenja, ki so jih pripovedovali naši starodavni predniki. Celo novejše, očiščene različice zgodbe, ki izpuščajo Boga in razvpito šovinistično tezo, da je naš svet boljši od vseh ostalih, navadno razumemo – v najboljšem primeru – kot sanjave metafore za zmernejšo realnost. J. L. Mackie, na primer, piše: "... govor o možnih svetovih ... kliče po dodatni analizi. Ne *obstajajo* možni svetovi, razen dejanskega sveta; kaj torej hočemo, ko govorimo o njih?" (Mackie, 1973: 90) Lawrence Powers formulira bodico bolj brezobzirno: "Celotna zamisel o možnih svetovih (morda so v prostoru razprostrti kot rozine v pudingu) se zdi smešna." (Powers, 1976).

Seveda ta skepticizem in zahteve po dodatni analizi niso naslovljeni na Leibniza, temveč na nedavne rabe delov njegovega metafizičnega mita pri utemeljevanju in dajanju vsebine formalni semantiki za modalne logike. Pojem možnega sveta je, tako v formalnih kot v filozofskih razpravah, izpričal precejšno hevristično moč. Toda, kot ugovarjajo kritiki, hevrističnega sredstva ne smemo zamešati s pojasnilom. Če naj bodo analize modalnih pojmov (ali pojma propozicije) z možnimi svetovi več kot zgolj hevristični pripomočki pri prikazu odnosov med formulami modalne logike, je treba pojasniti in upravičiti sam pojem možnega sveta.

Čeprav običajno sprejemamo kot očitno resnico, da dejansko ne obstajajo take stvari, kot so možni svetovi – da je mit, bodisi razsvetljujoč ali zavajajoč, pojasnjevalen ali vnašajoč zmedo, vendarle samo mit –, je to zdravorazumsko prepričanje mogoče izpodbijati. Torej: skeptiku glede možnih svetov lahko odgovorimo ne tako, da pojasnimo metaforo, temveč tako, da vzamemo zgodbo za čisto resnico. Tako odgovarja David Lewis in trdi, da je pri tem na strani zdravorazumskih prepričanj in običajnega jezika:

"Verjamem, da obstajajo možni svetovi, ki so različni od sveta, v katerem

** Zahvaliti se moram *John Simon Guggenheim Memorial Fundation*, ki me je podpirala v času, ko sem pisal ta tekst.

> slučajno živimo. Če hočete argument, se glasi takole. Nesporno je resnično, da bi stvari lahko bile drugačne, kot so. Verjamem, in prav tako vi, da bi stvari lahko bile drugačne v nešteto pogledih. Toda, kaj to pomeni? Običajni jezik dopušča parafrazo: poleg načina, kako stvari dejansko so, obstaja še mnogo načinov, kako bi stvari lahko bile. Dobesedno vzeto je ta stavek eksistencialna kvantifikacija. Pravi, da obstaja mnogo bitnosti, ki izpolnijo določen opis, namreč 'načini, kako bi stvari lahko bile'. Verjamem, da bi stvari lahko bile drugačne na nešteto načinov; verjamem v dopustne parafraze tega, kar verjamem; če vzamem parafrazo dobesedno, potemtakem verjamem v obstoj bitnosti, ki bi jih lahko imenovali 'načini, kako bi stvari lahko bile'. Le da jih jaz raje imenujem 'možni svetovi'." (Lewis, 1973: 84)

Lewis ne misli, da je ta argument odločilen. To, da stavke običajnega jezika vzamemo dobesedno, je zgolj domneva, ki jo lahko zavrnemo, če nas naivno branje stavkov vodi v probleme, ki se jim lahko izognemo z alternativno analizo. Namen argumenta je preložiti breme na skeptika, ki mora – če hoče ovreči argument – opozoriti na probleme, do katerih vodi sprejetje možnih svetov, in predstaviti alternativno analizo, ki se izogne tem problemom. Lewis je mnenja, da skeptik ne uspe ne v prvem ne v drugem.

Retorična moč Lewisovega argumenta je v sugestiji, da možni svetovi v resnici niso takó nenavadne bitnosti, kot naj bi nakazoval metafizični prizvok imena. Argument ne sugerira, da nas običajni jezik in naša zdravorazumska prepričanja zavezujejo k težki metafizični teoriji. Poanta je v tem, da je to, kar se zdi težka metafizična teorija, v resnici zgolj nekaj običajnih prepričanj, poimenovanih z drugačnim imenom. Verjeti v možne svetove je nekaj takega kot govoriti v prozi: to počnemo že vse življenje.

Toda da bi bilo tole pojasnilo prepričljivo, mora biti prehod od "načinov, kako bi stvari lahko bile" k "možnim svetovom" le nedolžna terminološka zamenjava. V to pa – glede na Lewisovo pojasnilo pojma možnega sveta – ne verjamem. V dokaz tega stališča bom navedel štiri teze glede možnih svetov, ki jih vse zagovarja Lewis. Skupaj tvorijo doktrino, ki jo bom imenoval radikalni realizem glede možnih svetov. Skeptik nasprotuje prav tej doktrini in pokazal bom, da upravičeno. Prepričan sem, da je doktrina napačna, a verjamem tudi, da teh tez ni treba sprejeti ali zavrniti v paketu. Osnovna naloga mojega argumenta bo pokazati neodvisnost bolj sprejemljivih delov tega paketa in tako zagovarjati koherentnost bolj zmerne oblike realizma glede možnih svetov – oblike, ki jo lahko upravičimo z našimi običajnimi modalnimi mnenji in zagovarjamo kot temelj teorije o delovanju racionalnih agentov.

Lewisove štiri teze so: (1) *Možni svetovi obstajajo.* Drugi možni svetovi so prav tako realni kot dejanski svet. Lahko, da ne obstajajo *dejansko*, kajti obstajati dejansko pomeni obstajati v dejanskem svetu, toda možni svetovi – vseeno – obstajajo. (2) *Drugi možni svetovi so stvari iste vrste kot dejanski svet – "jaz in vsa moja okolica"* (Lewis, 1973: 86). Razlikujejo se "ne v vrsti, temveč le po tem,

kaj se v njih dogaja. Naš dejanski svet je le eden izmed svetov. Samo njega imenujemo dejanski: ne, ker se od vseh ostalih razlikuje v vrsti, ampak ker je svet, v katerem živimo." (Lewis, 1973: 85). (3) *Pravilna analiza pridevnika 'dejansko' je indeksikalna analiza.* "Prebivalci drugih svetov lahko svoje svetove resnično imenujejo dejanske, če z 'dejansko' mislijo to, kar mi. Pomen, ki ga pripisujemo izrazu 'dejansko', je namreč tak, da v vsakem svetu *i* referira na sam ta svet *i*. 'Dejansko' je indeksikal, kot so 'jaz', 'tukaj', 'zdaj': njegova referenca je odvisna od okoliščin izjavljanja, to je od sveta, v katerega je umeščeno izjavljanje." (Lewis, 1973: 85-86) (4) *Možnih svetov se ne da zvesti na nekaj bolj osnovnega.* "Možni svetovi so to, kar so, in ne neka druga stvar." Napačno bi bilo, če bi jih identificirali z neko domnevno bolj ugledno bitnostjo, na primer z množico stavkov nekega jezika. Možni svetovi so "sami po sebi ugledne bitnosti" (Lewis, 1973: 85).

Prva teza je sama po sebi združljiva z Lewisovo pomirjevalno trditvijo, da verjeti v možne svetove ni nič več kot verjeti, da bi stvari lahko bile v mnogih pogledih drugačne. Po tej trditvi obstajajo stvari, ki jih običajni jezik imenuje "načini, kako bi stvari lahko bile"; glede na te stvari je definirana resnica in naše modalne izraze lahko razumemo kot kvantifikatorje čeznje. Toda prva teza ne pove ničesar o naravi bitnosti, ki igrajo te vloge. Realizmu glede možnih svetov podeli metafizično ostrino šele druga teza, saj implicira, da možni svetovi niso senčni načini, kako bi stvari lahko bile, temveč konkretne partikularije ali vsaj bitnosti, ki jih sestavljajo konkretne partikularije in dogodki. Dejanski svet je "jaz in moja okolica". Ostali možni svetovi so samo več takih stvari. Celo filozof, ki nima pomislekov glede abstraktnih predmetov, kot so števila, lastnosti, stanja in vrste, se utegne prestrašiti tega razbohotenja pristnih vesolij, ki se nam zdijo manj realna od našega le zato, ker tam nikoli nismo bili.

Zdi se celo, da je argument, ki ga podaja Lewis v prid teze ena – *tj*. istovetenje možnih svetov z načini, kako bi stvari lahko bile – nezdružljiv z njegovim pojasnilom možnih svetov kot več stvari iste vrste, kakršni sta jaz in vsa moja okolica. Če so možni svetovi načini, kako bi stvari lahko bile, potem bi dejanski svet moral biti *način, kako so stvari*, ne pa *jaz in vsa moja okolica*. *Način, kako stvari so*, je lastnost ali stanje sveta in ne svet sam po sebi. Trditev, da svet je (na) način, kot on je, je v nekem pogledu resnična, toda ne, če jo beremo kot trditev identitete (primerjaj s: "svet je način, kako svet je").[1] To je pomembno, ker če lahko lastnosti obstajajo neuprimerjene [*uninstantiated*], potem bi lahko *način, kako svet je*, obstajal, četudi svet, ki je na ta način, ne bi. Lahko sprejmemo tezo ena – da zares obstajajo mnogi načini, kako bi stvari lahko bile – in hkrati zanikamo, da obstaja še kaj drugega, kar je takšno kot dejanski svet.

Ali moč teze dva potemtakem temelji na enostavni dvoumnosti izraza "dejanski svet", ki ima enkrat smisel, ki je približno zajet v parafrazi "jaz in vsa moja okolica", in drugič smisel, ki je ekvivalenten z "način, kako stvari so"? Mislim, da to

[1] Prevedeno besedilo je iz zbornika *The Possible and the Actual: Readings in the Metaphysics of Modality*, urednik Michael J. Loux, Cornell University Press, Ithaca and London 1979. Tekst je bil prvič objavljen v *Noûs*, 10 (1976), str. 65-75. Oštevilčeni opombi sta prevajalkini.

deloma drži, vendar pa ima tudi globljo utemeljitev. Iz teze tri – indeksikalne analize dejanskosti – se da izpeljati sklep, da je bistvena razlika med našim svetom in ostalimi v tem, da smo mi tukaj in ne tam.

Zdi se, da teza tri implicira, da je dejanskost dejanskega sveta – atribut, zaradi katerega je ta dejanski – svetno-relativen atribut. Je atribut, ki ga ima naš svet glede na samega sebe, a ga imajo tudi vsi drugi svetovi v odnosu do samih sebe. Zaradi tega *pojem* dejanskosti ne loči – z absolutnega stališča – dejanskega sveta od ostalih svetov. Toda če ne obstaja absolutna lastnost dejanskosti, ali to ne pomeni, da so – ko gledamo na stvari z objektivnega gledišča – zgolj možni ljudje in njihova okolica prav tako realni kot mi in naša okolica?

Napaka v tem sklepanju je, po moje, v predpostavki, da je absolutno gledišče nevtralno, različno od pogleda znotraj kateregakoli možnega sveta. Problemu se izognemo, ko priznamo, da gledišče dejanskega sveta *je* absolutno gledišče in da je sestavni del pojma dejanskosti to, da mora biti tako. Lahko dopustimo, da imajo izmišljene osebe prav tako pravico – z njihovega gledišča – do tega, da zatrjujejo svojo pristno realnost, kot imamo mi pravico do tega, da zatrjujemo svojo. Toda njihovo gledišče je fiktivno, zato je tisto, kar je resnično s tega gledišča, glede na realnost brez pomena.

Moja poanta je, da *semantično* tezo, da je pravilna analiza besede “dejansko” indeksikalna analiza, lahko ločimo od metafizične teze, da ni dejanskost dejanskega sveta nič drugega kot zveza med tem svetom in v njem obstoječimi stvarmi. Prav tako kot lahko nekdo sprejme indeksikalno analizo osebnih zaimkov in je solipsist ali pa sprejme indeksikalno analizo časov in hkrati verjame, da obstaja preteklost edino kot spomin in prihodnost le kot pričakovanje, lahko nekdo sprejme indeksikalno analizo dejanskosti, čeprav v svoji ontologiji ne dopušča vesolij, ki *so* način, kako bi stvari lahko bile.

Dejansko nameravam pokazati, da moramo iz ontologije izključiti te podobnike našemu vesolju. Teza, da je realen le dejanski svet, je na prvi pogled podobna solipsizmu – tezi, da sem realen le jaz –, toda solipsizem ima vsebino in se ga da koherentno zanikati, zato ker pravi nekaj substancialnega o tem, kaj je edino realno. Solipsizem v bistvu trdi, da je dejanski svet oseba ali duh. Toda teza, da je realen samo dejanski svet, ima vsebino samo, če “dejanski svet” pomeni nekaj drugega kot celokupnost vsega, kar je, v kar pa ne verjamem. Teza, da v realnosti poleg dejanskega sveta ni mesta za druge stvari, ne temelji, tako kot solipsizem, na restriktivni teoriji o tem, kaj ima mesto v realnosti, temveč na metafizično nevtralnem prepričanju, da je “dejanski svet” zgolj drugo ime za realnost.

Tako zmerni realizem, čigar koherentnost poskušam zagovarjati, sprejema tezi ena in tri ter zavrača tezo dva. Kaj pa je s tezo štiri? Ali lahko – če identificiramo možne svetove z načini, kako bi stvari lahko bile – še vedno imamo možne svetove za “same po sebi ugledne bitnosti”, nezvedljive na karkoli bolj temeljnega? Robert Adams trdi, da moramo – če se hočemo izogniti radikalnemu realizmu – najti eliminativno redukcijo možnih svetov. “Če obstajajo kakšne resnične izjave,

v katerih je rečeno, da obstajajo nedejanski možni svetovi," zatrjuje Adams, "jih mora biti mogoče zvesti na izjave, v katerih je rečeno, da obstajajo samo stvari, ki obstajajo v dejanskem svetu in ki niso identične z nedejanskimi možnostmi." (Adams, 1974: 224) Razen če opozorilo, da z izrazom "možni svet" ne mislimo nič drugega kot "način, kako bi stvari lahko bile", šteje kot takšna redukcija, ne vidim, zakaj bi to moralo biti nujno. Zakaj ne bi mogli *načini, kako bi stvari lahko bile* – taki, kot so – biti elementi dejanskega sveta?

Ločiti moramo dva problema. Prvi je splošna skrb, da je pojem možnega sveta zelo obskuren. Kako nam lahko pojasnila z možnimi svetovi pomagajo razumeti karkoli, če se nam ne razloži, kaj možni svetovi so, in sicer z izrazi, ki so neodvisni od pojmov, ki naj bi jih pojasnili z možnimi svetovi? Drugi problem pa je specifičen: zdi se namreč, da nas sprejemanje možnih svetov in indeksikalne analize dejanskosti zavezuje k radikalnemu realizmu, ki je (po prepričanju mnogih) očitno napačen. Četudi sedaj opozorimo na razliko med načinom, kako bi naš svet lahko bil, in svetom, ki *je* način, kako bi naš svet lahko bil, ter pojasnimo, da so možni svetovi, katerih obstoj mora sprejeti teorija, stvari prve vrste in ne druge, s tem ne razrešimo prvega problema. Ta dejansko postane še bolj pereč, saj pri pojasnjevanju, kaj možni svet je, uporabimo modalni operator. Menim pa, da to enostavno razlikovanje razreši drugi problem, ki je bil povod za Adamsovo zahtevo po analizi.

Ne samo da eliminativna redukcija možnih svetov ni nujna za rešitev drugega problema, temveč najbrž celo ne zadošča za razrešitev prvega. Zagovarjal bom stališče, da konkretna redukcija, ki jo predlaga Adams – *tj*. redukcija možnih svetov na propozicije – sama po sebi ne pove ničesar, kar bi odgovorilo kritiku, ki ugotavlja, da je pojem možnega sveta obskuren. Njegova redukcija ne pove nič več (pravzaprav pove manj) o propozicijah in možnih svetovih kot obratna analiza, ki bi jo zagovarjal sam: analiza propozicij z možnimi svetovi.

Adamsova analiza je naslednja: "Recimo, da je *svetovna zgodba* maksimalno konsistentna množica propozicij. To je množica, ki ima za elemente eno od parov medsebojno protislovnih propozicij, za množico pa velja, da je možno, da so hkrati resnični vsi njeni elementi. Za pojem možnega sveta lahko podamo kontekstualno analizo s pomočjo svetovnih zgodb." (Adams, 1974: 225) Propozicija je resnična v nekem ali v vseh možnih svetovih, ko je element neke ali vseh svetovnih zgodb. Druge izjave, ki so dozdevno o možnih svetovih, je treba na podoben način zamenjati z izjavami o svetovnih zgodbah.

Adams je v redukciji možnih svetov uporabil tri nedefinirane pojme: propozicija, možnost in protislovnost. Kaj so propozicije? Adams pušča to vprašanje odprto za nadaljnjo razpravo, predlaga pa, da bi se nanj dalo odgovoriti na različne načine. O njih je bolj malo rečenega, razen tega, da si jih moramo predstavljati kot jezikovno neodvisne abstraktne predmete, ki so predvidoma potencialni predmeti govornih aktov in propozicionalnih naravnanosti.

Kaj je možnost? Pojem, uporabljen v definiciji svetovne zgodbe, je lastnost *mno-*

žic propozicij. Intuitivno je množica propozicij možna, če so lahko hkrati resnični vsi njeni elementi. Seveda ta pojem ne more biti nekrožno definiran z možnimi svetovi ali svetovnimi zgodbami, pač pa bi morala biti posledica teorije, da je množica propozicij možna, če in samo če so njeni elementi hkrati resnični v nekem možnem svetu (vsi so elementi neke svetovne zgodbe). Predvidoma naj bi eksplicitna formulacija teorije svetovne zgodbe vsebovala ustrezne postulate, ki bi to zagotovili.

Kaj je protislovnost? To relacijo med propozicijami bi lahko z možnostjo definirali na sledeč način: A in B sta protislovna, če in samo če ni možno $\{A, B\}$, in za vsako možno množico propozicij Γ velja, da je možno ali $\Gamma \cup \{A\}$ ali pa $\Gamma \cup \{B\}$. Teorija molče domneva, da za vsako propozicijo obstaja njej protislovna propozicija, v eksplicitni formulaciji pa bi to bil dodaten postulat.

Te definicije in postulati podajajo minimalno teorijo svetovne zgodbe. Minimalna je zato, ker ne določa nobene strukture za osnovne elemente teorije, razen kolikor je potrebna za utemeljitev tega, čemur Adams pravi: “Intuitivno zelo verodostojna teza, da je možnost prej holistična kot pa atomistična, kar pomeni, da je to, kar je možno, možno samo kot del možnega, popolnoma določenega sveta.” (Adams, 1974: 225) Toda teorija upravičuje to tezo le s tem, da jo postulira.

Koristno bi bilo to redukcijo možnih svetov na propozicije primerjati s konkurenčno redukcijo propozicij na možne svetove. Za kaj gre pri izbiri, katerega od teh dveh pojmov bomo definirali z drugim? Adams se sklicuje na “znani odnos ... med nedejanskimi možnostmi in intenzijami (kot so propozicije). Če je dana ena od njiju, bomo morda lahko konstruirali drugo ali opravili nalogo, ki naj bi bila predvidoma opravljena z govorjenjem o drugi.” (Adams, 1974: 228) Vendar pa predloga nista ekvivalentna. Del tega, kar ju razločuje, je težko opredeljivo vprašanje pojmovne prioritete, vendar pa imamo tudi bolj stvarne razločke, tako v strukturi propozicij in možnih svetov, ki jo teoriji generirata, kot tudi v odprtih vprašanjih, na katere naj bi odgovoril nadaljnji razvoj zadevnih teorij.

Če odmislimo vprašanja o pojmovni prioriteti – o tem, kateri pojmi in načela naj bi bili primitivni in kateri definirani ali izpeljani –, se lahko vprašamo: kakšna je razlika med analizama? Teorija svetovne zgodbe je šibkejša, saj pušča odprta vprašanja, ki so rešena pri analizi propozicij z možnimi svetovi. Sledeči tezi sta posledici analize z možnimi svetovi, ne pa teorije svetovne zgodbe. Prva se tiče pogojev identitete, druga je pogoj zaprtosti:

(I) Nujno ekvivalentne propozicije so identične.

(Z) Za vsako množico propozicij velja, da obstaja propozicija, ki je nujno resnična, če in samo če je resničen vsak element te množice.

Sta ti posledici analize z možnimi svetovi dobrodošli ali ne? Verjamem, da se da tezo (I) zagovarjati neodvisno od analize propozicij z možnimi svetovi, ampak to je dolga zgodba, ki jo bom pustil za drugo priložnost. Teza ima nekaj notorično problematičnih posledic, vendar sem prepričan, prvič, da je vsebovana v splošno sprejeti in verodostojni domnevi o naravi propozicionalnih naravnanostih – dom-

neva, da so naravnanosti, kot sta prepričanje in želja, dispozicije agentov, ki se kažejo v njihovem razumnem obnašanju –, in drugič, da se da razložiti navidezno paradoksne posledice te teze. Toda za zdaj bi samo opozoril, da ima analiza z možnimi svetovi to pomembno posledico, in privzel, da je tisti del mojega argumenta, ki je odvisen od nje, pogojen z domnevo, da je to dobrodošla posledica. Minimalna teorija svetovne zgodbe ne vsebuje te teze, je pa z njo združljiva, zato jo lahko teoretik svetovne zgodbe – ki se strinja z mano glede teze (I) – doda svoji teoriji kot dodatni postulat.

Teza (Z) se zdi upravičena v skoraj vsaki teoriji propozicij in propozicionalnih naravnanosti. Karkoli že so propozicije – če sploh obstajajo, potem obstajajo tudi množice njih, za vsako množico propozicij pa velja, da je določeno resnično ali neresnično, da so vsi njeni elementi resnični. Če je nekdo sploh pripravljen govoriti o propozicijah, potem bo gotovo zaključil, da je ta določena resnica ali neresnica o resničnosti vseh elementov množice propozicija. Morda ni mogoče izraziti vsake takšne propozicije, ker morda ni mogoče (v nobenem dejanskem jeziku) referirati na vse take množice; morda ni v človekovi moči verjeti ali ne verjeti v takšne propozicije, ker morda ni v človekovi moči, da bi jih doumel. Toda četudi to drži, gre tu nedvomno za kontingentno človeško omejitev, ki ne bi smela zmanjšati območja potencialnih predmetov propozicionalnih naravnanosti. Zaradi tega bom domneval, da bo teoretik svetovnih zgodb hotel svoji teoriji dodati tezo (Z).

Če sta (I) in (Z) dodana kot postulata minimalni teoriji svetovne zgodbe, potem ta postane ekvivalentna analizi z možnimi svetovi v pogledu strukture, ki jo postavlja za množico propozicij, in relacije med propozicijami in možnimi svetovi. Edina razlika, ki ostaja med teorijama, je ta, da ima ena kot primitivno tisto, kar druga definira. In še ta razlika bo odstranjena, če napravimo še eno spremembo v odgovoru na vprašanje o nadaljnjem razvoju teorije svetovne zgodbe.

Naslednje vprašanje za teoretika svetovne zgodbe je, ali lahko pove še kaj o svojem temeljnem pojmu, pojmu propozicije. Še zlasti, ali obstajajo neke *osnovne* propozicije, iz katerih se da sestaviti vse ostale? Običajen odgovor na to vprašanje je, da osnovne propozicije oblikujemo po vzoru na atomarne stavke jezika prvega reda. Propozicije so sestavljene iz individuov, primitivnih lastnosti in relacij, na enak način kot so stavki sestavljeni iz imen in predikatov. Vendar pa ta strategija zahteva, da v teorijo vgradimo dodatno strukturo. Obstaja še drugačen odgovor, ki ne zahteva nobene dodatne predpostavke. Iz tega, kar je že bilo vgrajeno v teorijo svetovne zgodbe, lahko izpeljemo, da obstaja množica propozicij, takšnih, da so vse druge propozicije njihove resničnostne funkcije: to je množica najmočnejših kontingentnih propozicij – tistih propozicij, ki so elementi samo ene svetovne zgodbe. Na ta način je povsem neškodljiva sprememba, stvar bolj ekonomične formulacije teorije, če vzamemo te propozicije za osnovne. (Ta sprememba ne izključuje nadaljnje redukcije propozicij, ki jih tukaj imenujemo osnovne. Vsako alternativno redukcijo lahko izrazimo kot nadaljnjo redukcijo; zato je ta poteza neškodljiva.) Nadalje lahko definiramo propozicije nasploh kot množice osnovnih

propozicij (ali pa, zaradi bolj jasne formulacije, osnovne elemente imenujemo *propozicionalni elementi* in je osnovna propozicija tista, ki vsebuje kot element le propozicionalni element). Neosnovna propozicija bo resnična samo v primeru, če je resničen eden od njenih elementov. Ta redukcija ima dodatno prednost, da nam omogoča definirati prej primitivno lastnost možnosti in izpeljati vse postulate. Z odstranitvijo teh primitivnih pojmov in domnev je teorija svetovne zgodbe videti prav tako dobra kot teorija, ki vzame za primitivne možne svetove in definira propozicije. Tako je seveda zato, ker gre za natanko isto teorijo.

To pretvorbo teorije svetovne zgodbe v analizo z možnimi svetovi sem prikazal, da bi poudaril sledeče: prvič, minimalna teorija svetovne zgodbe, s katero sem začel, je zares minimalna teorija propozicij – teorija, ki o njih ne predpostavlja ničesar, razen tega da imajo resničnostne vrednosti in so medsebojno povezane s standardnimi propozicionalnimi relacijami (sledenje, kompatibilnost itd.). Toda, drugič, vsak korak v metamorfozi te minimalne teorije v analizo z možnimi svetovi je utemeljen z neodvisno verodostojnimi domnevami o propozicijah ali s teoretično nevtralnimi premisleki o ekonomičnosti formulacije. Če to drži, potem analiza z možnimi svetovi ni samo neka teorija, ki postavlja domneve o propozicijah, ki sem jih predstavil. Je več od tega: vsa vsebina te analize je v uvajanju minimalne strukture, ki je primerna za teorijo, ki razume propozicije na ta način. Kdorkoli verjame, da obstajajo predmeti propozicionalnih naravnanosti, in sprejema domneve o formalnih lastnostih množice teh objektov, mora sprejeti, da obstajajo stvari, ki imajo vse lastnosti, ki jih teorija možnih svetov pripisuje vsem možnim svetovom, ter da se da propozicije reducirati na te stvari.

Ali je oblika realizma glede možnih svetov, ki jo želim zagovarjati, resnično realizem? Je v tem smislu, da trdi, da je pojem možnega sveta osnovni pojem v resničnem prikazu načina, kako predstavljamo svet v naših propozicionalnih aktih in naravnanostih. Popolna obramba te vrste realizma bi zahtevala razdelavo in obrambo takega pojasnila. Tukaj sem samo skušal pokazati, da je teza o možnih svetovih, ki zavrača radikalni realizem, možne svetove kot nezvedljive bitnosti pa jemlje resno, koherentna. To je teza, ki ima možne svetove za nekaj več kot samo prikladni mit ali bližnjico zapisa, toda za nekaj manj kot vesolja, ki so podobna našemu vesolju.

Literatura

Adams, R.. M. (1974). “Theories of Actuality”. *Noûs*, 8 str. 211-213. (Članek je ponatisnjen kot deseto poglavje zbornika *The Possible and the Actual*.)

Lewis, D. (1973). *Counterfactuals*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (Relevantni odlomki so ponatisnjeni kot deveto poglavje zbornika *The Possible and the Actual*.)

Mackie, J. L. (1973). *Truth, Probability, and Paradox*, Oxford: Clarendon Press.

Powers, L. (1976). “Comments on Stalnaker’s ’Propositions’”. V MacKay, A. F. & Merrill, D. D. (ur.), *Issues in the Philosophy of Language*, New Haven: Yale University Press, str. 93-103.

Loux, M. J. (ur.) (1979). *The Possible and the Actual: Readings in the Metaphysics of Modality*. Ithaca & London: Cornell University Press.

Danilo Šuster
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

MOŽNI SVETOVI IN POJASNILO MODALNOSTI*

V sodobni filozofiji in teoriji pomena trditve o možnem in nujnem pojasnjujemo kot trditve o možnih svetovih. "Možno je, da *p*" pomeni, da obstaja možni svet, v katerem je res, da *p*. Logični rezultati prevoda modalnih izrazov v jezik možnih svetov so izredni, sporna pa je razlagalna vrednost pojasnila, v kateri nastopajo eksotični svetovi. Predstavljene so osnovne zahteve klasične filozofske analize. Opisano je staro, formalno pojmovanje možnega sveta kot maksimalnega dela, ki je soočeno z diametralno nasprotnim, Lewisovim pojasnilom možnih svetov kot konkretnih bitnosti. Če je cilj dokončna analiza modalnih pojmov, potem se nobeno pojasnilo ne more meriti z Lewisovo redukcijo. Ker pa ima njegova teorija ontološko in razlagalno dvomljiv status, zagovarjam funkcionalno pojmovanje možnih svetov in modalizem, ki se odpoveduje reduktivni analizi modalnih pojmov.

Ključne besede: modalnost, možni svetovi, maksimalni model, David Lewis, filozofska analiza, redukcija, modalizem.

> "Med kraljestvi verjetnosti, ki jih prinaša Narobe svet, mora biti eno natanko takšno kot naš svet; in kako drugo mora biti z izjemo ene same nadrobnosti povsem enako našemu svetu; in kako tretje povsem enako našemu svetu razen dveh podrobnosti; in tako naprej. Mora pa biti tudi katero, ki je razen ene nadrobnosti povsem različno od našega sveta; in tako naprej."
>
> *– Robert Sheckley, Menjava duha*

I.

Modalnosti – nujnost, možnost, neogibnost, slučaj, naključje ... – so tradicionalno predmet metafizičnih in logičnih razprav. Gre za bogato mrežo pojmov, ki nastopa v metafiziki (Bog in števila obstajajo *nujno*, vse ostalo pa zgolj *kontingentno*), v logiki (zakaj sklep v veljavnem argumentu *nujno* sledi iz premis?), znanosti (če vržem kamen v zrak, ali *mora* pasti na tla?), v sprejemanju odločitev (če *bi* kupil delnice Slovenija 1, ali *bi* potem obogatel?), v etiki in pravu (kriv je, ker *bi lahko* ravnal drugače).

Najbolj običajen par sta možnost in nujnost. Tradicionalno ju pripisujemo propozicijam – temu, kar stavki izražajo. Modalitete, kot pove ime ("modus" pomeni *način*), označujejo način posedovanja resnice. Možno resnična propozicija je tista, katere nasprotje ni nujna resnica. Torej ni res, da je nemogoča. "Mogoče je, da obstaja življenje na drugih planetih" izraža možno propozicijo, saj ni nemogoče, torej ni nujno resnično, da življenje obstaja samo na Zemlji. Kadar propozicija ni niti nujna niti nemogoča, je kontingentna.

V razmisleku o tem, kaj je mogoče in kaj ne, so sodobni filozofi in logiki oživili Leibnizovo zamisel, da je nujna resnica ali resnica razuma tista, ki je resnična v vseh možnih svetovih. Pri tem sta se srečno ujeli dve zamisli – naše običajno razmišljanje o modalnih sodbah in ideja modelov iz logične semantike. Ko razmišljamo o tem, ali je možno, da bi Sokrat ne bil filozof, si zamišljamo možno situacijo, v kateri nastopa Sokrat, ki pa ni filozof. Če to situacijo razširimo na popoln opis sveta, ki se kar najmanj razlikuje od dejanskega (samo toliko, kolikor je potrebno, da v njem Sokrat ni filozof), dobimo alternativni možni svet. Če tak svet obstaja, potem je mogoče, da dejanski Sokrat ni filozof. Zato propozicija "Sokrat je filozof" ni nujno resnična.

V ozadju pojasnila modalnih sodb je enostavna zamisel: če bi nekaj lahko bilo res, potem bi lahko bilo res na nek konkreten način in največji možni način, kako bi to lahko bilo res, je možni svet, v katerem to je res. In prav ta prevod iz *bi* v *je* je največja odlika *teorije možnih svetov*. V logični semantiki je stavek v formalnem jeziku resničen, kadar lahko po določenih pravilih pripišemo pomen vsakemu nelogičnemu izrazu v stavku. Takrat ima stavek model. Če model razumemo kot možno situacijo, v kateri je stavek resničen in model enega samega stavka razširimo na model vseh stavkov nekega jezika, ki so združljivi z resnico danega stavka, dobimo možni svet. Vsaka množica stavkov v nekem jeziku, ki je konsistentna, vendar je ne moremo razširiti (dodati novega neodvisnega stavka), ne da bi s tem postala nekonsistentna, opisuje logično možni svet. Stavek "Možno je, da *p*" v modalni semantiki pomeni, da obstaja model – možni svet, v katerem je res, da *p*. Vzemimo, recimo, protidejstveni pogojnik:

Če bi kupil delnice Slovenija 1, potem bi obogatel.

Po analizi v teoriji možnih svetov je ta propozicija resnična, kadar v svetu, ki je dejanskemu najbolj podoben (razlikuje se samo toliko, da v njem nastopa nakup delnic, v dejanskem svetu pa ne), obogatim. Tako z uporabo možnih svetov stavke o možnem in nujnem prevedemo na stavke o tem, kaj je ali ni res v možnem svetu (možnih svetovih). V jeziku predikatne logike, v katerem nastopa samo povedni naklon, pridobimo izrazno moč za trditve o tem, kaj bi lahko ali bi moralo biti resnično (*prim*. Šuster 1992 in 1994).

Logični in matematični rezultati prevoda modalnih izrazov v jezik možnih svetov so izredni, dejanski pomen analize modalnih pojmov s pomočjo možnih svetov pa je predmet filozofske razprave. Za mnoge je sporna že semantična, ne le filozofska vrednost pojasnil, v kateri uvajamo eksotično aparaturo možnih svetov.

V tem sestavku bom najprej predstavil osnovne zahteve klasične filozofske analize. V filozofski analizi se odločamo med trivialnostjo – analizans in analizandum sta ekvivalentna, torej je pojasnilo prazno, in neresničnostjo – analizans in analizandum sta različna, toda, kako lahko potem pomenita isto? Če je teorija možnih svetov blizu modalnim sodbam ali zgolj parafraza, kot menijo nekateri, potem je krožna. Če pa je teorija informativna, potem pa ni mogoče razumeti, kako je lahko analizans enak analizandumu. Kako je lahko pojasnilo, ki se sklicuje na druge možne svetove, *relevantno* za to, kaj je nujno ali možno na dejanskem svetu? Opisal bom formalno pojmovanje možnega sveta kot maksimalnega dela in ga soočil z diametralno nasprotnim Lewisovim pojasnilom možnih svetov kot konkretnih bitnosti. Če je naš cilj dokončna analiza modalnih pojmov, potem se nobeno pojasnilo ne more meriti z Lewisovo redukcijo modalnosti. Ker pa ima njegova teorija ontološko in razlagalno dvomljiv status, predlagam, da v pojasnilu modalnosti znižamo standarde analize. Zato zagovarjam *modalizem* – tezo o razlagalnem primatu nezvedljivih modalnih pojmov. S tem pa se odpovedujem zahtevi po popolni analizi in dokončni "odpravi" modalnih pojmov.

II.

Filozofsko pojasnilo modalnih pojmov bom razčlenil na tri stopnje, ki tvorijo *véliki program. Logični* vidik programa je pojasnilo kriterijev rabe modalnih pojmov z rekonstrukcijo njihove logike. Z vidika *metafizike* nas zanima tisto, o čemer "so" modalne trditve, tisto skupno vsem pojavom, o katerih govorijo. Oba koraka povezuje *semantični* vidik programa. Semantika pojasnjuje veljavnost ali neveljavnost modalnih sklepanj. Toda pogoji resnice, ki jih pripisuje, odražajo naše pojmovanje modalne realnosti. Veliki program bom bral kot zahtevo po formalni uspešnosti, naravnosti, razlagalni vrednosti ter metafizični ustreznosti. Kaj pomenijo te zahteve in kako jih teorija možnih svetov izpolni?

Formalna uspešnost pomeni, da teorija pojasni odnos logičnega sledenja med modalnimi stavki, fiksira pomen logičnih operatorjev in določi, katera sklepanja so veljavna. Definicija veljavnosti mora ustrezati našim intuicijam v naravnem jeziku in omogočiti dokaz popolnosti. Ne zadošča, da je semantika samo formalno uspešna, biti mora tudi "naravna" in imeti neko razlagalno vrednost. Najlažje ta pogoj predstavimo s pomočjo razlikovanja med "čisto" in "aplikativno" semantiko.

Za formalno uspešnost semantike zadošča, da po nekem sistemu pripiše pravilno oblikovanim izrazom formalnega jezika množice objektov. Takšna čista semantika ni – razen ontologiji nepraznih množic – zavezana nobeni posebni ontologiji. Za propozicionalno logiko čista semantika oskrbi matematično konstrukcijo (matriko resničnostnih vrednosti), v kateri formulam pripišemo vrednosti "1" ali "0", s katerima ocenjujemo veljavnost sklepanj in dokazujemo konsistentnost in popolnost sistema. Toda, kar se tiče formalne semantike same, bi kalkul prav tako lahko govoril o električnih tokovih (1 = stikalo je vklopljeno, 0 = stikalo je izklopljeno). Formalni sistem govori o resnici in neresnici samo, če razumemo ma-

tematične konstrukcije tako, da nam "1" pomeni resnično in "0" neresnično. Takšno branje upravičuje aplikativna semantika, ki utemelji zvezo med matematičnimi konstrukcijami in intendiranim tolmačenjem formul. Vrednost "1" v tablici zato ni le poljubni matematični objekt, ampak resnica, ključni pojem v naši pojmovni praksi, kot pravi Dummett. V propozicionalni logiki je naše predhodno razumevanje pojma resnice tisto, ki upraviči uporabo resničnostnih tabel. Pogoj "naravnosti" je zahteva po takšnem dopolnilu čiste modalne semantike, ki bo povezalo formalne konstrukcije s pojmi, ki jih sistem v intendirani interpretaciji predstavlja.

Razlagalna vrednost je zahteva po uspešnosti analize. Analizans mora biti bolj jasen in bolj osnoven od analizanduma, bolj informativen in pojmovno bogatejši. Analiza ne sme biti krožna. Metafizična ustreznost pa je zahteva po združljivosti naše globalne teorijo o tem, kar je, o bazičnih gradnikih "sveta", s pogoji resnice, ki jih pripisujemo modalnim propozicijam. Veljalo pa naj bi tudi obratno: izbor semantike naj bo določen s predhodno ontološko koncepcijo o modalni strukturi sveta, ki jo izražamo prav z našimi modalnimi sodbami.

O tem, da teorija možnih svetov izpolnjuje pogoj formalne uspešnosti, je težko dvomiti. Toda kritik ugotavlja, da je brez filozofske utemeljitve to samo uspešnost teorije modelov, čiste semantike. Če sta naravnost in metafizična ustreznost enakovredna pogoja za ocenjevanje uspešnosti formalnega projekta in ju ta ne izpolni, je to dovolj dober razlog tudi za dvom v formalno uspešnost.

Pogoj naravnosti zahteva upravičenje rabe modelov v formalni semantiki, šele potem so modalni sistemi res teorije *modalnega* sklepanja. V čisti semantiki sisteme tolmačimo tako, kot da govorijo o neki množici objektov, toda tehnično gledano samo preslikamo kalkul v nek fragment iz teorije množic. Za kritika možni svetovi niso nič bolj intuitivno jasni in naravni kot množice objektov v čisti semantiki. Možni svetovi so samo poljubni algebraični modeli, ki omogočijo elegantne dokaze popolnosti. Imajo sicer neko hevristično vrednost, toda tehnične prednosti aparata ne segajo onkraj matematičnega nivoja čiste semantike. Možni svet ne daje prave, "naravne", primarne interpretacije modalnih pojmov.

Prevod modalnih stavkov oblike "Možno je, da *p*" v stavke "Obstaja možni svet, tako da na njem velja *p*", kjer nastopajo kvantifikatorji čez možne svetove, naj bi fiksiral pomen operatorja "možno je, da ...". Ampak prevod mora imeti tudi analitično in razlagalno vrednost. Kritik bo zato dokazoval:

- analizans – možni svet – je sam v enaki meri, če ne še bolj nejasen kot analizandum (modalni izrazi);
- analiza je neinformativna – isto povemo na dva načina, problem analize modalnih pojmov se samo "preloži" na problem analize možnih svetov;
- pojem možnega sveta je pojmovno posterioren pojmoma možnosti in nujnosti (včasih naletimo na epistemološko varianto ugovora: védenje o možnih svetovih je posteriorno glede na védenje o tem, kaj je možno);

- analiza je krožna: možnost analiziramo kot eksistencialno kvantifikacijo čez možne svetove, toda vprašanje o tem, kdaj je nek svet možen, že predpostavlja jasen pojem možnosti.

  Metafizični problem nastopi, ko naletimo na neko področje, ki ga ne moremo uskladiti z najbolj sprejemljivo metafizično teorijo. Resnico sodb, ki zadevajo dano področje (modalnost v našem primeru, sicer pa gre lahko za zdravorazumsko psihologijo, etiko, matematiko, estetiko ...), težko uskladimo s sprejemljivo ontologijo. Za številne filozofe so svetovi metafizično sumljive bitnosti in zadosten razlog za dvom v celoten razlagalni projekt. Oglejmo si najprej pojmovanje možnih svetov v čisti semantiki.

III.

V čisti semantiki je možni svet maksimalni model. Za možni svet kot maksimalni model velja: (i) vezanost na jezik: možni svet je določen s popolnim pripisom obsegov izrazom v jeziku (individuov imenskim konstantam, razredov predikatom in resničnostnih vrednosti atomarnim stavkom); (ii) vsak popoln pripis obsegov določa nek možni svet.

Vzemimo jezik predikatne logike ***J*** (formalne teorije prvega reda) s standardnim slovarjem in slovnico, s katero določimo pravilno oblikovane izraze tega jezika. Slovar vsebuje individualne konstante (imena), predikatne konstante, spremenljivke in logične konstante. V semantiki dodelimo pomen ali *interpretacijo* osnovnim simbolom in sestavljenim izrazom. Interpretacija navede, kdaj je dani *pravilno oblikovani izraz* (POI) resničen. Interpretacija, po kateri izide dani POI kot resničen, je *model* za ta POI.

Interpretacija v predikatni logiki (označeval jo bom z ***I***) zahteva, da določimo domeno – množico individuov – in glede na domeno pripišemo pomen predikatnim črkam in individualnim konstantam. Interpretacija pove, kako so elementi slovarja (predikatne črke, imenske črke) povezane z elementi domene, kaj v danem primeru označujejo. Individualno konstanto interpretiramo tako, da ji pripišemo element iz domene, vsaki predikatni konstanti pa razred elementov iz domene. S tem povemo, na katere stvari v domeni je predikat aplikabilen, čez katere predmete se "*razteza*". Bolj formalno:

I je funkcija, njena domena so predikatne in imenske konstante jezika ***J***, vrednosti funkcije pa so v domeni ***D***. Za vsako individualno konstanto "a" velja: ***I***(a) ∈ ***D***. Za vsako *n*-mestno predikatno konstanto "F^n" in za vsak *n* velja: ***I***(F^n) ∈ $P(\boldsymbol{D}^n)$ (kjer je *P* potenčna množica od ***D***).

V standardnem modelu pripišemo vrednost tudi variablam v jeziku ***J.*** Pripis bom označil z ***V***. Pri tem ne zahtevamo, da so različnim variablam pripisani različni individui. Vsak pripis "pokrije" vse variable v jeziku ***J***, torej vsak pripis pripiše vsaki prosti variabli v kateremkoli pravilno oblikovanem izrazu jezika nek element iz domene. Možnih je toliko različnih pripisov vrednosti, kolikor je različnih načinov pripisa vrednosti variablam v ***J***. Formalno:

V je funkcija, ki vsaki variabli v ***J*** pripiše nek element iz ***D***, *tj*. ***V***(*x*) ∈ ***D*** za vsako variablo *x*.

Za interpretacijo kvantificiranih izrazov uvedemo še naslednjo oznako:

V(d/*x*) je tak pripis na ***D***, ki je v vsem enak pripisu ***V***, razen v tem, da ***V***(d/*x*) pripiše variabli *x* element d ∈ ***D***. Pripis ***V***(d/*x*) lahko pripiše variabli *x* tudi isti element kot pripis ***V***(*x*).

V formalni interpretaciji jezika s pomočjo izbranega osnovnega pojma definiramo vse ostale semantične pojme. Po Tarskem je osnovna "izpolnitev" [*satisfaction*] – relacija med objekti (sekvencami objektov) in odprtimi stavki, ki jih ti objekti izpolnijo. S tem pojmom je analiziran ključni semantični pojem – resnica. Interpretacijo jezika ***J*** podamo z definicijo, ki pove, kdaj je pravilno oblikovani izraz v ***J*** resničen glede na dani pripis ***V*** vrednosti variablam, ki je definiran čez domeno ***D***. *Model* za jezik ***J*** ali ***J***-model ***M*** je urejena trojka <***D***, ***I***, ***V***>. Model ***M*** *izpolni* POI α jezika ***J*** ali <***D***, ***I***, ***V***> ⊨ α kadar velja (osnovne logične konstante so negacija, konjunkcija in univerzalni kvantifikator, ostale dobimo na znan način):

(1) <***D***, ***I***, ***V***> ⊨ $F^n(a_1, ..., a_n)$, če in samo če <***I***(a_1), ..., ***I***(a_n)> ∈ ***I***(F^n);

(2) <***D***, ***I***, ***V***> ⊨ $F^n(x_1, ..., x_n)$, če in samo če <***V***(x_1), ..., ***V***(x_n)> ∈ ***I***(F^n);

(3) <***D***, ***I***, ***V***> ⊨ ¬α, če in samo če ni res <***D***, ***I***, ***V***> ⊨ α;

(4) <***D***, ***I***, ***V***> ⊨ α & β, če in samo če <***D***, ***I***, ***V***> ⊨ α in <***D***, ***I***, ***V***> ⊨ β;

(5) <***D***, ***I***, ***V***> ⊨ (∀*x*)α, če in samo če za vsak d ∈ ***D***: <***D***, ***I***, ***V***(d/*x*)> ⊨ α.

Definicija izpolnitve poljubnega POI v modelu nam pove, da je POI resničen, če interpretiramo variable in opisne konstante v skladu z interpretacijo, ki jo oskrbi model. Stavki so formule brez prostih variabel. Po Tarskem je stavek *resničen*, če ga izpolni vsak pripis variablam v univerzumu tega modela in *neresničen*, če ga ne izpolni noben pripis.

Z uporabo modelov zelo enostavno predstavimo idejo logične nujnosti. Po običajnem pojmovanju je stavek logično nujen, če je resničen zgolj zaradi svoje zgradbe. Tak stavek ostane resničen v vsaki interpretaciji opisnih konstant, torej za vsak ***I***. Tako dobimo definicijo: stavek je logično nujen, če je resničen za vsak pripis obsegov opisnim konstantam. To pomeni, da je stavek resničen v vseh modelih, ki se od modela <***D***, ***I***, ***V***> razlikujejo v ***I***. V formalni interpretaciji uvedemo nujnost kot operator "nujno je, da ..." z oznako "N", ki iz stavkov tvori nove stavke. Formalni pogoj se potem glasi:

(6) <***D***, ***I***, ***V***> ⊨ Nα, če in samo če za vse ***I′***, tako da je <***D***, ***I′***, *V*> model, <***D***, ***I′***, ***V***> ⊨ α

Že iz pogojev (1) – (5) je razvidna spremenljivost v interpretaciji in neomejene možnosti **reinterpretacij**. Obstaja toliko modelov za jezik ***J***, kolikor je različnih načinov pripisa univerzumov diskurza jeziku ***J***, različnih interpretacij individualnih in predikatnih konstant in različnih pripisov vrednosti variablam. *Nujnost* po-

meni neodvisnost resničnostne vrednosti stavka od vsake možne interpretacije (***I***) za opisne izraze v jeziku. Na tem temelji *načelo maksimalnosti*: vsak popoln, neprotisloven pripis obsegov izrazom določa nek dopustni model. Vsak dopustni model pa je nek možni svet.

Svet je določen z domeno ***D*** in jezikom ***J*** z elementarnimi stavki, ki stoje za atomarna stanja stvari. Celoto *vseh* elementarnih stavkov dobimo, če na domeni ***D*** interpretiramo vse opisne konstante in tvorimo vse elementarne stavke. *Vsaka* takšna interpretacija ***I*** določa nek možni svet. Tisto, kar ostane nespremenjeno v vseh interpretacijah, ima zgolj formalen značaj – "vsebina" se bo razlikovala vsaj v nekem opisnem izrazu jezika. V vsaki interpretaciji pa ostanejo samo teoremi jezika ***J***, nujnost kot invarianca čez možne svetove zato ustreza logični resnici, ki temelji samo na logični formi stavka. "Substancialno" interpretacijo tega modela je razvil logični atomizem.

V logičnem atomizmu konjunkcija vseh med seboj neodvisnih elementarnih stavkov neposredno "odslikava" svet. Osnovni gradniki sveta so stanja stvari, ki jih reprezentirajo atomarne propozicije – individui in njim pripisane lastnosti ali relacije. Iz *n* atomarnih propozicij, zgrajenih iz individualnih konstant in enomestnih predikatov, dobimo 2^n možnih svetov, popolnih opisov možnega stanja individuov glede na vse lastnosti, ki jih izražajo predikati. Vsak možni svet razvrsti vsa atomarna stanja v dva razdelka: obstoječa v tem svetu (modelu) in neobstoječa v tem svetu. Vsi možni svetovi so zgrajeni iz iste totalnosti predmetov, gradnikov atomarnih stanj stvari. Svetovi so le alternativne kombinacije maksimalnega nabora atomarnih stanj stvari.

Idejo modela kot možnega sveta je v logični semantiki prvi uporabil Rudolf Carnap (Carnap, 1947). Carnap uvaja "opis stanja stvari" [*state-description*] (OS). Opis stanja stvari je razred stavkov ***J***, ki za vsak pravilno zgrajeni atomarni stavek vsebuje ta stavek ali njegovo negacijo in nobenih drugih stavkov. Za Carnapa so opisi stanj stvari možna stanja stvari iz *Traktata* ali Leibnizovi možni svetovi. Toda OS so enostavno modeli, zgrajeni po načelu maksimalnosti. Stavek je nujen, če je resničen v vseh OS. Stavek je možen, če je element vsaj enega od OS. Stavek je dejansko resničen, če je element OS, ki reprezentira dejanski svet.

Toda nekateri OS ne reprezentirajo logično možnega sveta, čeprav opisujejo logično konsistentne modele. Vzemimo predikata "*P*" in "*Q*" in jima pripišimo pomen "biti okrogel" in "biti oglat". V eni četrtini OS hkrati nastopata atomarna stavka "*P*a" in "*Q*a", saj stavka nista logično nezdružljiva. Pa vendar je konjunkcija "*P*a & *Q*a" nemogoča. Stavka sta nezdružljiva zaradi pojmovnih zvez in izključevanj med predikati v našem jeziku. To pomeni, da se nemožnost kot neresnica v vseh modelih ne pokriva z nemožnostjo v širšem smislu, ki zajema tudi analitično nemogoče stavke in jo izrazimo kot neresnico v vseh možnih svetovih. Možni svet ne more biti OS, saj nekateri OS reprezentirajo nemogoče svetove! Carnap je želel definirati nujnost kot *analitičnost,* zato pa je moral "prepovedati" nemogoče svetove. Zato je uvedel pomenske postulate, ki povedo, kaj so *sprejemljivi* OS, ki ustrezajo možnim svetovom. Pomenski postulati opisujejo logične od-

visnosti med opisnimi izrazi v našem jeziku. V našem primeru bi dodali pogoj, da mora v vseh sprejemljivih OS veljati "$(x)\neg(Px \,\&\, Qx)$". Sprejemljivi so samo tisti OS, v katerih veljajo vsi pomenski postulati.

Zdaj ne velja več, da je dopusten vsak neprotisloven pripis obsegov opisnim izrazom v jeziku. Toda možni svet je še vedno samo semantični model, pripis obsegov v danem jeziku, čeprav omejen z določenimi aksiomi. Tako je pojem možnega sveta uporabil Montague v interpretaciji logične, fizikalne in etične nujnosti (Montague, 1974). Tudi Kripke je v svojem prvem dokazu popolnosti modalne logike leta 1959 govoril samo o logični modalnosti in možnih svetovih kot popolnih pripisih obsegov, torej maksimalnih modelih. Prelom pomeni Kripkejeva razprava iz leta 1963, ko dobijo možni svetovi lastno metafizično realnost (Kripke, 1963). Možni svet je postal primitivna entiteta, ki je neodvisna od jezika. Ne gre več za logično modalnost, ampak za metafizično možnost, utelešeno v dani strukturi svetov. Ker ne velja več zveza med možnostjo in formalno izpolnljivostjo formul v nekem modelu, možnost nima – tako kot v okviru logičnega atomizma – več samo formalnega pomena.

Cocchiarella semantiki možnih svetov očita, da je metafizična in v nasprotju z nekaterimi osnovnimi predpostavkami logičnega atomizma (Cocchiarella, 1984: 322). Očitek leta 1984 zveni kot anahronizem, vendar se v kontekstu logičnega atomizma, ki razume možni svet kot maksimalni model, zares izognemo problematičnim, metafizičnim vprašanjem. Recimo doktrini, ki trdi, da ima individuum nekatere lastnosti nujno (esencialno). Ker so možni svetovi samo alternativne kombinacije na istem naboru individuov, nima smisla govoriti o tem, da neka lastnost nujno pripada individuu. Vsaka lastnost bo v nekem svetu (modelu) zanikana, zato individuum nobene lastnosti ne more nujno imeti ali ne imeti.

Tudi Leibniz, avtor ideje možnih svetov, ni bil zastopnik "materialne" nujnosti in "ontološkega" pojmovanja, po kateri bi logično resnico definirali s pomočjo (materialne) resnice v vseh možnih svetovih. Za Leibniza je nujna sodba tista, katere negacija je formalno protislovna, možna pa tista, katere negacija ne implicira protislovja. Resda pravi, da so nujne resnice tiste, ki so veljavne v vseh možnih svetovih, toda to zanj ni *definicija* nujnosti. Pojem logično nujne sodbe Leibniz razlaga s pomočjo dokazljivosti (končno dolge analize), ne pa kot resnico v vseh možnih svetovih. Za vsakega formalista je sploh nesmisel, "... da bi nujnost predstavljala neke vrste pogoj za to, kateri svetovi so lahko ustvarjeni" (Hacking, 1979: 317).

Metafizična možnost, ki jo uvaja Kripke, pa je neka "vsebinska" možnost in ne več gola neprotislovnost (obstoj modela). Nujnost sodbe določene vrste je semantično definirana kot resnica te sodbe na vseh svetovih, ki izpolnijo določen pogoj. Operator nujnosti s tem dobi neko materialno vsebino – gre za fiksiranje dejstev določene vrste, določen razred dejstev "arhiviramo" pred spremembo. Gre za modalnost, ki jo določajo dejstva "v svetu" in ne temelji več samo na logični zgradbi stavkov.

Možni svet v standardni semantiki možnih svetov ni neproblematična razširitev semantičnega pojma maksimalnega modela. Hintikka opozarja na "fascinantno" zgodovinsko dejstvo, da je Carnap prišel izjemno blizu temeljnim idejam semantike možnih svetov, vendar jih ni nikdar formuliral (Hintikka, 1975: 79). Razlog naj bi bil v dejstvu, da so opisi stanj stvari samo lingvistične konfiguracije, ki uprimerjajo določene strukture. Carnap bi se moral *samo* vprašati, opisi *česa* so OS. Ker se ni, so pri njem predikati arbitrarno reinterpretabilni v modelu. Po Hintikki leži v osnovi semantike možnih svetov *realistično* pojmovanje možnega sveta – gre za opise dejanskih okoliščin. Če so svetovi nerealizirane alternative dejanskemu svetu, potem poljubna variabilnost interpretacij opisnih konstant nima smisla. Če je v enem modelu predikat *rdeče* aplikabilen na mravlje, v drugem pa na praštevila, tedaj ne more biti govora o "pravih" alternativah dejanskemu svetu. Ker pa je variabilnost interpretacij konstitutivna za logično nujnost in možnost, Hintikka trdi, da semantika možnih svetov pojasnjuje le šibkejše modalnosti (metafizična, epistemska) in propozicionalne naravnanosti (Hintikka, 1975: 130).

Maksimalni model je slab odgovor na zahteve velikega programa. Predlog je sicer morda metafizično sprejemljiv, ne pa formalno in analitično – formalni uspeh semantike možnih svetov se je začel šele, ko so Kripke in drugi teoretiki opustili formalno idejo možnega sveta kot maksimalnega modela in uvedli relacijo dostopnosti med svetovi (*prim*. Šuster, 1994). Težava je najprej v tem, da določitev sveta kot maksimalno konsistentnega pripisa obsegov napačno predstavi naše intuicije o modalnosti, saj pod modalnostjo ne razumemo samo čiste logične modalnosti. Carnapova formalna omejitev množice dopustnih modelov z vnaprej danim izborom aksiomov pa ima težave tudi z odgovorom na analitični problem: nek svet je zdaj možen, ker *ni prepovedan* po logičnih aksiomih in pomenskih postulatih. Toda, ali lahko označimo to prepoved, ne da bi pri tem uporabili primitivne modalne pojme? Maksimalni model reprezentira možni svet, kadar izpolni dani pogoj. To pomeni, da v tem možnem svetu **ni mogoče**, da bi hkrati veljalo, recimo, "Px & Qx". To pa pomeni, da modalnih pojmov nismo uspeli v celoti zvesti na nemodalne. Pa je to sploh izvedljivo?

IV.

Pojasnilo možnih svetov, narejeno po meri popolne, reduktivne analize modalnosti, je razvil David Lewis. Zanj popolnoma vsak način, kako bi svet lahko bil, določa, kako nek svet tudi konkretno *je*. Drugi svetovi so objekti iste vrste kot dejanski svet, ta pa je mereološka vsota vseh stvari našega univerzuma (najmanjša inkluzivna stvar, ki vsebuje vse in samo te stvari kot svoje dele). Možni svetovi so nedejanski konkretni maksimalni konglomerati razprostrti v prostoru in času. Maksimalnost je definirana s pomočjo trde realnosti: svetovi so maksimalni glede na relacijo prostorsko-časovne povezanosti. Svet *w* je maksimalen, če je vsak del sveta *w* časovno-prostorsko povezan z vsemi drugimi deli sveta *w*. Med različnimi svetovi pa ni nobenih vzročnih in prostorsko-časovnih odnosov. Nobenih delov nimajo skupnih. Dejanski svet se *ne* loči od drugih po tem, da obstaja, drugi

pa ne. Za Lewisa obstaja vse, čez kar kvantificiramo, torej tudi vsi drugi svetovi. "Dejansko" je po Lewisovem tolmačenju indeksikal. Referenca tega izraza je odvisna od okoliščin (sveta) izjavljanja. Na vsakem svetu *w* izraz referira na okoliščine izjavljanja. "Svet *w* je dejanski" pomeni "jaz in moja najširša okolica" oziroma "jaz sem del sveta *w*". Tako kot "zdaj" izbere trenutek izjavljanja te besede, tako "dejansko" izbere svet izjavljanja.

Lewisovo pojasnilo izpolni prvi dve zahtevi velikega programa. Izrazi tipa "... bi lahko ...", "možno je, da ..." so zvedeni na konstrukcije tipa "... je ...". Včasih sicer naletimo na ugovor, da tudi pri Lewisu ostanejo neanalizirani modalni primitivi – svetovi sami. Svet naj bi bil *možni* svet in nobenega pojasnila ni, kdaj je nek svet možen. Simon Blackburn, recimo, interpretira Lewisa tako, kot da so zanj *modalni* izrazi (pojem *možnega* sveta) ireducibilni in zato zagovarja realistično teorijo možnih svetov (Blackburn, 1984: 213). Mislim pa, da ta ugovor ne vzdrži. Svet je res pojem, ki se ga ne da naprej analizirati, ni pa *modalni* primitiv, saj noben *modalni* pojem ne nastopa v definiciji možnega sveta. Za redukcijo "... bi (lahko) ..." na "... je ..." ni odločilen ugovor, da je treba najprej pojasniti, kdaj *bi* nek svet *lahko* tako in tako bil. Če so svetovi ireducibilni, je odgovor trivialen – kadar tako tudi *je*. Svetovi in njihovi prebivalci so ravno način nemodalne redukcije modalnih izrazov.

"Možno je, da bi Ivan Kramberger zmagal na volitvah za predsednika" v teoriji možnih svetov pomeni, da obstaja možni svet, v katerem Ivan Kramberger zmaga. Zato potrebujemo pojem enega in istega individua v različnih svetovih. "Ivan Kramberger bi lahko zmagal na volitvah za predsednika" za Lewisa govori o dvojniku, osebi, ki je na nekem možnem svetu bolj podobna dejanskemu Ivanu Krambergerju kot katerakoli druga stvar na tem možnem svetu in ta individuum ("tam") zmaga na volitvah. Če v nekem možnem svetu tak dvojnik zmaga na volitvah, je začetni modalni stavek resničen. Takšno pojasnilo nas spomni na Leibnizovega boga, ki pregleduje nešteto možnih svetov, ko se odloča, katerega bo udejanil. Zanj "a bi lahko imel lastnost *F*" pomeni, da obstaja možni svet, kjer takšno možnost realizira nekdo, ki se od dejanskega individua *a* razlikuje samo v tem, da ima lastnost *F*.

Kako Lewis brani to nenavadno doktrino dvojnikov? Predteoretsko, recimo, vemo, kaj pomeni, da je nekaj možno za Sokrata. "Sokrat bi lahko bil sofist" se nam morda zdi resnično zato, ker je obstajala neka oseba, ki je bila Sokratu zelo podobna, imela podobne starše, vzgojo, intelektualne predispozicije, zanimala so jo etična vprašanja ..., vendar je bila sofist. Možno je bilo zato, ker je bilo v nekem filozofu, ki je bil Sokratu zelo podoben, to tudi realizirano. Naloga teorije je, da pokaže, kaj najbolje sistematizira modalne intuicije. Zdravi razum dopušča določen maneverski prostor, saj so predteoretsko vloge slabo določene. Teoretik se odloči, da bo modalnost modeliral s konkretnimi maksimalnimi objekti in njihovimi prebivalci. V teoriji pripišemo stavkom pomen, določen z domeno, ki vsebuje samo ontološko sprejemljive objekte – konkretne individue in konstrukcije iz teorije množic. Možnost, da bi Sokrat bil sofist, je predstavljena kot trditev, da obsta-

ja možni svet, kjer je oseba, ki je Sokratu najbolj podobna, sofist. Zaradi tega dvojnika ima Sokrat sam to modalno lastnost, on sam bi lahko bil sofist, pravi Lewis (Lewis, 1986: 192-199).

Za večino filozofov je Lewisova analiza neinteligibilna, neverjetna in nesmiselna. Lewis priznava, da bo večina začudeno ostrmela, toda strmenje še ni argument. Težko je pokazati, da je teorija nekonsistentna in brez razlagalne vrednosti. Vzemimo tipičen ugovor Van Inwagena (Van Inwagen, 1986: 185-213). Recimo, da hočemo reči:

Milijon karatni diamant bi lahko obstajal.

Lewisova redukcija "bi" na "je" poteka po naslednjih korakih:

(1) Milijon karatnega diamanta ni, lahko pa bi obstajal.

(2) Noben milijon karatni diamant ne obstaja na dejanskem svetu, toda obstaja možni svet, kjer milijon karatni diamant obstaja.

(3) Noben milijon karatni diamant ni prostorsko-časovno povezan z mano in milijon karatni diamant obstaja.

Sklep sledi iz Lewisove definicije možnega sveta in enostavne logike. V končni redukciji ne nastopa noben modalni izraz, modalnost je absorbirana v absolutni kvantifikaciji (... obstaja ...), ki prebira čez domene vseh možnih svetov, ti pa so po definiciji prostorsko-časovno nepovezani s tistim, ki stavek izjavlja. Za Van Inwagena (1) ni ekvivalentno (3). Toda poglejmo si njegove razloge:

Milijon karatni diamant bi lahko obstajal, toda nobenega (razumljeno v smislu absolutne in neomejene kvantifikacije) *ni. Nič* (absolutna in neomejena kvantifikacija) ni prostorsko-časovno nepovezano z mano.

Po mnenju Van Inwagena sta obe trditvi za večino teoretikov očitni in vanju verjamejo, čeprav nista strogo dokazljivi. Prva temelji na pojmovanju, da dejanskost pokriva vse, čez kar je mogoče kvantificirati. Vse, kar v kakršnemkoli smislu je, je dejansko. Če milijon karatnega diamanta dejansko ni, potem ga absolutno ni. Ker so konkretni svetovi nedejanski, jih ni.

Toda Lewis predlaga drugačno razumevanje kvantifikacije in drugačno analizo izraza "dejansko". Obstoj neštevno mnogo konkretnih možnih svetov nasprotuje zdravemu razumu. Ohranitev zdravorazumskih intuicij je sicer pomemben kriterij, toda Lewis meni, da se je včasih zaradi teoretskih koristi vredno odreči zdravorazumskim prepričanjem. Možni svetovi so analitikov raj, tako kot je univerzum teorije množic raj za matematike. Koristnost teorije množic v matematiki je razlog za to, da verjamemo v množice. Skromen osnovni slovar teorije množic zadošča za vse matematične predikate, z njim na račun ontologije pridobimo enostavnost. Podobno, pravi Lewis, je koristnost teorije možnih svetov razlog za to, da verjamemo v neskončno mnoštvo konkretnih možnih svetov. Logični prostor, napolnjen z možnimi svetovi, nam da ekonomičen in enostaven analitski okvir. Ceno za neverjetnost in ontološko ekstravaganco je za Lewisa vredno plačati za-

radi teoretskih koristi: enostavnost, ekonomija, enoten okvir za reduktivno razlago modalnih pojmov.

Nominalisti priznavajo, da obstaja samo en resen razlog za prepričanje v obstoj problematičnih bitnosti – dejstvo, da v najboljši razlagi in opisu sveta okrog nas ne moremo brez njih. To je tudi Lewisov glavni argument za možne svetove, ki ga morda lahko ponazorimo z Dennettovim razlikovanjem med "illata" in "abstracta". Prvo so – sicer problematične – teoretske bitnosti v znanosti, na primer elektron, kvark, gen ... Zanje je značilno, da imajo vzročno moč. *Abstracta* pa so logični konstrukti, ki imajo vlogo v teoriji, niso pa vzročno delujoče. Dennetova primera za *abstracta* sta ekvator in središče gravitacije. Vzemimo ekvator, ki je po leksikalni definiciji "največji namišljeni krog na Zemlji". Ta pojem, ki označuje fiktivno entiteto, nastopa v geografiji, znanosti, ki opisuje in razlaga v obravnavani prostorski enoti vse pojave, ki se v tej enoti medsebojno vzročno in funkcijsko prepletajo. Teorija o tem, kar obstaja v prostorski enoti, kot kaže, kombinira vzročne delujoče in namišljene, torej vzročno nedelujoče bitnosti. Podobno nas teoretski razlogi lahko vodijo, da sprejmemo možne svetove kot nedejanske in časovno-prostorsko od nas ločene konkretne maksimalne objekte.

V.

Vsak predlog filozofske analize mora razrešiti klasično dilemo. Odločamo se med *trivialnostjo* – analizans in analizandum sta ekvivalentna, torej je pojasnilo prazno, in pa *neresničnostjo* – analizans in analizandum sta različna, toda kako lahko potem pomenita isto? Če je teorija možnih svetov, kot to zahteva *naravnost* pojasnila, blizu modalnim sodbam ali celo zgolj njihova parafraza, potem je krožna. Možni svetovi so potem samo sistematično predrugačen običajni govor o možnem. Če pa je teorija informativna, potem ni mogoče razumeti, kako je lahko analizans enak analizandumu. Še več, nerazumljivo je, kako je analizans sploh *relevanten* za analizandum.

David Lewis zastopa strategijo informativne "razdalje" med analizansom in analizandumom. Toda prav zato se zdi njegov predlog neverjeten. Kako so lahko modalna dejstva o dejanskem svetu razložena kot dejstva o "drugih", maksimalnih konkretnih objektih? Recimo, da obrnemo izhodišče in predpostavimo, da obstaja nek objekt, ki je vzročno in prostorsko-časovno ločen od nas in naše najširše okolice, ima maso $3{,}4 \times 10^{37}$ gramov, ki se širi ... in kjer obstaja Zzemlja z dvema naravnima satelitoma. Kaj ima ta objekt opraviti z možnostjo, da bi "naša" Zemlja lahko imela dve Luni? Zakaj so ti sateliti zgolj možne Lune, če pa so realne, opazujejo jih "dvojniki" in povzročajo plimovanja na Zemlji-dvojnici? Kako je lahko predlagani analizans relevanten za analizandum, kaj imajo objekti, ki jih predlaga Lewisova analiza, skupnega z modalnostjo? Zdi se, da obstoj dvojnika neko možnost samo *ponazori*, je pa ne *razloži*. Govor o tem, kaj je možno ali nujno za neko dejansko stvar, ni govor o dvojnikih te stvari. Trditev "Sokrat bi lahko bil sofist" razumemo kot govor o Sokratu, o njegovih dispozicijah, o njegovi naravi, ne pa o njemu podobnih osebah. Kot pravi Kripke, Sokrata prav nič ne bri-

ga, kaj se dogaja z neko drugo osebo na nekem drugem možnem svetu. Teoretiku, ki možnost modelira z obstojem dvojnikov na drugih možnih svetovih, zato lahko očitamo, da je spregledal neko pomembno predteoretsko potezo v našem razmišljanju o modalnosti.

Recimo, da – tako kot zgodnji Carnap – sodbe o zunanji realnosti pretolmačimo v sodbe o dejanskih in možnih izkustvih. Tudi v tem primeru lahko ugovarjamo, da ne razumemo, kako je lahko zunanja realnost enaka človeškemu izkustvu, analizans nima v nekem smislu nič skupnega z analizandumom. Vendar pa obstaja pomembna razlika med Lewisovo in Carnapovo reduktivno analizo. Obe govorita o tem, kaj je tisto, kar naredi problematične sodbe za resnične, toda Carnapov predlog nam pove nekaj o njihovem izvoru in pojasnjuje racionalno prakso uporabe teh sodb. Lewisova analiza pa sicer pripisuje pogoje resnice, ki se skladajo z logičnimi intuicijami, vendar ti pogoji ne povedo ničesar o izvoru modalnosti in njeni vlogi v običajnem razmišljanju. Kako je lahko nekaj, kar je popolnoma ločeno od naše dejanskosti, pojasnilo za modalne značilnosti naše dejanskosti? Lewisovi možni svetovi nimajo na nas nobenega vpliva, nobene informacije ne dobimo o njih. Kako sploh lahko vemo, kdaj so naše modalne sodbe resnične? Neposredno spoznanje preko posebnih čutil za možne svetove je izključeno, saj bi iz tega sledilo, da smo s temi svetovi nekako povezani.

Res je, da je relacija med analizansom in analizandumom nejasna, ena najteže določljivih relacij sploh. V vsakem primeru pa želimo reči, da analizans nekako eksplicira analizandum, da je analizans nekaj, kar imamo v mislih, ko uporabljamo analizandum, skratka, da sta na nek način notranje in epistemološko povezana. Lewis bi sicer lahko odgovoril, da njegov predlagani analizans zares nima nič skupnega s fenomenom modalnosti. Toda v čem je tu problem? Cilj je bil *reduktivna* analiza modalnosti, informativno pojasnilo, ki uspe razložiti problematični pojem z nemodalnimi izrazi. Če naj bo analiza uspešna, potem analizandum z analizansom ravno ne sme deliti problematične modalne vsebine. Očitno pa je tudi, v čem je zveza med možnimi svetovi in modalnimi pojmi – modalne stavke razlagamo kot kvantifikacijo čez možne svetove. Sistematična teorija, ki modelira modalnost s pomočjo določenih predmetov, nam pove, kaj imajo možni svetovi skupnega z običajnimi modalnimi propozicijami.

Zdi se mi, da je veliki program neuresničljiv. Težava pojasnila modalnih pojmov je v tem, da programa popolne, reduktivne analize ni mogoče uskladiti z zahtevo relevance. Teorija možnih svetov, zahteva po relevanci in informativni analizi tvorijo trojico, ki je med seboj nezdružljiva. Lewis se z vztrajanjem na razdalji med analizansom in analizandumom odpoveduje zahtevi po relevanci. Tisti, ki zavračajo možne svetove, se običajno odpovedujejo vsakemu pojasnilu modalnih pojmov. Morda pa obstaja še ena možnost – znižanje zahtev informativne analize.

VI.

Ali mora biti pojasnilo modalnih pojmov zares ireduktibilno? Morda modalnih

pojmov ne moremo nikdar zvesti na nekaj nemodalnega. Vendar to še ne pomeni, da moramo zaradi tega zavrniti teorijo možnih svetov. Veliki program nas sili v radikalizem. Radikalist trdi, da smemo teoretski aparat legitimno uporabljati samo, če imamo sprejemljivo metafizično pojasnilo narave možnih svetov. Zato teoretski aparat potrebuje posebno upravičenje. Če je kriterij dokončna reduktivna analiza, pristanemo pri Lewisovih možnih svetovih. Če je kriterij metafizična kredibilnost, se odpovemo teoriji možnih svetov in s tem vsem koristim, ki jih prinaša.

Modalist izpodbija obe radikalistovi zahtevi. Modalnih pojmov res ne pojasnjujemo s kvantifikacijo čez možne svetove, toda popolna redukcija ni edina zvrst sprejemljivega pojasnila. Šibkejši tip razlage je *eksplikacija*, ki ne odpravlja problematičnega pojma, ampak ga pojasnjuje tako, da prikaže njegovo strukturo, ga razčleni in pokaže na njegove zveze s sorodnimi pojmi. Zaenkrat ni videti, da bi takšno pojasnilo modalnih pojmov lahko izvedli brez aparata možnih svetov. Prednost eksplikacije je v tem, da ne predpostavlja, da smemo teoretski aparat legitimno uporabljati samo, če imamo sprejemljivo metafizično pojasnilo narave možnih svetov. Eksplikacija ohranja določen logični skelet – resničnostno vrednost modalnih propozicij in logične zveze med njimi. Na tej fiksni osnovi so možni različni tipi pojasnil, pač glede na to, kakšno teorijo o modalni realnosti filozof zastopa.

Modalizem je Prior uvedel kot tezo, da je govor o možnih svetovih izveden iz običajnega modalnega govora. Zdi se, da je modalizem razumel tudi ontološko, saj pravi, da primitivni modalni operatorji bolje izrazijo "strukturo modalnih dejstev" (navedeno po McGinn, 1981: 162). Toda modalizem sam po sebi ne govori ničesar o ontologiji. Gre za odgovor na vprašanje o možnosti popolne analize modalnih pojmov. Striktno gledano, modalizem ne predpostavlja nobenega odgovora na substancialna filozofska vprašanja – kakšna je zgradba modalne realnosti, ali obstajajo zgolj možne bitnosti, ali so modalna dejstva realna, kako sploh lahko imamo modalno védenje, kaj je izvor modalnosti ...? Modalist se odgovorom o naravi možnega sveta lahko izogne z eksplikativno, *nevtralno* uporabo pojma možnega sveta. Nevtralnež uporablja možni svet kot *funkcionalni* in ne kot ontološki pojem.

Zamisel možnega sveta kot funkcionalnega pojma je uvedel Van Inwagen (Van Inwagen 1986: 192-193). Inwagen sicer meni, da je ontološka utemeljitev v naslednjem koraku neizogibna, zato brani aktualizem glede možnih svetov. Menim pa, da lahko pojem možnega sveta primerjamo z drugimi pojmi, ki so jih vpeljali logiki in filozofi za filozofske in semantične namene, kar pa še ne pomeni, da nimajo intuitivne podlage. Po mnenju Kima v to zvrst pojmov sodijo pojmi analitičnost, širša in ožja vsebina v filozofiji psihologije, trop, supervenienca ... (Kim, 1993). Pojem ni omejen na nek poseben filozofski problem in ni vezan na neko stališče o substancialnih vprašanjih modalnosti. Nobene utečene uporabe pojma ni ali nekega korpusa s strani večine filozofov sprejetih mnenj, ki bi bila izhodišče filozofske raziskave. Filozof ima zato proste roke v njegovem definiranju – meri-

lo uspeha njegove definicije je samo filozofska koristnost, plodnost v pojasnilu modalnih pojmov, sistematizaciji modalnih intuicij in izostritvi metafizičnih stališč.

Radikalist razume možne svetove ontološko, kot predmete določene vrste. Nevtralnež lahko sprejme Lewisovo koncepcijo možnega sveta kot stvari, ki igra določeno vlogo, vendar ga razume funkcionalno in ne naredi koraka naprej v ontološko branje. Možni svet igra določeno vlogo v filozofskih eksplikacijah. Spor o tem, kateri ontološki pojem (abstraktni svet ali konkretni svet ali kaj tretjega) ustreza funkcionalnemu pojmu, je legitimen filozofski problem, toda za nevtralneža rešitev tega spora ni predpogoj za uporabnost in določeno razlagalno vrednost teorije možnih svetov. Če razumemo pojem možnega sveta kot funkcionalni pojem, lahko damo naslednje odgovore na zahteve velikega programa: (i) semantični problem v ožjem smislu je mogoče reševati neodvisno od problema možnih svetov; (ii) teorija možnih svetov je naravna; (iii) možni svetovi imajo neko razlagalno vrednost neodvisno od ontološke in metafizične utemeljitve.

Najprej moramo ublažiti zahtevo, da mora zadovoljiva rešitev semantičnega problema pojasniti, kaj *je* možni svet. Ob takšni zahtevi postane vprašljiv velik del standardne logične semantike – najboljši primer je logično pojasnilo pojma eksistence (*prim*. Thomason, 1973: 302). Semantični problem za nek formalizirani jezik v ožjem smislu zahteva, da pojasnimo odnose logičnega sledenja med stavki tega jezika in potrdimo predhodno intuitivno sprejeta sklepanja. V standardni semantiki predikatne logike je eksistencialno kvantificirana propozicija oblike "nekaj je *F*" resnična v interpretaciji ***I***, če je vsaj ena od njenih instanc resnična v tej interpretaciji. V oznaki interpretacije ***I*** določimo domeno in pripišemo pomen predikatnim črkam in individualnim konstantam. To semantično pravilo je tako odvisno od predhodno določenega strukturalnega elementa – domene, ki je običajno poljubna neprazna množica individuov, s katerimi tolmačimo spremenljivke.

Če zahtevo velikega programa po ontološki utemeljenosti prenesemo na logiko eksistence, potem neodvisno od vprašanja, kaj dejansko *je* v množici ***D***, sploh ne bi smeli preučevati semantičnega problema eksistencialnih stavkov v predikatni logiki prvega reda. Takšna zahteva pa je očitno premočna. Formalna semantika se ne ukvarja z vprašanjem, kaj je v tej domeni, kaj dejansko obstaja, ampak samo z vprašanjem, kaj je resnično, ko izberemo nek univerzum kot domeno, na kateri jezik interpretiramo. Domena je strukturalna poteza sveta, ki je potrebno za določitev resničnostne vrednosti stavkov. Semantična teorija nam pove samo, kakšne bodo sklepalne zveze med stavki, ko enkrat izberemo določeno ontologijo kot domeno.

Na podoben način teorija možnih svetov predlaga, da modalna sklepanja razumemo kot prikrita nemodalna sklepanja, v katerih nastopa kvantifikacija čez možne svetove. Z množico možnih svetov (in relacijo alternativnosti med njimi, *prim*. Šuster, 1994) določamo resničnostno vrednost modalnih stavkov, podobno kot z domeno intepretiramo eksistencialne stavke. Dokazi popolnosti, preverjanje ve-

ljavnosti argumentov in rešitev semantičnega problema v ožjem smislu ne zahtevajo, da rešujemo ontološka in analitična vprašanja. Ta strukturalna analogija pojasni naravo možnega sveta kot funkcionalnega pojma. Tudi individuum v domeni ni neka posebna stvar, ampak posebna *vloga*, vloga subjekta v stavku, ki jo lahko izpolnijo stvari katerekoli vrste. Podobno je za nevtralneža odprta narava možnih svetov – možni svet je tisto, s čimer določamo resničnostno vrednost modalnih stavkov.

Kaj reči o *naravnosti* teorije možnih svetov?

Ko skušamo teorijo prikazati kot teorijo naravnega jezika in ne le kot semantično teorijo v ožjem smislu, se res takoj postavi vprašanje intuitivne utemeljenosti aparata možnih svetov in razlike med čisto in aplikativno semantiko. Po zahtevi naravnosti morajo biti semantični pojmi povezani z rabo stavkov v naravnem jeziku. Jezik možnih svetov je zares toliko naraven, kolikor je blizu običajni rabi modalnih sodb. Če ne razumemo običajnega jezika modalnosti, ne razumemo niti jezika možnih svetov. Toda ker modalist sprejema nezvedljivost modalnih pojmov, krožnost zanj ni katastrofalna. Parafraza s pomočjo kvantifikacije čez možne svetove je vsekakor dovolj naravna in intuitivno utemeljena. Ivan Kramberger bi lahko zmagal na volitvah za predsednika. Če bi dogodki potekali drugače, v nekem alternativnem spletu okoliščin, v drugačni konstelaciji univerzuma ..., bi se to zgodilo. Če si zamislimo popolne alternative, dobimo možne svetove, filozofski tehnični termin za popoln splet alternativnih okoliščin, na katerega se opira naše razumevanje modalnih trditev. Tudi kritik, ki ostro nasprotuje Meinongovemu prepričanju, da so *possibilia* naravna kot dihanje, mora priznati, da so možni svetovi udobno in elegantno sredstvo za formulacijo modalnih tez.

V odgovoru na analitični problem in problem razlage pa bo nevtralnež opozoril na informativno vrednost eksplikacije. Takšno pojasnilo res ne odpravi modalnosti, pravzaprav dobimo samo prepis modalnih, epistemskih, intencionalnih ... pojmov v drugem jeziku. Ta jezik pa razumemo samo, če že prej razumemo analizandum.

Stalnaker, ki je najbolje razdelal metodologijo nevtralneža, ki jo tudi sam zagovarjam, opozarja, da filozofska razlaga ni nujno ovržena, če uporabljamo modalne pojme same v razlagi teorije možnih svetov (Stalnaker, 1984: 43-58 in 1988: 117-128). Nevtralnež lahko brani razlagalno vrednost možnih svetov na povsem abstraktnem nivoju. Pojasnilo se zvede na pripis relacijske strukture svetov, s katero opišemo strukturo modalnih pojmov. Formalna analiza razjasni abstraktno strukturo problematičnega pojma in loči formalne, logične probleme od substancialnih. Že sam prepis ima določeno razlagalno vrednost, še večja pa je tista, na katero opozarja David Lewis – poenoten pristop v pojmovnem pojasnilu in teoretska integracija.

Simon Blackburn opozarja, da so standardne razlage modalnih propozicij ujete v dilemo Euthyphria (Blackburn, 1986: 120-121). Če se vprašamo, zakaj je *P* nujno resnična propozicija, lahko dobimo nek lokalni odgovor, recimo dokaz, da *P* sledi

iz *Q*. Če že razumemo, zakaj je *Q* nujno resnično, nas tak odgovor lahko zadovolji. Toda, če nas zanima pojasnilo nujnosti nasploh, se sprašujemo naprej – zakaj pa je *Q* nujno resničen? Na koncu morda dobimo odgovor – "Nujno *P* zato, ker *F*". Če je *F* trditev, ki je sama spet nujno resnična, potem smo končali v nerazložljivi nujnosti. Če pa je *F* trditev, da nekaj enostavno je tako in tako, tedaj izvorne nujnosti dejansko nismo pojasnili, saj je težko videti, kako lahko neko dejstvo, ki bi lahko bilo drugačno, utemeljuje nujnost. V vsakem primeru pa je pojasnilo nezadovoljivo.

Modalist v dilemi Euthyphria zagovarja prvo možnost. Pristal bo na nezvedljivi preostanek v pojasnilu modalnosti, saj so modalni pojmi predpostavljeni v samem postopku razlage. Možni svetovi ne dajejo reduktivne analize in ne odkrivajo metafizične strukture modalne realnosti. Vendar pa imajo eksplikativno vrednost, čeprav povedo isto na drug način.

POSSIBLE WORLDS AND EXPLANATION OF MODALITY

Contemporary semantics explains modal notions in terms of possible worlds. "It is possible that *p*" means that there is a possible world in which *p* is true. Logical and mathematical results of the possible world theory are exceptional but the concept of a possible world is problematic. Basic requirements of classical philosophical analysis are presented. In the older logical tradition possible worlds were maximal models. Diametrically opposed to this concept is a theory of possible worlds as concrete entities defended by David Lewis. His theory achieves the goal of reductive analysis of modal concepts but the explanatory value of the ontologically extravagant apparatus is dubious. In the final section an alternative, functional conception of possible world is sketched. I also defend modalism – according to this doctrine modal notions are irreducible.

Keywords: modality, possible worlds, maximal models, David Lewis, philosophical analysis, reduction, modalism.

Literatura

Blackburn, S. (1984). *Spreading the Word*. Oxford: Clarendon Press.

Blackburn, S. (1986). "Morals and Modals". V Macdonald, Wright (ur.), *Fact, Science and Morality*, Oxford: Basil Blackwell.

Cocchiarella, N. B. (1984). "Philosophical Perspectives on Quantification in Tense and Modal Logic". V Gabbay D., Guenthner F. (ur.), *Handbook of Philosophical Logic, vol. II*, Dordrecht: D. Reidel.

Hacking, I. (1979). "What is Logic?". *Journal of Philosophy* 6, str. 285-319.

Hintikka, J. (1975). *The Intentions of Intentionality and other New Models for Modalities*. Dordrecht: D. Reidel.

Kim, J. (1993). "Supervenience as a Philosophical Concept". V *Supervenience and Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kripke, S. (1963). "Semantical Analysis of Modal Logic I: Normal Propositional Calculi". *Zeitschrift für matematische Logik und Grundlage der Matemathik*, 9, str. 67-96.

Lewis, D. (1973). *Counterfactuals*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Lewis, D. (1986). *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Basil Blackwell.

Montague, R. (1974). "Logical Necessity, Physical Necessity, Ethics and Quantifiers". V Thomason (ur.), *Formal Philosophy*, Yale.

Prior, A.N., Fine, K. (ur.) (1977). *Worlds, Times and Selves*. London: Duckworth. Navedeno po McGinn, C. (1981). "Modal Reality". V Healey, R. (ur.), *Reduction, Time and Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 143-187.

Stalnaker, C. R. (1987). *Inquiry*. Cambridge, Mass. & London: The MIT Press.

Stalnaker, C. R. (1988) "Critical Notice". *Mind*, 388 (oktober), str. 117-128.

Šuster, D. (1991). *Filozofski problemi modalne semantike* (magistrska naloga). Filozofska fakulteta: Ljubljana.

Šuster, D. (1992). "Kako razložiti modalnost?". *Filozofski Vestnik*, 13, str. 101-116.

Šuster, D. (1994). "Uvod v semantiko možnih svetov". *Anthropos*, 1-3, str. 121-129.

Thomason, R. (1973). "Philosophy and Formal Semantics". V Leblanc, H. (ur.), *Truth, Syntax and Modality*, Amsterdam: North-Holland Publishing Company.

Van Inwagen, P. (1986). "Two Concepts of Possible Worlds". *Midwest Studies in Philosophy*, 11, str. 185-213.



Recenzija

Raymond Bradley
recenziral Borut Cerkovnik

THE NATURE OF ALL BEING (A STUDY OF WITTGENSTEIN'S MODAL ATOMISM)

Oxford University Press, New York & Oxford 1992

Avtor, ki se tudi poklicno ukvarja z modalno logiko s stališča "semantike možnih svetov"[1], prinaša precej sveže branje idej, ki so vsebovane v Wittgensteinovem *Logično filozofskem traktatu* (*TLF*)[2]. Ta svežina ostaja kljub dejstvu, da je od izida *Narave vse biti* minilo skoraj deset let, ker postavlja nekatera vprašanja, ki lahko vodijo k ponovnemu ovrednotenju logike in metafizike mladega Wittgensteina. Bradley se tematike ne loteva zgolj v klasičnem smislu tega, "Kaj je filozof nameraval povedati?", ampak Wittgensteina umešča v tradicijo filozofskega obravnavanja *modalnih* pojmov, kot so nujnost, kontingentnost, možnost, nemožnost ... V tej tradiciji pa mu namenja celo izborno mesto, ko knjigo zaključuje z mislijo, da "izgleda, da Wittgensteinov metafizični modalni primitivizem ... zadovolji naše intuitivne *desiderata* vsaj tako dobro, če ne bolje, kot katerikoli od njegovih sodobnih konkurentov. In ... ponuja tudi temelje za teorijo jezika in logike, ki jih je mogoče braniti." (str. 226)

Bradley se, kot večkrat poudari tudi sam, pri svojem tolmačenju *Traktata* na veliko naslanja na branje Wittgensteinovih *Dnevnikov* iz časa prve svetovne vojne in na v tretji opombi navedene zapiske iz časa pred prvo svetovno vojno, "preko" katerih je *TLF* nastal. Mnogo misli iz *Traktata* namreč nastopa že v Wittgensteinovih *Dnevnikih*[3], to dejstvo pa izkorišča tudi Bradley, ko tam išče razloge za – miselne poti, ki so pripeljale do – določene teze *Traktata*. Tudi naslov knjige *Narava vse biti* je vzet iz *Dnevnikov*, okvir, v katerem ta besedna zveza nastopa, pa je naslednji:

[1] *Glej*, na primer, njegov predgovor k učbeniku (modalne) logike *Possible Worlds* (*An Introduction to Logic and its Philosophy*), Hackett Publishing Company, Indianapolis 1979, ki ga je napisal skupaj z Normanom Swartzem.

[2] V recenziji se bom na *Logično filozofski traktat* nanašal s *Traktat* oziroma z *TLF* in njegovimi oštevilčenimi tezami, na Wittgensteinove medvojne *Dnevnike* pa – sledeč Bradleyu, čeprav interpreti običajno navajajo datum Wittgensteinovega zapisa – z *NB* (*Notebooks*) ter navedbo strani (in včasih še odstavka) standardne angleške izdaje. V tej izdaji so v četrti opombi navedeni zapisi o logiki in narek Mooru natisnjeni kot dodatek h glavnemu tekstu *Dnevnikov*. Kadar navajam samo stran, potem gre za navedek iz recenzirane knjige.

[3] Zaradi tega bi bilo smiselno razmišljati o tem, da bi v slovenščino prevedli tudi *Dnevnike*, ki bi skupaj s tudi še neprevedenimi *Zapisi o logiki*, *Zapisi, ki jih je G. E. Moore po nareku zapisal na Norveškem* in *Prototraktatom* ter z že prevedenim *Logično filozofskim traktatom* – skupaj z ustreznim znanstvenim aparatom – tvorili kritično izdajo "mladega Wittgensteina".

"*Vsa* moja naloga je v tem, da razložim bistvo stavka.
To pomeni podati bistvo[4] vseh dejstev, katerih slika *je* stavek.
Podati bistvo[5] vse biti.
(In tukaj bit ne pomeni eksistirati – potem bi bila nesmiselna.)"

Ta Wittgensteinov zapis v dnevniku, ki je nastal 22. januarja 1915, Bradley – zadnjo vrstico sicer skrajša, tako se pri njem glasi "In tukaj bit ne pomeni eksistirati ..." – postavi tudi za moto svoje knjige.[6] Mladi Wittgenstein torej razlaga, kaj je stavek, zato da bi razložil, kakšna je *narava* (*bistvo*) *realnosti*. *Traktat* meri predvsem na *ontološke* (metafizične) opredelitve jezika in sveta. *Traktat* je izraz neke semantike, katere rezultat je ontologija. Bistvo stavka, ki je *eo ipso* tudi bistvo biti, pa Wittgenstein po Bradleyevem mnenju izrazi ravno v *modalnih* pojmih.

V Wittgensteinovih *Dnevnikih* Bradley najde celo leibnizovsko besedno zvezo "možni svetovi" in to, da je Wittgenstein govoril o "vseh možnih stvareh". Kar naj bi po njegovem mnenju med drugim kazalo tudi na to, da mladi Wittgenstein ni tako imenovani modalni aktualist. Modalni aktualisti menijo, da v drugih možnih svetovih obstajajo samo dejanski predmeti (našega sveta). Kar se spreminja, so lastnosti, ki jih ti predmeti lahko imajo (v kakšnem drugem možnem svetu). Wittgenstein naj bi nasprotno menil, da – kar se ne sklada s standardnim tolmačenjem *Traktata* – so v vsakem možnem svetu predmeti, ki so "potegnjeni" iz niza *vseh možnih predmetov*. In v kakšnem drugem možnem svetu bi lahko obstajali predmeti, ki jih v našem ni (pa seveda nemara tudi kakšni, ki v našem so).

Razlog za to, da je *Traktat* bil (in je še) v veliki meri razumljen *narobe*, torej *nemodalno*, vidi Bradley v tem, da so Wittgensteinovi sodobniki spregledali modalni značaj določenih vrst stavkov sploh (Russell) ali pa modalni značaj Wittgensteinove logike (Moore). Samo Ramsey je v svoji recenziji *Traktata* leta 1923 na kratko omenil vlogo modalnosti v Wittgensteinovi opredelitvi predmetov, vendar je bil njegov uvid spregledan, predvsem zaradi tega, ker so logični pozitivisti *Dunajskega kroga* brali *Traktat* skozi Russellov uvod vanj.

Po drugi strani pa tudi utemeljitelj modalne logike C. I. Lewis ni razumel Wittgensteinove pozicije. Bradley navaja njegovo pismo iz leta 1923 takratnemu uredniku *Journal of Philosophy*, v katerem je Lewis zapisal: "Ste že pogledali Wittgensteinovo novo knjigo? Zelo me je preplašila Russellova neumnost, da je napisal uvod v takšen nesmisel. Bojim se, da bo to postalo merilo tega, kam vodi simbolna logika; če bo tako, potem bo to njena smrt." (str. xiv) To *zgrešeno srečanje* med Lewisom in Wittgensteinom Bradley označi celo kot "eno največjih ironij v zgodovini idej", ker je postal Wittgensteinov *Traktat*, ki ga je Lewis označil za nesmisel[7], semantična podpora za to, da so njegova raziskovanja

[4] V angleškem prevodu gre tu za "nature", v nemškem izvirniku za "Wesen".
[5] *Glej* opombo 4.
[6] Navedeni odlomek iz *Dnevnikov* je za moto svoje knjige *Osnovna filozofska vprašanja sodobne logike* postavil tudi Andrej Ule.
[7] Lewis tukaj "nesmisla" seveda ni razumel v smislu *Traktata*, torej kot vrsto stavkov, ki hočejo povedati to, kar se le kaže pri – na – uporabi logike.

formalnih sistemov za modalne pojme dobila filozofski ugled. Bradley sledi tej poti preko Carnapovega dela *Pomen in nujnost*, v katerem Carnap navaja, da lahko mnoge njegove ključne ideje – razen v delih Leibniza – najdemo v Wittgensteinovem *Traktatu*. Ko se je v petdesetih in šestdesetih letih prejšnjega stoletja predvsem s Kripkejem in Hintikko vzpostavila *semantika možnih svetov* za modalno logiko, sta avtorja kot svoja predhodnika navajala Carnapa in Leibniza, pozabila pa, kakor pravi Bradley, na "vmesnega prednika" (str. xiv). Navedeno zgodovinsko ironijo Bradley ponovno in bolj natančno obravnava tudi v zadnjem poglavju, v katerem – poleg zastavitev drugih avtorjev – obravnava tudi Carnapov nominalizem o možnih svetovih. (str. 188-193)

Linijo, če se lahko tako izrazim, *semantičnega ovrednotenja modalne logike* bi torej, če prav razumem Bradleya, tvorili Leibniz, Wittgenstein, Carnap in Kripke ter Hintikka, sem pa bi spadal – nekam med zadnja dva – tudi Wittgensteinov učenec von Wright. Slednjega Bradley prišteva tudi med redke razlagalce *Traktata* – v njegovo družbo navede še Steniusa in Stegmüllerja –, ki so uvideli modalne elemente v Wittgensteinovem mladostnem delu.

Tej nasprotna linija izhaja iz Russella in ima najvidnejšega zastopnika v Quinovi filozofski poziciji.

Navedeni osnovni filozofski drži, ki se nanašata na status modalnih pojmov, se razlikujeta v tem, da priznavata dve različni predpostavki. Ti drugi – aktualisti – zagovarjajo stališče, da obstaja en, dejanski, svet, govor o možnih svetovih pa je, če že ne nesmiseln, vsaj neresničen. Posibilisti – kamor Bradley uvršča tudi Wittgensteina in težko se ne bi ne strinjali z njim – pa razlagajo, da naše izjave ne merijo samo na dejanski svet, ampak motrijo tudi možne svetove – situacije, ki *bi* lahko *bile* ne glede na to, ali so ali pa jih dejansko ni.

V recenziji se v glavnem nanašam na prvo tretjino Bradleyeve knjige, ki opredeli, kako je o mladem Wittgensteinu *možno* razmišljati kot o modalnem atomistu. Drugi, osrednji del Bradleyeve knjige temelji na dveh težkih razlikovanjih iz *Traktata*: med notranjimi (formalnimi) in zunanjimi (materialnimi) lastnostmi predmetov ter med tem, kar se *v* jeziku *kaže*, in tem, kar *z* jezikom *izražamo*. Natančna obravnava Bradleyeve zastavitve bi zato zahtevala ponovno preverjanje drugih interpretov *Traktata*. Kljub temu bom, predvsem s stališča tega, ali Wittgensteinov modalni atomizem res temelji na tem, da *de re* modalne lastnosti predmetov (in imen v jeziku) določajo *de dicto* modalne lastnosti situacij (in stavkov v jeziku), obravnaval tudi ta del Bradleyeve knjige, ki se, kakor navaja, ukvarja z bistvom sveta in njegovim zrcaljenjem v jeziku. Če prav razumem, potem je trditev, da traktatske *de re* modalnosti določajo *de dicto* modalnosti, osnovna teza Bradleyeve knjige, sam pa – kakor bo videti v nadaljevanju recenzije – precej dvomim v njeno resničnost. Kakor bom še poudaril, tega, da *rezultati de re* modalnih lastnosti predmetov (to so *stanja stvari*, ki jih tvorijo predmeti) tvorijo osnovo za *de dicto* lastnosti situacij (položajev stvari) in njih preslikujočih jezikovnih bitnosti, ne moremo kar enačiti s tem, da *de re* modalnosti *določajo* tiste *de dicto*.

Wittgenstein in drugi metafiziki možnih svetov

Zadnje poglavje, ki nosi naslov *Svetovi v perspektivi*, Bradleyeve *Narave vse biti* primerja Wittgensteinov pogled na modalnost z:

- Armstrongovo kombinacijsko teorijo možnosti,
- Adamsovo resničnostno zgodbo o aktualnosti,
- Lewisovo indeksikalno teorijo aktualnosti,
- Carnapovim nominalizmom o možnih svetovih,
- Rescherjevim konceptualizmom o drugih svetovih,
- Stalnakerjevim zmernim realizmom.

Kar preseneča, je osnovno vprašanje, ki si ga Bradley zastavi. Pričakovali bi, da bo to govorilo o opredelitvi *možnosti možnega sveta*, vendar se "perspektiva svetov" začne z mednaslovom *Kateri svet je aktualen?* Bradley (se) vpraša: "V čem pa je aktualnost aktualnega sveta?" (str. 173) In s tega stališča obravnava tudi Wittgensteinovo pozicijo, čeprav – kar bi moral – pred tem eksplicitno ne opredeli traktatskega stališča o tej temi. Je pa seveda res, da ima vsak možni svet nekaj opraviti z aktualnim. Osnovna razlika v pojmovanju o aktualnosti aktualnega sveta in možnosti možnega sveta se vzpostavi v priznavanju tega, *koliko* svetov je aktualnih. Natančno ovrednotenje Bradleyevega razumevanje Wittgensteinove pozicije v tem okviru bi seveda zahtevalo tudi dobro poznavanje del navedenih avtorjev in bi pravzaprav moralo voditi v poznavanje celotnega področja metafizike modalnih svetov. Zato si smem privoščiti samo kratko eksegezo Bradleyevega stališča o navedenih avtorjih in Wittgensteinu.

Bradley Armstronga in Adamsa opredeli kot modalna aktualista. Vendar obstaja med njima neka bistvena razlika. Armstrong v svoji knjigi *Kombinacijka teorija možnosti* zanika obstoj *kakršnegakoli* možnega sveta, konstrukcija možnih svetov je zanj le nekakšna vaja, v kateri kombiniramo ali rekombiniramo elemente našega sveta, med katere šteje predmete, lastnosti in relacije. Adams prav tako priznava obstoj samo enega aktualnega sveta, vendar pa njegov svet vsebuje določene abstraktne bitnosti – propozicije. Govor o možnih svetovih je zanj tako govor o množicah teh aktualnih, vendar abstraktnih bitnostih. Na tem mestu Adams uvede tako imenovano svetovno zgodbo: svetovna zgodba neka maksimalno konsistentna množica *propozicij*. "Aktualni svet je edinstven svet, ki je takšen, da so vse članice njegove svetovne zgodbe dejansko resnične. Drugi možni svetovi so takšni, da je vsaj nekaj propozicij, ki so članice njegove svetovne zgodbe, neresničnih. Toda propozicije 'v' teh možnih svetovih niso resnične oziroma neresnične na isti način kot so resnične oziroma neresnične 'v' aktualnem svetu. Reči, da je propozicija resnična 'v' nekem zgolj možnem svetu, ki ni aktualen, pomeni reči, da je članica konsistentne množice propozicij, ki so članice njegove svetovne zgodbe." (str. 175)

Po Bradleyu se ima Adams – za razliko od Armstronga – za mehkega aktualista. Podobno stališče kot Adams zastopa tudi Rescher, ki je glede možnih svetov

konceptualist. Rescher si postavi problem, ali naj začnemo s tem, čemur pravi "kokoš" sistema (nemodalne) logike, ki nam je na voljo, ali pa z "jajcem" modalnih intuicij o možnosti v splošnem in o možnih svetovih v posebnem; in zagovarja stališče, da so nemodalne logike tako nujni kot zadostni pogoj za konstrukcijo možnih svetov. Bradley zavrne Rescherjevo stališče, ker "je jasno, da formalna logika ne more – kakor lahko to naredijo teorije o možnih svetovih – upravičiti fenomenov, ki jih je treba razložiti, kjer ti fenomeni vključujejo celotni obseg nujnosti, tako *de re* kot *de dicto*". (str. 196) To seveda ne pomeni, da logika nima pomembne vloge pri razlagi modalnosti, vendar sama na sebi za to razlago ne zadostuje.

Armstronga bi lahko – v nasprotju z navedenima mehkima – imeli za trdega aktualista, ker priznava obstoj samo enega (aktualnega) sveta, govor o drugih možnih svetovih pa je zanj le fikcija, ki jo, kadar govorimo o možnih svetovih, uporabljamo iz hevrističnih razlogov. Armstrong je glede tega neke vrste naturalist, saj priznava samo konkretno obstoječe bitnosti, kar pa abstraktne propozicije niso. Ne morem si kaj, da ne bi na tem mestu navedel Bradleyev zelo eleganten protiprimer Armstrongovemu argumentu za obstoj enega in edinega aktualnega sveta. Armstrong navaja sledeči argument:

(1) Vsi razen enega sveta so zgolj možni. (hipoteza)
(2) To je svet.

Torej (zelo verjetno):

(3) Ta svet je zgolj možen.

Ker je sklep očitno v nasprotju z zdravim razumom v Moorovem smislu, ki nam pravi, da je naš svet aktualen in ne zgolj možen, bi morali zavrniti tezo ena, posledica tega pa bi bila zavrnitev kakršnegakoli realizma o možnih svetovih. Bradley sestavi argument iste oblike, pri katerem pa prve premise prav gotovo ne bi zavrnili:

(1) Vse razen ene loterijske srečke ne prinašajo dobitka.
(2) To je loterijska srečka.

Torej (zelo verjetno):

(3) Ta srečka ne prinaša dobitka.

Če bi imeli v roki dobitno srečko, na podlagi neresničnosti teze (3) in resničnosti teze (2) nimamo nobenih razlogov za zavrnitev teze (1). Zato – ko to razmišljanje prenese nazaj na izvorni Armstrongov argument – Bradley pravi, da "lahko ohranimo tako naše intuicije o aktualnosti našega sveta kot naše intuicije o možnosti neskončno mnogih neaktualnih svetov, ne da bi bilo to nesprejemljivo (kaj šele protislovno)". (str. 173)

V nasprotju z Armstrongom lahko – sedaj prehajamo k realistom o možnih svetovih – Lewisovo indeksikalno teorijo o aktualnosti razumemo kot tisto, v kateri je *vsak svet refleksivno aktualen* glede na samega sebe. Na tem mestu se ne bom spuščal v podrobno razpravo o Lewisovem razumevanju možnih svetov.

Namesto tega bom predstavil Bradleyeve teze, ki jih po njegovem mnenju lahko zagovarjajo modalni realisti:

(i) Modalne izjave – o nujnosti, možnosti (aktualizirani ali neaktualizirani) in o podobnem – so bodisi resnične bodisi neresnične.

(ii) Njihova resničnost oziroma neresničnost je funkcija lastnosti neodvisno obstoječih predmetov, namreč možnih svetov in njihovih sestavin (ne pa funkcija konvencij človeškega jezika ali človeškega mišljenja).

(iii) To, da imajo modalne izjave te resničnostne vrednosti, je neodvisno od naše sposobnosti (ali nesposobnosti), da bi določili, katero resničnostno vrednost imajo.

(iv) Drugi možni svetovi lahko imajo med svojimi sestavinami konkretne bitnosti.

(v) Drugi možni svetovi sami so konkretne bitnosti.

(vi) Sestavine drugih možnih svetov, ki niso identični z nobenimi sestavinami aktualnega sveta, lahko zadovoljivo obravnavamo kot njihove "dvojnike".

(vii) Prebivalci (če so) drugih možnih svetov imajo prav toliko pravice kot mi, da sebi in svoji okolici pripisujejo aktualnost. (str. 198)

Trda aktualista Russell in Quine bi zavrnila že prvo tezo. Drugo tezo bi zavrnili nominalist Carnap ter konceptualist Rescher in Adams s svojo svetovno zgodbo, če vzamemo v obzir, da njegove propozicije niso konkretne bitnosti. Na drugem koncu stoji trdi realist Lewis s svojim indeksikalnim razumevanjem aktualnosti, ki bi sprejel vseh sedem tez, v kolikor ne bi celo rekli, da so izpeljane iz njegove teorije. Prve tri teze bi – kakor pokaže Bradley (str. 197-213) – sprejel tudi Stalnaker, Wittgensteina pa postavi med ekstemni in zmerni realizem:

> "Wittgenstein je torej modalni realist, katerega pozicija pade nekje vmes med tako imanovani zmerni Stalnakerjev realizem in tako imenovani ekstremni realizem Davida Lewisa. Odobrava teze od (i) do (v), medtem ko gre Stalnaker samo do teze (iii). Ne bi pa se strinjal s tezama (vi) in (vii), ki dajeta pečat Lewisevemu ekstremnemu stališču." (str. 213)

Zdi se mi, da lahko pri opredelitvi traktatske *možnosti možnega sveta* ključno vlogo odigra pojem relacije alternativnosti možnih svetov, kjer bi po mojem mnenju Wittgenstein zagovarjal stališče, da so nekemu svetu alternativni tisti svetovi, v katerih imajo predmeti iste notranje lastnosti, ki se zrcalijo v njihovi formi. Tako bi lahko bili "brez težav" alternativni tudi tisti svetovi, ki nimajo skupne vsebine (vsaj v smislu *Traktata*, kjer je, tako mislim, vsebina substance sestavljena iz struktur stanj stvari, ki so nekaj potencialnega), ampak samo formo (kot možnost strukture teh stanj stvari). Po drugi strani pa se mi zdi, da je Wittgensteinov odgovor na vprašanje, *kateri svet je aktualen*, skrit v njegovem govoru o mejah mojega sveta in solipsizmu, ki sovpada z realizmom (LFT 5.6-5.62), česar pa Bradley sploh ne obravnava. Pogledati bi morali, ali ta stališča *Traktata* mladega Wittgensteina na nek način ne postavljajo mnogo bliže – tu moramo seveda izključiti stališče o čezsvetni identiteti – Davidu Lewisu, kakor

se na prvi pogled zdi.

Wittgensteinov modalni atomizem

Odgovori na to, *kako bi stvari*, ki so ali niso, *lahko bile*, so torej različni. Bradley najpomembnejše rezultate svoje raziskave Wittgensteinovega stališča o tem strne v naslednje:

> "Ena razsežnost se nanaša na vlogo modalnih pojmov v njegovi *metafiziki*. Splošno sprejeto je, da je njegova metafizika *atomistična*, to je, da misli, da je lahko vse, kar obstaja ali pa bi lahko morebiti obstajalo, sestavljeno iz enostavnih predmetov, ki imajo enostavne lastnosti in so v enostavnih medsebojnih relacijah. Njegov atomizem pa je tudi modalen na sledeči način:
>
> (1) Vsak enostaven predmet ima nekaj, kar Wittgenstein imenuje 'forma' (2.0141) oziroma 'logična forma', ki je svojemu lastniku 'notranja' v smislu, da 'si ni mogoče misliti [je logično nemogoče], da je njen predmet ne bi imel' (4.123). Te formalne lastnosti njegovih enostavnih predmetov so (kakor dandanašnji rečemo) '*de re* nujnosti', ki so za njihovega lastnika 'bistvene'.
>
> (2) Glede na to, ali imajo predmeti isto ali različne logične forme (2.0233), pripadajo isti ali različnim 'logičnim vrstam' (*NB* 70(9-10)).
>
> (3) Notranje lastnosti in ustrezne logične vrste enostavnih predmetov jim v logičnem smislu omogočajo [*make it logically possible for them*], da – s tem ko so na določen način povezani – proizvedejo tiste komplekse, ki jih imenuje '*možna* stanja stvari' (2.0124), prav tako pa jim v logičnem smislu onemogočajo [*make it logically impossible for them*], da s povezovanjem proizvedejo 'nemogoče' položaje stvari (5.525).
>
> (4) Vsaka možna kombinacija možnih stanj stvari, dejanska ali ne, obsega 'zamišljen' (2.022) ali 'možni' (*NB* 83(2)) svet.
>
> (5) Med stanji stvari, ki so možna, eksistirajo samo nekatera, celotnost teh stanj stvari pa obsega 'realni' (dejanski) svet (2.04).
>
> Druga modalna razsežnost Wittgensteinovega atomizma se nanaša na njegovo razlago jezika. Tudi jezik je atomističen, v kolikor Wittgenstein meni, da so lahko vse pomenljive jezikovne strukture sestavljene iz enostavnih elementov, ki jih imenuje 'imena'. Jezik pa je tudi modalen, v kolikor Wittgenstein meni, da so lahko imena pomenljivo povezana samo do te mere, kako njihova sintaktična obnašanja zrcalijo notranjo naravo predmetov, ki jih zastopajo. Tako – kar v grobem ustreza (1) do (5) – imamo:
>
> (1)* Enostavni sestavni deli propozicij, imena, ne samo, da zastopajo enostavne predmete (3.203), ampak tudi 'zastopajo najrazličnejše forme [teh predmetov]' (*NB* 23(1) in 59(10)).

(2)* Vsako ime na ta način 'signalizira' logično vrsto, ki ji pripadajo določeni predmeti (*NB* 70(9)).

(3)* Forme in ustrezne logične vrste imen jim omogočajo [*make it possible to them*], da s tem, ko so – zato da bi proizvedli propozicije s pomenom oziroma 'propozicije s smislom' (5.525) – povezani na določen način, preslikujejo možna stanja stvari, hkrati pa jim onemogočajo [*make it impossible to them*], da so povezani na kakšen drugačen način, kolikor 'mora biti' razporeditev imen 'seveda prav tako možna kot reči, ki jih imena zastopajo' (*NB* 26(11)).

(4)* Vsaka samokonsistentna celota propozicij s pomenom, resnična ali neresnična, opisuje enega od možnih svetov, ki 'bi jih lahko ustvaril Bog' (3.031 in 5.123).

(5)* Med propozicijami s pomenom, ki preslikujejo možna stanja stvari, so samo nekatere dejansko resnične, s celoto le-teh pa je dejanski svet 'popolnoma opisan' (4.26).

Tretja razsežnost Wittgensteinovega atomizma se nanaša na njegovo razlago *logičnega* področja. Ko pravi: 'Nekaj logičnega ne more biti samomožno. Logika obravnava vsako možnost in vse možnosti so njena dejstva,' (2.0121(3)) dejansko misli *vse* možnosti (in – kar se tega tiče – vse, kar je nemogoče, vse nujnosti in tako dalje), ne samo *de dicto* možnosti (tiste, v katerih je, na primer, nujnost pripisana celotnemu 'dictum'-u oziroma propoziciji), ampak prav tako tudi *de re* možnosti (tiste, ki, na primer, trdijo, da imajo predmeti nekatere svoje lastnosti nujno, notranje oziroma bistveno). Kontekst seveda pojasni, da so možnosti, o katerih na tem mestu govori Wittgenstein, *prvenstveno* možnosti *de re*, ki se nanašajo na možnosti oziroma nemožnosti kombinacij enostavnih predmetov – na tiste kombinacije, ki so možne ali nemogoče (kot se lahko zgodi) zaradi *de re* nujnih formalnih lastnosti predmetov. Jasno je, da to, kar imenuje 'propozicije logike', vsebuje resničnostnofunkcionalne tavtologije, tiste propozicije, ki so 'za vse resničnostne možnosti elementarnih stavkov resničn[e]' (4.46), to je, ki so resnične 'za *vsak* možen položaj stvari' (4.462). Kot pojasnjuje 2.0121, pa te možnosti vključujejo tudi nujne resnice o *de re* možnostih kombinacij predmetov. In v nobenem primeru resnice logike niso takšne, da bi bile razložene samo v terminih naših samovoljnih določb za uporabo besed na določen način. Wittgenstein se ne bi podpisal pod konvencionalistično ali lingvistično teorijo nujne resnice. Za njega so resnice logike prej odraz ontologije. V *Dnevnikih* zapiše: 'Tako jezik, ki *lahko* izrazi vse, *zrcali* določene lastnosti sveta s pomočjo teh lastnosti, ki jim mora imeti; in logične tako imenovane propozicije te lastnosti kažejo *na sistematičen način*.' (*NB* 107(6) In v *Traktatu* nam pove: 'To, da so stavki logike tavtologije, kaže formalne – logične – lastnosti jezika, sveta.' (6.12) Seveda pa so formalne – logične – lastnosti sveta, kakor smo ravnokar videli, funkcije formalnih – logičnih – lastnosti predmetov (njihovih *de re*

> nujnih lastnosti). Zato so propozicije logike, kakor pravila logične sintakse za konstrukcijo kateregakoli smiselnega jezika, utemeljene v *de re* modalnih lastnostih enostavnih predmetov." (str. xiv-xvi)

Mislim, da bi bilo prav, da navedem nekaj nestrinjanj z Bradleyevim tolmačenjem modalnih elementov logike mladega Wittgensteina, tako da bo jasno, v čem nemara je pomanjkljivost njegove, sicer v glavnem korektne, analize, hkrati pa nam bo to pomagalo razumeti nadaljevanje Bradleyeve knjige. Najbolj sporna se mi zdi njegova tako rekoč sklepna trditev, ki se sklicuje na tezo 6.12 *Traktata*[8], da so "formalne – logične – lastnosti sveta ... funkcije formalnih – logičnih – lastnosti predmetov (njihovih *de re* nujnih lastnosti). Zato so propozicije logike ... utemeljene v *de re* modalnih lastnostih enostavnih predmetov." Seveda se moramo strinjati, da predmeti *Traktata* imajo (in imena, ki jih zastopajo v jeziku, kažejo le-te) *de re* lastnosti, vendar pa ne moremo hkrati trditi, da so *de dicto* lastnosti položajev stvari (in stavki, ki jih preslikujejo v jezik, kažejo le-te) kakorkoli utemeljene v *de re* lastnostih predmetov oziroma celo funkcije *de re* lastnosti predmetov. Še več: Bradley očita Anscombovi, da je prezrla "modalne dimenzije tako Wittgensteinove metafizike kot logike, dimenzije, ki se lahko, v skladu z Wittgensteinom, kažejo (ne pa izrečejo) s pomočjo jezika in logike," ker ni upoštevala tega, da "imajo Wittgensteinovi predmeti *de re* modalne lastnosti, ki določajo niz njihovih kombinacij v stanjih stvari in s tem določajo *de dicto* modalne lastnosti, ki jih imajo propozicije glede na to, ali so združljive z vsemi, nobenimi ali samo z nekaterimi možnimi stanji stvari." (str. 4)

Predmeti – gradniki stanj stvari – res niso brez lastnosti. Standardno tolmačenje jim pripisuje notranje (bistvene) lastnosti. Bradley pa pravi, da imajo predmeti tudi zunanje (materialne) lastnosti. Meni, da se izkaže celo, "da je to natančno zaradi njihovih bistvenih lastnosti, zaradi katerih se lahko ti enostavni atomi povezujejo med seboj, tako da 'proizvedejo' vse ostale postavke v njegovi ontologiji: materialne lastnosti, možna stanja stvari, možne situacije, dejstva in celo možne svetove." (str. xviii) Bradley torej trdi, da *de re* modalne lastnosti predmetov *Traktata* določajo (so argument funkcije, utemeljujejo) *de dicto* modalne lastnosti položajev stvari (situacij).[9]

Če so edine *de dicto* modalne lastnosti *Traktata* izražene s tem, da je stavek tavtologija oziroma kontradikcija ali pa smiselni stavek, potem je težko razumeti, kako so te lahko funkcije *de re* modalnih lastnosti imen?[10] To bi navsezadnje pomenilo, da zanemarjamo razliko, ki je po mojem mnenju bistvena za

[8] "To, da so stavki logike tavtologije, *kaže* formalne – logične – lastnosti jezika, sveta. To, da njeni *tako* povezani deli dajo tavtologijo, opredeljuje logiko njenih sestavnih delov. Da bi stavki, ki so na določen način povezani, dali tavtologijo, morajo imeti določene lastnosti struktur. Da *tako* povezani dajo tavtologijo, kaže torej, da posedujejo te lastnosti struktur."

[9] In izomorfno temu: *de re* modalne lastnosti imen v stavku določajo (ipd.) *de dicto* modalne lastnosti stavkov.

[10] "Biti tavtologija, smiselni stavek ali kontradikcija je način, kakor nam pove Wittgenstein, za izražanje nujnosti, možnosti ali nemožnosti situacije (5.525). Toda možnost ali nemožnost situacije, ki smo jo pravkar omenili, je funkcija *de re* nujnosti (bistvene, esencialne) narave enostavnih predmetov, ki sestavljajo substanco tega in ostalih svetov. Kot smo pravkar rekli, trdi – v odlomku, iz katerega je jasno, da govori o *de re* možnostih, ne samo o možnostih *de dicto* –, da 'se logika ukvarja z vsemi možnostmi in vse možnosti so njena dejstva' (2.0121(3))." (str. xix)

razumevanje logike *Traktata*: med *nesmiselnimi "stavki"* (ki jih, če prav razumem Predgovor k *Traktatu*, sploh ne moremo izraziti[11], saj bi sicer "morali biti sposobni misliti, česar se ne da misliti") in *stavki brez smisla* (*tj*. tavtologijami in kontradikcijami). Kajti nujne, notranje lastnosti predmetov (njihove *de re* lastnosti), tiste torej, za katere si ne moremo misliti, da jih njihov predmet ne bi imel, segajo tako rekoč samo *do meje stanja stvari*, utemeljujejo možnost strukture stanja stvari, določajo način, kako so lahko predmeti povezani v stanje stvari (*glej Traktat*, 2-2.063). In edina modalna lastnost, ki jo lahko ima stanje stvari oziroma elementarni stavek – stanja stvari oziroma elementarni stavki so logično neodvisni –, je njihova *kontingentnost*. Mislim, da je največ, kar lahko rečemo o odnosu med *de re* in *de dicto* modalnostmi v *Traktatu*, to, da so *de dicto* modalne lastnosti položajev stvari funkcije rezultata *de re* modalnih lastnosti predmetov. *Rezultati* teh *de re* modalnih lastnosti predmetov pa so seveda *kontingentna stanja stvari*.

Čeprav se z njegovo trditvijo, da *de dicto* modalne lastnosti stavkov oziroma situacij temeljijo na *de re* modalnih lastnostih imen oziroma predmetov, ki jih leta zastopajo, ne morem strinjati, pa je osnovno stališče – o modalnem posibilizmu[12] mladega Wittgensteina – iz knjige jasno razvidno. Tudi to, kar hoče "doseči" v posameznem poglavju, je jasno. (Vsako poglavje je razdeljeno na deset do dvajset kratkih odsekov, ki imajo specifično in dobro opredeljeno vsebino. Znotraj vsakega odseka argumentacija teče gladko, je dobro strukturirana in ji lahko brez težav sledimo, celo tisti, ki nismo strokovnjaki v modalni logiki.) Vendar se zdi, da pri branju zaradi dreves pogosto ne vidimo gozda. Najbrž je do tega prišlo tudi zaradi tega, ker Bradleyeva knjiga ni zgolj argumentacija za določeno tezo (da je Wittgenstein modalni posibilist), ampak hkrati tudi eksegeza *Traktata* in *Dnevnikov*. Tako v smislu argumentacije njeni deli velikokrat zvenijo drobnjakarsko. V zadnjem poglavju, v katerem postavi Wittgensteina nasproti sodobnim modalnim teoretikom, tako poskuša Bradley pokazati, da bi se od njega navedeni lahko še veliko naučili. Vendar se prej zdi, da Bradley pokaže samo, v čem je njegova poziciji slednjim podobna in v čem se od njih razlikuje.

Russell in Wittgenstein o možnostih *de re* in *de dicto*

Da pa bi vse navedeno dosegel, mora najprej pokazati, da Wittgenstein *je* modalni logik. Izhodišče za to je nekakšno ponovno branje logike *Traktata*, ki se v mnogočem razlikuje od klasičnih tolmačenj. In če sledimo Bradleyu, lahko rečemo, da razlika med nemodalno in modalno pozicijo, ki je prisotna tudi v sodobnih metafizičnih razpravljanjih, temelji v neki bistveni razliki v razumevanju nujnosti, možnosti in nemožnosti, ki je prisotna že pri Russellu in mladem Wittgensteinu. Temu je posvečeno prvo poglavje *Narave vse biti*.

Čeprav sta tako Russell kot Wittgenstein atomista, pa se – kar Bradley dobro

[11] "Meja je lahko potegnjena samo v jeziku in kar je onstran te meje, bo enostavno nesmisel."

[12] Tega moramo razlikovati od že omenjenega modalnega aktualizma, ki modalnost razume kot nekaj, kar se da zvesti na nekaj dejanskega.

pokaže – njuna atomizma bistveno razlikujeta. Za Russella[13] je merilo možnosti, nemožnosti in nujnosti aktualni svet. Njegovo izhodišče je tako imenovana propozicijska funkcija. Takšni funkciji lahko pripišemo nujnost, če je vedno resnična, možnost, če je včasih resnična, in to, da je nemogoča, če ni nikoli resnična. Na ta način Russell zvede (reducira) modalne pojme na nemodalne. Tako, na primer, pravi, da lahko pripišemo nujnost propozicijski funkciji "Če je *x* človek, je *x* umrljiv", ker je to vedno res; da lahko pripišemo možnost propozicijski funkciji "*x* je človek", ker je to včasih resnično; in da lahko pripišemo nemožnost propozicijski funkciji "*x* je enorog", ker to ni nikoli res. Njegova shema za modalne pojme je torej naslednja:

Fx je nujno, čče $(\forall x)$ *Fx*,

Fx je možno, čče $(\exists x)$ *Fx*,

Fx je nemogoče, čče č$(\exists x)$ *Fx*.

Bradley poudari, da obstaja neka odločilna razlika med nujnostjo, ki jo Russell pripiše, na primer, propozicijski funkciji "Če je *x* človek, je *x* umrljiv" (ker je resnična v vseh primerih v aktualnem svetu) in nujnostjo, ki bi jo večina nas pripisala "Če je *x* kvadrat, potem je *x* pravokotnik" (ker je resnična v vseh primerih tudi v vsakem drugem svetu, ki si ga lahko zamislimo). Kajti "... biti nemogoče je zadostni pogoj za to, da to ni nikoli resnično. Toda ali je tudi nujni pogoj? Russell bi rekel, da če '*x* je človek in *x* teče miljo pod tremi minutami' ni nikoli resnično, potem je to nemogoče. Vendar pa je to gotovo napaka, vsaj za smisel izraza 'nemogoče', ki ga obravnavamo, namreč logično nemožnost. Čeprav bi bilo to, da nekdo teče miljo v manj kot treh minutah, fizično nemogoče, gotovo ne bi hoteli reči, da je logično nemogoče." (str. 16)

Wittgenstein v *Traktatu* izrecno zavrne Russellovo razumevanje modalnih pojmov in jih loči od kvantifikacije. Bradley se nanaša samo na tezo 4.464 in tezo 5.525 *Traktata*, ki trdi, da je nepravilno "izraziti stavek '$(\exists x)$.fx' – kot to počne Russell – v besedah z 'fx je možen'", ker "gotovosti, možnosti ali nemožnosti nekega položaja stvari ni mogoče izraziti s stavkom, temveč tako, da je neki izraz neka tavtologija, neki smiselni stavek ali neka kontradikcija". Predvsem s stališča zavrnitve ekvivalentnosti univerzalnosti in nujnosti pa se mi zdijo, vsaj enako kot navedeni, pomembne tezi 6.1231 in 6.1232:

> "Znamenje logičnega znaka *ni* splošna veljavnost. Splošno pomeni zgolj: po naključju veljati za vse reči. Stavek, ki ni posplošen, je lahko vendar prav tako tavtološki kot neki posplošeni. Logično splošnoveljavnost bi lahko – v nasprotju s tisto naključno kot npr. v stavku 'Vsi ljudje so umrljivi' – imenovali bistvena,. Stavki kot Russellov 'Aksiom of Reducibility' niso logični stavki in to razloži naš občutek: da če bi bili resnični, potem bi vendar lahko bili resnični samo po nekem srečnem

[13] Pri tem Russella vodi predvsem zahteva, da nikoli ne smemo pripisovati lastnosti nečemu, kar (dejansko) ne obstaja. To ga navsezadnje privede do tega, da kot lastna imena priznava samo indeksikale "tukaj", "zdaj" ... Tako se namreč v radikalnem smislu izognemo temu, da bi imenovali nekaj, kar (morda) ne obstaja. Russellu sledi Quine, ko v članku "O tem, kar obstaja" z logično "finto" – s tem da vsako ime spremeni v predikat – doseže isto.

naključju."

Tako je za Wittgensteina tudi kakorkoli kvantificirani stavek kontingenten, če so stavki, ki so "posplošeni" v njem, kontingentni. Svojo d*e dicto* nujno resničnost, možno resničnost in nemožno resničnost – v nasprotju z Russellom Wittgenstein navedenega ne pripisuje propozicijski funkciji – stavčni znak namreč *kaže* s tem, da je tavtologija, smiselni stavek ali kontradikcija (*glej TLP* 4.464).[14] Na navedenem mestu Wittgenstein namesto o nujni govori o gotovi resničnosti tavtologije, vendar je iz *Traktata* jasno razvidno (*glej*, na primer, *TLP* 6.375 in 6.3751), da tu "gotova resničnost tavtologije" pomeni isto kot "nujna resničnost tavtologije".

Tavtologije so v skladu s pojmovanjem *Traktata* nujno resnični "stavki" brez smisla, za stavke s smislom – to so stavki, ki prikazujejo možni obstoj in neobstoj stanj stvari (= možni položaj stvari, možno situacijo) – je možno, da so resnični (in možno, da so neresnični), kontradikcije pa so "stavki" brez smisla, za katere ni možno, da bi bili resnični. Bradley pokaže, da se Wittgensteinovo razumevanje *de d*icto modalnih pojmov ujema s tem, kako te pojme razume semantika možnih svetov:

> "V bistvu je resničnost tavtologije 'gotova' ali nujna v toliko, kolikor je resnična v vseh možnih svetovih, resničnost pristne propozicije je 'možna' (bolje 'kontingentna')[15] v toliko, kolikor je resnična v nekaterih možnih svetovih, ne pa v vseh, resničnost kontradikcije pa je 'nemožna' v toliko, kolikor je 'neresnična za vse resničnostne možnosti', to je neresnična v vseh možnih svetovih." (str. 19)

Bradley se pri tem sklicuje na Wittgensteinovo pojmovanje resničnostih možnosti elementarnih stavkov, s pomočjo katerih je v *Traktatu* opredeljen smisel stavka: resničnostne možnosti elementarnih stavkov predstavljajo resničnostne pogoje stavka, ki jih običajno prikažemo v tabelah.[16] Enostavno povedano: opisu možnega sveta ustreza ena kombinacija resničnostih možnosti elementarnih stavkov – možni svet je prikazan z vrstico tabele. Kontingentni (smiselni) stavki so resnični pri nekaterih kombinacijah resničnostih vrednosti elementarnih stavkov, tavtologija pri vseh, kontradikcija pa pri nobeni.

V nasprotju z Russellom Wittgenstein torej opredeljuje modalne lastnosti stavkov

[14] Smiselni stavek je stavčni znak v svojem projekcijskem odnosu do sveta (glej *TLP* 3.12). Tavtologija in kontradikcija sta "stavčna" znaka, ki nista v projekcijskem odnosu do sveta: "Tavtologija in kontradikcija nista sliki stvarnosti. Ne prikazujeta nobenega možnega položaja stvari. Zakaj prva dopušča vsak možen položaj stvari, druga nobenega. V tavtologiji so ukinjeni pogoji ujemanja s svetom – prikazujoči odnosi –, tako da ni v nobenem prikazujočem odnosu s stvarnostjo." (*TLP* 4.462)

[15] Bradley na tem mestu res opozori na to, da Wittgenstein z navedeno "možnostjo" najbrž misli kontingentnost propozicij, vendar tega – kar bi bilo zelo koristno – podrobneje ne obravnava. Le v opombi 9 (str. 26) zapiše, da Wittgenstein podobno kot Aristotel pogosto uporablja izraz "možno", ko bi lahko (ali pa moral) uporabiti izraz "kontingentno". Kar sodobna logika izrazi s tem, ko pravi, da "kontingentno, da *p*" pomeni isto kot "možno, da *p* in možno, da ne-*p*", Wittgenstein prikaže v tabelah, kjer sta vsakemu (elementarnemu) stavku pripisani *možni* resničnostni vrednosti R oziroma N.

[16] "Smisel stavka je neko ujemanje in neujemanje z možnostmi obstoja in neobstoja stanj stvari. Resničnostne možnosti elementarnih stavkov pomenijo možnosti obstoja in neobstoja stanj stvari. Stavek je izraz ujemanja in neujemanja z resničnostnimi možnostmi elementarnih stavkov. (*TLP* 4.2-4.4)

ne samo glede na aktualni svet, ampak, kakor temu pravi Bradley, "glede na to, kako so njihove resničnostne vrednosti določene znotraj tega, kar imenujem 'neomejeno [*unrestricted*] področje' vseh možnih stanj stvari in vseh možnih celotnosti, ki jih tvorijo stanja stvari: to je v vseh možnih svetovih". (str. 20) Pojem sveta je v *Traktatu* namreč opredeljen kot neka celota dejstev, to je kot neka celota kombinacij obstoja (in neobstoja) stanj stvari (glej *TLP* 1.1, 1.2, 2.04, 2.05, 2.06, 2.063), vsak tak svet pa je (logično) možen.

Kakor glede *de dicto* modalnih lastnosti stavkov se Wittgenstein z Russellovim stališčem ne strinja tudi glede *de re* modalnih lastnosti stvari. Russell je zavračal trditve britanskih idealistov, da imajo predmeti samo notranje lastnosti (vključno z relacijami), ki tvorijo "naravo" določene stvari, in dokazoval, da so vse lastnosti zunanje (naključne, akcidentalne). Bradley vpelje Wittgensteinovo razumevanje "narave" predmetov z natančno obnovo Moorovega članka iz leta 1919 "Zunanje in notranje relacije", v katerem ta pokaže, da imajo predmeti tako bistvene (notranje) kot akcidentalne (zunanje) lastnosti in stojijo v takšnih relacijah z drugimi predmeti. Wittgensteinovo stališče je v zvezi s to filozofsko problematiko zelo blizu Mooru, s to razliko, da notranje lastnosti razume hkrati kot formalne, ne pa materialne. Bradley pravi, da "neka lastnost P je notranja nekemu predmetu X, samo če X poseduje P 'v vseh okoliščinah, ki si jih je moč zamisliti', to je, v vseh možnih svetovih". (str. 22) Tu parafrazira Wittgensteina, ki pravi, da je lastnost predmetu notranja, če si ni mogoče misliti, da je njen predmet ne bi imel. (*TLP* 4.123).

Natančnejši pregled Wittgensteinovega razumevanja notranjih in zunanjih lastnosti Bradley prihrani za tretje poglavje svoje knjige, v tem uvodnem pa še enkrat poudari bistvene razlike med Russellovim in Wittgensteinovim logičnim atomizmom:

(1) Po Russellu je področje logike omejeno na *aktualnosti*, Wittgensteina pozicija pa opazuje področje logike kot *neomejeno področje možnosti*.

(2) "*De re* možnosti povezovanja enostavnih predmetov v bistvu *določajo*, katera stanja stvari so možna in hkrati določajo tudi, katere elementarne propozicije izražajo *de dicto* možnosti. Izkaže se, da elementarna propozicija izraža neko *de dicto* možnost, samo ko trdi eksistenco nekega možnega stanja stvari, kjer je možnost stanja stvari določena z *de re* možnostmi kombinacij enostavnih predmetov." (str. 24)

(3) Russell motri predmete kot aktualne predmete človeškega izkustva [*sense data*], jih Wittgenstein motri kot temeljne sestavine kateregakoli možnega sveta. "Wittgenstein ne sprejema Russellove omejitve metafizike na raziskovanje aktualnega sveta in njegove vsebine, ampak dopušča, da preučuje širši obseg vseh možnih svetov in njihovih vsebin." (str. 25)

Razlika med njima se izkaže predvsem v razumevanju tega, ali se z jezikom lahko nanašamo na predmete, ki dejansko ne obstajajo. Russell razume stavke o neobstoječem kot nesmiselne, Wittgenstein pa – kot posibilist, ki dopušča govor o možnih stvareh, ki niso aktualne – pravi, da "stavek, v katerem je govor o

nekem kompleksu, ne bo nesmiseln, če kompleks ne eksistira, ampak enostavno neresničen." (*TLP* 3.24) Aktualistični pogled se, kakor pravi Bradley, "manifestira se v splošno ortodoksni interpretaciji logičnega simbolizma, posebno eksistencialnega kvantifikatorja ($\exists x$), ki nam jo je zapustil Russell; interpretaciji, ki smatra vse trditve o tem, kar obstaja, kot trditve o tem, kar obstaja aktualno." (str. 28) V nasprotju s takšnim razumevnjem se lahko eksistencialni kvantifikator *Traktata* – tudi če je stavek, v katerem je uporabljen, neresničen – lahko nanaša tudi na predmete, ki niso aktualni.

Wittgensteinov posibilizem prve, druge in tretje stopnje

Drugo poglavje svoje knjige nameni Bradley temu, da pokaže, da je Wittgenstein ne samo posibilist, ki je prepričan v stvari, ki so samo možne, ampak da je celo, da se tako izrazim, *posibilist najhujše sorte*. Z drugimi besedami: Wittgenstein je posibilist tretje stopnje. Meja možnosti, preko katerih ne gre posibilizem nobene vrste, pa je po Bradleyu, ki v takšnem mnenju ni osamljen, tisto, kar je (logično) nemogoče – *protislovje*.

Na strani 29 Bradley posibilizem stopnjuje na sledeči način:

(1) Obstajajo nekatera *stanja stvari*, ki so – čeprav so predmeti, ki se nahajajo v njih, aktualni – *možna*, ne pa aktualna. Bradleyev primer: "Alvin Platinga je prvi plezalec, ki je osvojil Mt. Everest."

(2) Obstajajo nekateri *kompleksni predmeti*, ki so – čeprav so najenostavnejši predmeti, ki sestavljajo te kompleksne predmete, aktualni – *možni*, a neaktualni. Bradleyeva primera: "dodatna" oseba ali "dodaten" planet v našem osončju.

(3) Obstajajo nekateri *enostavni predmeti*, ki so, čeprav so *možni*, neaktualni. Bradleyev primer: "dodatni" kvarki ali karkoli drugega, če sploh kaj, za kar bi izkazalo kot v temelju enostavno.

Posibilist prve stopnje bi trdil (1), posibilist druge stopnje (1) in (2), posibilist tretje stopnje pa (1), (2) in (3).

Bradley razloži, da govor o možnem ni tako skrivnosten, kakor na prvi pogled izgleda, saj se tudi v vsakodnevnem življenju nanašamo na situacije, ki ne obstajajo, pa bi lahko, posebno takrat, ko moramo izbirati med tem, da delujemo tako ali drugače. Pri tem razmišljamo o možnih posledicah, ki jih prinaša naša izbira. "O čemer razmišljamo pri tem," pravi Bradley, "so različni načini, kako bi svet lahko bil. Vendar je samo en način, kako svet (brezčasno) je. Med različnimi načini, kako bi lahko svet bil, je samo eden med njimi bil, je ali bo dejanski. Vsi ostali so neaktualni." (str. 30)

Prav pogosto protidejstveno razmišljamo o kompleksnih predmetih, ki bi lahko obstajali, pa ne. Bradley omenja otroke, ki bi jih lahko imeli, pa jih nimamo, nove zgradbe, mostove ali avtoceste, ki so bile planirane, toda nikoli zgrajene. Poudari, da načeloma pri našem *imenovanju* takšnih neaktualnih možnosti sploh nimamo težav. V primeru načrtovanih zgradb, mostov in avtocest jih projektanti – da si olajšajo referenco – brez težav "kličejo" z njihovimi imeni. In celo v

primeru neaktualnih oseb je dovolj, da si enostavno predstavljamo okoliščine, pravi Bradley, v katerih bodo te osebe imenovane.[17] Takšno pojmovanje nasprotuje tako imenovani kavzalni oziroma historični teoriji poimenovanja, po kateri so imena običajno podeljena njihovim nosilcem s kakšnim lokucijskim aktov, s čimer je predmet, s katerim smo seznanjeni, "krščen" z imenom. Bradley poudari, da se navedena teorija ne sklada s primeri, ko so imena podeljena v odsotnosti, to je, ko so podeljena predmetom, ki so – v času, ko so poimenovani – poznani samo z opisom. "Paradigmatičen primer podelitve nekega imena v odsotnosti je imenovanje Neptuna, katerega eksistenca je bila samo postulirana kot vzrok za določene motnje (perturbacije) v Uranovi orbiti, ne pa s seznanjenostjo." (str. 31) Navedeno priča proti osnovni postavki vzročne teorije pomena.[18]

Za Bradleya tudi ni *logično* nemogoče, da bi bile temeljne sestavine sveta drugačne, kot dejansko so. Da bi – povedano v žargonu metafizike možnih svetov – obstajal nek svet, katerega temeljne sestavine ne bi bile (deloma ali v celoti) iste, kot sestavine našega sveta. Če predpostavimo *n* enostavnih predmetov, na katere je "napet" naš svet, potem se Bradley (retorično) vpraša: "Ali ni možno, v logičnem smislu, da bi ta svet vseboval *n* + 1 takšnih predmetov? Ali *n* + 2? Ali *n* + 3? Ali ...?" (str. 32) Če na to vprašanje odgovorimo pritrdilno, smo – kot Bradley in kot pokaže za Wittgensteina – privrženci posibilizma tretje stopnje.

Bradley se tukaj nanaša na možno *število* bitnosti, čeprav bi se lahko vprašali tudi po njihovi vrsti: ali lahko v nekem drugem svetu obstaja kakšen predmet, kakršnega (po vrsti) v našem – dejanskem – svetu ni? Čeprav Bradley takšne *možnosti* ne obravnava, pa bi bilo s stališča *Traktata* zelo zanimivo ugotoviti, ali bi bil Wittgensteinov odgovor na to vprašanje pritrdilen. Poglejmo si tezo – za katero se čudim, da ni bolj razvpita – 5.5352 *Traktata*: "Prav tako so hoteli nekateri 'Ni *stvari*' izraziti z '$\sim(\exists x) . x = x$'[19]. Pa celo če bi to bil stavek, – kaj ne bi bil resničen tudi, če bi sicer 'Stvari bile', vendar te ne bi bile identične same s seboj?" Moj tvegan odgovor je: če bi se to dalo izraziti v simbolizmu, potem je to možno. Iz tega sledi, da za Wittgensteina vsaj implicitno – v znanem žargonu –

[17] Bradleyev primer: "Če bi imeli posamezne spermije, ki bi jim dali vzdevke 'a', 'b', 'c' itd., in posamezna jajčeca, ki bi jim dali vzdevke 'u', 'v', 'w', potem bi lahko tvorili gametne pare s tem, da bi dali pomen parom črk: 'a-w', 'a-z' itd. Potem bi lahko ustrezne *otroke*, ki bi lahko nastali iz teh gametnih parov, imenovali – ker bi gametni pari že imeli svoja lastna imena – npr. 'Hamlet', 'Ofelija', 'Romeo', 'Julija' itd. In če bi se potem starša – lastnika spermijev in jajčec – odločila, da bosta imela otroka, ki sta ga poimenovala "Julija", in potem – glede na tehniko, ki to omogoča – ta otrok dejansko odraste, potem bo Julija aktualna oseba, njene alternative (Hamlet, Ofelija ...) pa lahko z gotovostjo štejemo kot neaktualne možne osebe, ki bi bile oblikovane v populaciji aktualnega sveta, če bi se starša odločila za njih." (str. 30)

[18] Bradley na tem mestu ugotavlja, da *zavrnitev* temeljne teze vzročne teorije pomena o "krstu" ni v protislovju z njenima drugima osnovnima tezama: da imena semantično delujejo kot gole oznake (etikete, [*mere labels*]) svojih nosilcev in da se uporaba imena, ki razloči njegovega nosilca, prenaša z enega na drugega uporabnika z neke vrste historično verigo. To, da je nek predmet "krščen" preko nekega opisa brez njegove navzočnosti, ne onemogoča tega, da ga razločimo od drugih predmetov, ne da bi mu pripisali kakršnokoli lastnost, in ne onemogoča tega, da bi se njegova oznaka prenašala "iz roda v rod". Konec koncev je tudi "krst" v prisotnosti predmeta, ki ga hočemo imenovati, izveden z neke vrste "opisom".

[19] V svojem pismu Russellu novembra ali decembra 1913 Wittgenstein zapiše: "Stavek kot, na primer, '$(\exists x) . x = x$', je pravzaprav stavek *fizike*."

svet, v katerem bi stvari ne bile identične same s seboj, ne bi bil nemogoč.[20] In dalje: to ne nasprotuje njegovemu pojmovanju notranjih lastnosti – kar seveda identiteta je –, saj *ni nujno*, da imajo *vsi* predmeti *vse* notranje lastnosti *skupne*.

Če je Wittgenstein "skoraj" *posibilist tretje stopnje*$^{+}$, kakor sem nakazal v prejšnjem odstavku, je seveda tudi posibilist vseh treh ("predhodnih") stopenj.

Da je posibilist prve stopnje, se med drugim kaže v tem, da predmeti tvorijo vsa *možna* stanja stvari.[21] Tako obstoj oziroma neobstoj stanj stvari – glede na katerega Wittgenstein opredeli resničnost oziroma neresničnost (elementarnih) stavkov (*TLP* 4.25[22]) –, po Bradleyu izraža neko eksistenco oziroma neeksistenco v omejenem smislu: "Če je propozicija resnična, ustrezno stanje stvari eksistira (v omejenem smislu). Če je neresnična, ustrezno stanje stvari, čeprav je možno, ne eksistira (v omejenem smislu). Številni odlomki v *Traktatu* bodisi trdijo ali predpostavljajo, da je tako." (str. 32) Čeprav na tem mestu Bradley samo implicitno omenja eksistenco v širšem smislu[23] – ki je v *Traktatu* po mojem mnenju opredeljene znotraj meje smisla (elementarnih) stavkov –, je ta meja možnega[24], ki se je Bradley loteva v tretjem poglavju svoje knjige, ena od bistvenih sestavin metafizike *Traktata*:

> "Empirična realnost je omejena s celotnostjo predmetov. Meja se spet kaže v celotnosti elementarnih stavkov." (*TLP* 5.5561)

Celota danih elementarnih stavkov tako tvori vse *de dicto* možnosti stavkov. Wittgenstein jih izrazi v *TLP* 4.27, ko – potem ko v prvem odstavku opredeli, da je glede na obstoj in neobstoj *n* stanj stvari 2^n možnosti – v drugem pravi: "Možno je, da vse kombinacije stanj stvari obstajajo, druge ne obstajajo." Vsaka kombinacija obstoja in neobstoja *n* stanj stvari – ki jo, na primer, lahko zastopa vrstica v neposredni matrični verifikaciji – tvori možni svet. To je razvidno iz teze 4.26 *Traktata*. Ta namreč pravi, da (kateregakoli) svet opiše navedba resničnih elementarnih stavkov (ostali elementarni stavki so potem *eo ipso* neresnični, vendar smiselni) oziroma – bolj eksplicitno – "svet je popolnoma opisan z navedbo vseh elementarnih stavkov hkrati z navedbo, kateri izmed njih so resnični in kateri neresnični".[25]

---

[20] Najbrž naš svet ni tak, kar najbrž kaže na to, da so si v našem in v kakšnem *njemu podobnem* svetu stvari nujno identične, če že so identične. Morda pa bi bilo v kakšnem svetu (in v *njemu podobnih* svetovih), v katerem so si stvari (nujno) neidentične, neproblematičen tudi simbolizem, v katerem bi (nujno) neidentiteto izrazili, podobno kot je Wittgenstein v *Traktatu* nujno identiteto predmetov izražal z enakostjo znakov za njih. Analogno Kripkejevi argumentaciji se lahko vprašamo, kaj bi bil (v svetu neidentitete) protiprimer tavtologiji $(x)\,(x \neq x \supset ?\, x \neq x)$.

[21] "Če so dani vsi predmeti, so s tem dana tudi vsa možna stanja stvari." (*TLP* 2.0124)

[22] "Če je elementarni stavek resničen, potem stanje stvari obstaja; če je elementarni stavek neresničen, potem stanje stvari ne obstaja." (*TLP* 4.25)

[23] Opredelitvi razmerja med eksistenco v ožjem in širšem smislu je namenjen zaključek drugega poglavja Bradleyeve *Narave vse biti*.

[24] Takšno mejo bi lahko – v nasprotju s formalno, ki jo začrtujeta tavtologija in kontradikcija – imenovali *vsebinska meja možnosti*. In ob predpostavki logične neodvisnosti elementarnih stavkov onkraj meje možnosti ni protislovje, ampak nesmisel.

[25] Ena od zanimivih posledic navedenega je, da bi lahko obstajal svet, kjer je "vse možno" tudi dejansko, pa tudi svet, v katerem dejansko ni ničesar (od možnega) – v prvem bi bili resnični vsi smiselni elementarni stavki, v

Bradley pa najde še nekaj zanimivih odlomkov iz *Dnevnikov*, ki potrjujejo tezo o Wittgensteinovem posibilizmu prve stopnje. Tako Wittgenstein pravi (*NB* 29(5)), da "stavek kaže možnost, da se primeri to in to" in (*NB* 27(2)) da "stavčni znak zagotavlja možnost dejstva, ki ga prikazuje (ne, da se je to dejstvo dejansko zgodilo) – to velja tudi za splošne stavke". Najbolj zanimiva pa se mu zdi (sicer samo enkratna) dnevniška uporaba izraza "možni svet" [*mögliche Welt*], iz česar Bradley potegne sklep, da je Wittgenstein implicitno zavezan leibnizovski metafiziki možnih svetov:

> "Ne more obstajati nek urejen ali neurejen svet, tako da bi kdo lahko rekel, da je naš svet urejen. V vsakem možnem svetu obstaja neka urejenost, čeprav je ta kompliciran, kakor tudi v prostoru ne obstajajo urejene in neurejene porazdelitve točk, ampak je vsaka porazdelitev točk urejena." (*NB* 83 (2))

Na leibnizovsko maniro Wittgensteinove obravnave možnih svetov po Bradleyevem mnenju tako v *Dnevnikih* kot v *Traktatu* (*glej*, na primer, *TLP* 5.123) kaže tudi nastopanje Boga kot ustvarjalca svetov, pa govor o svetovih, ki si jih lahko zamislimo in ki imajo isto formo kot *dejanski* svet (*TLP* 2.022), ter govor o tem, da logika nima opravka s tem, ali je naš svet dejansko tak, v katerem bi veljal aksiom reducibilnosti,[26] čeprav si je tak svet možno zamisliti (*TLP* 6.1233), "odlomek, ki se implicitno obrača na Leibnizev pojem biti-resničen-v-vseh-možnih-svetovih kot kriterij za logično resnico". (str. 33) Tako mladi "Wittgenstein razloži, da je samo eden od zamišljenih svetov realni svet; da je samo eden od svetov, ki bi jih lahko ustvaril bog, tisti, ki ga je dejansko ustvaril. Ta svet je različno opisal kot 'ta svet' (NB 72(18)), 'svet, v katerem živimo' (NB 127), 'moj svet' (5.6), 'naš svet' (6.1233), 'svet' (1-1.11), 'realni svet' (2.022), 'celotna dejanskost' (2.063, 4.12). Vsi drugi možni svetovi so ne-aktualni." (str. 33)

Ko Wittgenstein govori o svetu, ki si ga lahko zamislimo, govori hkrati tudi o možnem svetu, in Bradley na straneh 35-36 pokaže, da je za Wittgensteina "kar lahko mislimo = kar si lahko zamislimo = kar je lahko preslikano = kar je lahko izraženo s propozicijo s smislom = možno = logično možno". Bradley se kar utrudi z dokazovanjem, da ti enačaji veljajo, in Wittgensteinu položi v usta, "(a) da je res, da naša moč zamišljanja, na primer, ki jo *dejansko* imamo, nima niti zadostnih niti nujnih pogojev za logično možnost; (b) da vseeno obstajajo možni svetovi, v katerih so te naše moči enakovredne z močmi vsevednega bitja; in (c)

drugem nobeden.

[26] Razpravljanje z Russellovem o njegovem aksiomu reducibilnosti ima zanimiv stranski učinek tudi za razumevanje Wittgensteinovega stališča o pojmu možnosti pa še glede tega, ali bi dopuščal svet, v katerem obstaja samo eno stanje stvari. Takole je zapisal v pismu Russellu novembra ali decembra 1913: "Sedaj pa še o tvojem redukcijskem aksiomu: Predstavljaj si, da živimo v nekem svetu, v katerem ni nič drugega kot $\aleph_0$ stvari in razen tega SAMO *še ena* relacija, ki obstaja med neskončno mnogo teh stvari, in sicer tako, da ne obstaja med vsako stvarjo in vsako drugo, in da nadalje tudi nikoli ne obstaja med končnim številom stvari. Jasno je, da aksiom reducibilnosti v nekem takšnem svetu gotovo *ne* bi obstajal. Jasno pa mi je tudi, da ni stvar logike, da bi odločala o tem, ali je svet, v katerem živimo, tudi dejansko takšen ali ne." V nekem takšnem svetu bi ostajalo samo eno stanje stvari, v katerem bi v *eni in edini* relaciji stali vsi predmeti tega sveta.

da je to, kar si lahko v teh svetovih zamislimo, mislimo, preslikujemo oziroma izrazimo kot takšno, da se primeri, v obsegu dejansko enako s tem, za kar je (logično) možno, da se primeri." (str. 36) Tako je, pravi Bradley, ker je možnost mišljenja, zamišljanja, preslikavanja in izražanja v *Traktatu* mišljena s stališča božjega pogleda in v tem smislu so svetovi, ki si jih lahko zamislimo, zares v pravem smislu možni, torej logično možni svetovi.

Na tem mestu Bradley pokaže temeljno nerazumevanje Wittgensteinove osnovne namere v *Traktatu*. Kajti tudi v našem svetu je *možnost* zamišljanja – seveda pa ta ni nujno naša moč zamišljanja – takšna, da si lahko zamislimo samo to, kar je možno. Misel je namreč v *Traktatu* opredeljena *objektivno* (nepsihološko) kot smiselni stavek. In če se spomnimo, da je stavek stavčni znak v projekcijskem odnosu do sveta, je torej logična forma (= *možnost* strukture) tisto, kar pogojuje tako dejstva (sveta) kot stavke (jezika).

Po drugi strani pa tukaj Bradley ne omeni, da se njegov primer ("Alvin Plantinga je prvi človek, ki je osvojil Mt. Everest.") ne nanaša na (absolutno) enostavne predmete – s stanji stvari, ki jih le-ti tvorijo, je omejena empirična (= naključna) realnost –, ampak na kompleksen predmet, kakršen Plantinga nedvomno je. Ko pa Wittgenstein govori o nahajanju predmetov v stanju stvari, potem gre v tem primeru za nahajanje absolutno enostavnih predmetov v stanjih stvari, ta pa so, če obstajajo, strukturno ekvivalentna *elementarnim dejstvom* (te prikazujejo resnični *elementarni stavki*). Problem, ki tu nastane, je rezultat tega, da v *Traktatu* Wittgenstein eksplicitno ne obravnava razlike med dejstvi in kompleksnimi predmeti.[27] Pri njegovi analizi imena kompleksnih predmetov enostavno *izginejo*. Če tu uporabim primer, ki ga je kot ponazoritev logične analize iz *Traktata* Wittgenstein podal v *Filozofskih raziskavah*, potem je stavek "Metla je v kotu" analiziran v "Palica je v kotu", "Krtača je v kotu" in "Palica je nasajena na krtačo", pri čemer je zadnji stavek tisti, ki popolnoma opiše kompleks, ki ga imenujemo metla, prva dva pa povesta nekaj o njegovih sestavnih delih.[28] V stavkih, ki izražajo natančn(ejš)i smisel prvotnega stavka, ime kompleksa ("metla") ne nastopa več. Tako je to, da je Plantinga prvi, ki je premagal Everest, možno samo posredno: tako da je to možna situacija (položaj stvari), sestavljena iz (možnih) stanj stvari. Ker pa je smisel situacije funkcija smisla stanj stvari – na prav tak način, kot je vsak sestavljeni stavek resničnostna funkcija elementarnih stavkov, iz katerih je "sestavljen" –, je potem tudi možno, da – če obstajajo stanja stvari, ki tvorijo kompleksni predmet – obstaja situacija, v kateri obstajajo stanja stvari, ki tvorijo kompleksni predmet (*eo ipso* seveda ta kompleksni predmet

[27] O tej razliki obstaja majhen fragment iz Wittgensteinovega tako imenovanega vmesnega obdobja. Rokopisni zapis z naslovom "Kompleks in dejstvo" je nastal junija 1931 in je objavljen kot *Dodatek* k njegovim *Filozofskim opazkam*. Samo nekaj najznačilnejših odlomkov: "Kompleks ni enak dejstvu. Kajti o kompleksu pravim, na primer, da se premika iz enega mesta na drugo, ne pa o dejstvu. Da pa se kompleks sedaj nahaja tam, je dejstvo. (...) Roža, hiša, ozvezdje imenujem kompleksi, in sicer iz opek, listov, zvezd itd. Da je to ozvezdje tukaj, lahko vsekakor opišemo s stavkom, v katerem je govor samo o njegovih zvezdah in v katerem beseda 'ozvezdje' ali njegovo ime ne nastopa. Toda to je tudi vse, kar lahko rečemo o odnosu kompleksa in dejstva."

[28] "Vsaka izjava o kompleksih se da razstaviti na izjavo o njihovih sestavnih delih in na tiste stavke, ki komplekse popolnoma opišejo." (*TLP* 2.0201)

obstaja[29]), *in* stanja stvari, v katerih se nahajajo njegovi sestavni deli (*eo ipso* se – ob predpostavki, da obstaja – v položaju stvari, ki ga določajo ta stanja stvari, nahaja kompleksni predmet). Jasno je, da s tem nisem zanikal Bradleyeve trditve o Wittgensteinovem posibilizmu prve stopnje, sem jo pa postavil na – v traktatskem smislu – bolj trdna tla. Da zaključim: aktualni enostavni predmeti se lahko nahajajo v možnih in neaktualnih *stanjih stvari*, aktualni kompleksni predmeti – ki sami po sebi že tvorijo možni položaj stvari (situacijo) – pa se lahko nahajajo v možnih in neaktualnih situacijah (položajih stvari), tako da se v taki situaciji nahajajo njihovi sestavni deli. Kajti: *da* so kompleksni predmeti tako in tako sestavljeni, je v tem primeru dejstvo.

Navedeno pa že kaže na korak k Wittgensteinovemu posibilizmu druge stopnje, ki ga Wittgenstein, kakor navaja Bradley neposredno izkaže v tezi 3.24 *Traktata* s tem, ko pravi, da "stavek, v katerem je govor o nekem kompleksu, ne bo nesmiseln, če kompleks ne eksistira, ampak enostavno neresničen". Če je kompleksni predmet opisan s smiselnimi stavki – stavki, ki prikazujejo možni položaj stvari –, potem je takšnem kompleksni predmet možen, in sicer celo ne glede na to, ali njegovi sestavni deli tudi dejansko obstajajo (v eni od možnih situacij).[30] Sploh pa je – če v kotu dejansko ležita palica in krtača – možno, da bi tam imeli tudi metlo (palico, nasajeno na krtačo). Bradley ne gre tako neposredno na *Traktat*, ampak si "pomaga" s *Filozofskimi raziskavami*, § 39, ki pravi, da ima stavek "Excalibur ima ostro rezilo" smisel tudi takrat, ko je Excalibur razbit, ko torej (komplekni predmet), na katerega se nanaša navedeno ime, ne eksistira. "izgleda," pravi Bradley, "da aktualna eksistenca nekega predmeta v *kateremkoli* času ni nujni pogoj možne eksistence tega predmeta ali da je temu predmetu pripisano neko ime. Navsezadnje je 'Ekxcalibur' (to je, funkcionira kot) neko ime; obstajajo zamisljive okoliščine, v katerih bi bila propozicija 'Excalibur ima ostro rezilo' resnična; in te okoliščine bi bile tiste, v katerih bi Excalibur eksistiral. Kljub temu Excalibur (sedaj) ne eksistira. Torej bi izgledalo, da je Excalibur na prvi pogled primer nekega neaktualnega predmeta, katerega eksistenca v kakršnemkoli neaktualnem stanju stvari zavezuje Wittgensteina k posibilizmu druge stopnje." (str. 37)

Če si lahko v skladu s *Traktatom* zamislimo možne kompleskne predmete, ki ne eksistirajo, "so kje" tudi takšni zgolj možni enostavni predmeti? Bradley seveda pravi, da je to logično možno. Vprašanje torej je, ali so vsi možni svetovi napeti na iste predmete, ali pa bi lahko bil kakšen svet, ki ne vsebuje takšnih predmetov

[29] V *Zapisih o logiki* iz leta 1913 je Wittgenstein zapisal: "Vsak stavek, ki je navidez o kompleksu, se da razstaviti na stavek o njegovih sestavnih delih in stavek, ki kompleks popolnoma opiše; *tj*. stavek, ki je ekvivalenten izjavi, da ta kompleks eksistira." In še: "Vsaka izjava o navideznih kompleksih se da razstaviti na logični produkt o gradnikih in na izjavo o stavku, ki kompleks popolnoma opiše. Kako v posameznem primeru razstavimo stavek, je pomembno vprašanje, vendar za konstrukcijo logike odgovor nanj ni brezpogojno nujen."

[30] Vedeti moramo, da Wittgenstein v *Traktatu* pa tudi kasneje obstoj predmetov vedno veže – sledeč Fregeju iz *Temeljev matematike* – na kontekst stavka. Govor o obstoječem (enostavnem) predmetu je govor o predmetu, ki obstaja kot sestavni del kakšnega (možnega) stanja stvari. Govor o kompleksnem "predmetu" je govor o položaju stvari – situaciji, ki jo tvorimo medsebojno logično neodvisna stanja stvari. Med "deli" (stanji stvari) kompleksa (situacije) ni nobenih notranjih odnosov, so le v "odnosu", da so – takrat pravimo, da kompleks obstaja – hkrati obstoječa.

kot naš? Za Bradleya je očitno, "da aktualni svet vsebuje več predmetov kot kakšen drug; to je, da je kakšen svet *predmetno siromašnejši* glede v primerjavi z aktualnim svetov; ali, če to postavimo obratno, da je aktualni svet *predmetno bogatejši* v primerjavi s kakšnim drugim možnim svetom. Toda ali obstajajo kakšni svetovi, v primerjavi s katerimi je aktualni svet sam predmetno siromašnejši, svetovi, ki so predmetno bogatejši kot aktualni svet?" (str. 40) Po Bradleyevem mnenju Wittgenstein preudarja možnost svetov, ki so v primerjavi z našim svetom predmetno bogatejši. "Toda zamisliti si, da obstajajo takšni svetovi, ni nič drugega kot zamisliti si, da obstajajo svetovi, ki vsebujejo neaktualne možne predmete. S tem, ko si zamišlja takšne svetove, se Wittgenstein soglaša s posibilizmom tretje stopnje." (str. 41)

Bradleyev odgovor je, da je to za Wittgensteina odprto in se pri tem nanaša na že navedeno Wittgensteinovo kritiko aksioma reducibilnosti, sam pa menim, da pa se da o tem kaj reči tudi z logičnega stališča. Rešitev, za katero pa bi bilo potrebno več dela, je po mojem mnenju v razumevanju substance kot forme in vsebine ter predmetov, ki tvorijo substanco sveta in zato ne morejo biti sestavljeni. Bradley se o tem bolj sprašuje kot odgovarja:

> "Standardna interpretacija obravnava 2.022, kot da trdi, da imajo vsi možni svetovi skupne iste *predmete*. Tega pa Wittgenstein ni *rekel*. Kar je dejansko rekel, je samo to, da imajo skupno *formo*. Da bo jasno, v odlomku, ki sledi, nam pove, da predmeti 'utemeljujejo' (2.023) formo vseh možnih svetov oziroma 'določajo' (2.0231) to formo. Toda ti trditvi ne bi imeli smisla, če bi bili predmeti *identični* s svojo formo. Če je Wittgenstein nameraval trditi, da imajo vsi možni svetovi skupne iste predmete, zakaj tega tudi ni povedal – ali rekel, kar je ekvivalentno, da imajo vsi možni svetovi isto 'substanco'?" (str. 45)

Po mojem mnenju vsebino substance tvorijo prav strukture možnih (potencialnih) stanj stvari, ki skupaj s svojo možnostjo strukture (predmeti) tvorijo substanco sveta. Tako lahko določeni predmeti tvorijo (formalno) substanco nekega sveta, čeprav v njem ne obstajajo. To pa je v nasprotju z Bradleyevim razumevanjem logike *Traktata*, kjer je nekako *vse* napeto na predmete. Zato si Bradley zastavi sledečo nalogo:

> "Najprej bom skušal pokazati, da je Wittgensteinova metafizika *atomistična* v toliko, kolikor so vse kompleksne postavke [*items*] njegove ontologije zgrajene iz tistih možnosti [*possibilia*], ki jih imenuje 'enostavni predmeti'. Drugič bom poskušal pokazati, kako je njegov atomizem po značaju esencialističen vtoliko, kolikor ima vsak od njegovih enostavnih predmetov neko notranjo naravo, ki je konstituirana z njegovimi *de re* nujnimi ("esencialnimi") lastnostmi, ki omogočajo predmetu, da vstopa v določene kombinacije in mu onemogočajo, da vstopa v druge. Esencialne lastnosti njegovih atomov priskrbijo načrte za konstrukcijo vseh drugih postavk v njegovi ontologiji: kompleksnih predmetov, kompleksnih lastnosti, kompleksnih relacij, stanj stvari in možnih svetov." (str. 66)

Na bralcu je, da presodi, ali mu to tudi uspe. Ne glede na to, ali se z Bradleyem

strinjamo ali ne, pa je knjiga *Narava vse biti* vredna pozornosti, saj izpostavlja teme, ki so v Wittgensteinovem *Logično filozofskem traktatu* prisotne, vendar še niso bile v celoti, predvsem pa ne natančno eksplicirane. Gre torej za vprašanje – ne toliko o logiki, o kateri *Traktat* govori oziroma jo (točneje) kaže, čeprav tudi tu uvidi še niso dokončni – o logiki *Traktata* samega. Samo tako bomo lahko odvrgli lestev, po kateri poskušamo splezati bogve kam (*TLP* 6.54), in Bradleyeva knjiga nam lahko – kljub nekaterim stranpotem – olajša pot.

Navodilo avtorjem

Prispevke pošljite v izpisu z dvojnim razmakom na naslov uredništva. Priložiti je treba povzetek (v slovenščini in v enem izmed svetovnih jezikov - angleščini, nemščini, francoščini), ki povzema glavne poudarke dela. Povzetek ne sme presegati 150 besed. Priporočljivo je tudi, da avtor prispevka na koncu povzetka navede do 5 ključnih besed (deskriptorjev). Na primer: Ključne besede: filozofija jezika, metafora, analogija ...

Prispevki naj - vključno z vsemi opombami - ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (45.000 znakov). Prispevki naj bodo notranje razčlenjeni, torej razdeljeni na razdelke, in opremljeni, če je mogoče, z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (na primer, pri navajanju naslovov člankov, citiranju besed ali stavkov in kadar navajate strokovne in posebne izraze). Izjema so citati znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede je treba pisati *ležeče* (ali pa podčrtano). Primeri: *Kritika praktičnega uma*, *Anthropos*, *a priori*.

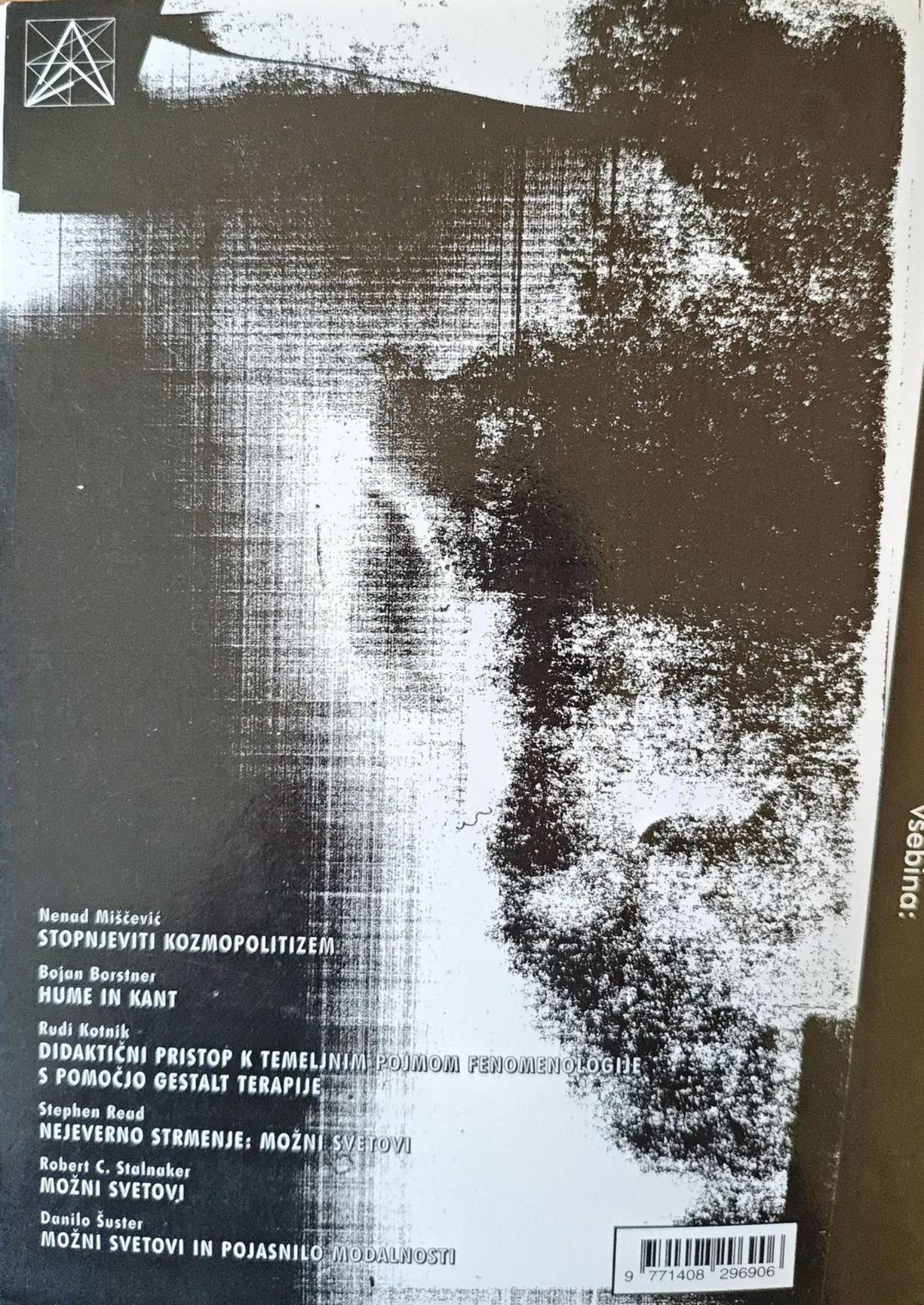
Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto na isti strani. V besedilu je treba opombe označiti z dvignjenimi indeksi[1]. Citiranje mora slediti naslednjemu zgledu:

Michael Williams, *Unnatural Doubts*, Basil Blackwell, Oxford 1991, str. 210.
Primerjaj Charles Taylor, "Rationality", v M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, str. 87-105.
M. Wiliams, *nav. delo*, str. 40.
Ravno tam, str. 67.
Ernest LePore, "Relativism", *Acta Analytica*, Dettelbach, 8, str. 97.
Robert Cummins, "Sistematicity", *The Journal of Philosophy*, New York, 93 (12/1996), str. 609.

Sprejemljiv je tudi "author-date" sistem z referencami v besedilu. Reference morajo biti v tem primeru oblikovane takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.). Če se odločite za ta način, morate na koncu poslanega prispevka priložiti popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov. Primer takih opisov:

Davidson, D. (1967). "Truth and Meaning". *Synthese*, 17, str. 304-323.
Davidson, D. (1984). *Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Poleg izpisa teksta priložite tudi tekst na 3.5" disketi. Tekst naj bo napisan na IBM združljivem računalniku v urejevalniku besedil Word ali WordPerfect, po možnosti v okolju Windows 95. Poleg datoteke, ki je bila shranjena v Word ali WordPerfect formatu, shranite isto datoteko še v ASCII formatu. Poskrbite, da se bosta besedili na disketi in izpisu natančno ujemali. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.



Vsebina:

Nenad Miščević
STOPNJEVITI KOZMOPOLITIZEM

Bojan Borstner
HUME IN KANT

Rudi Kotnik
DIDAKTIČNI PRISTOP K TEMELJNIM POJMOM FENOMENOLOGIJE S POMOČJO GESTALT TERAPIJE

Stephen Read
NEJEVERNO STRMENJE: MOŽNI SVETOVI

Robert C. Stalnaker
MOŽNI SVETOVI

Danilo Šuster
MOŽNI SVETOVI IN POJASNILO MODALNOSTI

9 771408 296906