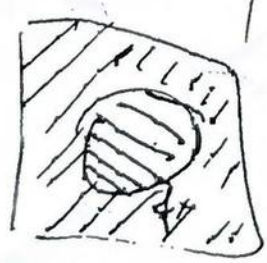
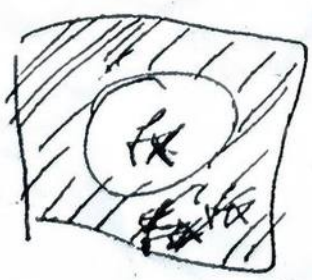
časopis za
Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti

ANαliZA





3-4
1999 letnik 3.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 3-4, leto III., junij 2000, cena: 1.600 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 in Ministrstva za znanost in tehnologijo Republike Slovenije.

ISSN 1408-2969

Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije št. 415-1195/96 z dne 10. 12. 1996 šteje ANαliZA, časopis za kritično misel, med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov na osnovi 13. točke tarifne št. 3 Tarife davka od prometa proizvodov in storitev.

KAZALO

Matjaž Potrč
NENAKLJUČNOST SESTAVLJENOSTI....3

Andrej Ule
GOTOVOST V SLEDENJU PRAVILOM ZAVRAČA SKEPTICIZEM....22

Miklavž Vospernik
O REALNOSTI ŠTEVIL....48

FILOZOFIJA JEZIKA MICHAELA DUMMETTA

Michael Dummett
RESNICA....61

Michael Dummett
WITTGENSTEINOVA FILOZOFIJA MATEMATIKE....82

Majda Trobok
DUMMETT O WITTGENSTEINOVI FILOZOFIJI MATEMATIKE....99

Michael Dummett
METAFIZIČNE RAZPRAVE O REALIZMU....106

Fabrice Pataut
INTERVJU Z MICHAELOM DUMMETTOM....123

RECENZIJA

ALLE RADICI DEL MOVIMENTO FENOMENOLOGICO....151

Matjaž Potrč
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

NENAKLJUčNOST SESTAVLJENOSTI

Načelo nenaključnosti sestavljenosti (NNS) trdi, da ni smotrno predpostaviti mnoštva nepovezanih in nesistematičnih dejstev sestavljenosti, ki jih ne moremo pojasniti vsakega posebej. Zastavlja se naslednja naloga iz metasestavljivosti: prični s seznamom dejstev sestavljenosti in preuči več načinov, kako jih lahko urediš. Nato pa se zastavi še vprašanje, kateri način urejanja dejstev sestavljenosti je najprimernejši. Izkaže se, da lahko rezultat uskladimo z zasnovo resnice kot posredne korespondence. Slednje pa se zopet ujema z nerealizmom glede postavljenih bitnosti ter z gmotnim materializmom kot splošnim metafizičnim vidikom. Načela NNS ne moremo ustrezno razširiti tako, da bi zajemalo atomistična dejstva ali bitnosti, ne glede na to, da slednje z njim zagotovo niso združljive. NNS najbolj ustreza nesledno ozadje kot njegovo začetno načelo sestavljivosti.
Ključne besede: sestavljenost, dejstvo, seznam, mereologija, bitnosti.

Predmeti zdravega razuma in predmeti, ki jih postavlja fizika

> Zdi se, da je razvidno metafizično dejstvo, kako v svetu obstaja mnoštvo bitnosti. Vendar: katere in kakšne bitnosti so pravzaprav to, če se nanje ozremo malo bolj natančno? Po mnenju zdravega razuma so to mize, stoli, drevesa in ljudje. Glede na najboljšo znanost, ki nam je na razpolago, namreč glede na fiziko, pa so takšne bitnosti zopet atomi, protoni ali kvarki. Kateri od teh so bolj realni? Zdravi razum bi gotovo glasoval za srednjerazsežne predmete. Fizikalist pa bi se razumljivo oklenil bitnosti, ki jih postavlja fizika. Zadnje čase je kaj težko *ne* prevzeti stališč znanosti fizike, ko se ukvarjamo s temelji metafizike. Tako moramo pristati na atome ali kvarke ali pa na karkoli, kar nam pač pravi najboljša znanost fizike o tem, kaj je temeljna sestavina sveta. Potem je vprašanje, kako naj – ob tem, ko izhajamo iz elementarnih delcev, ki jih postavlja fizika – pojasnimo zdravorazumske predmete.
>
> Tu se odpirata dve možnosti. Prva je, da opazujemo predmete zdravega razuma,

kot da supervenirajo na temeljnih sestavinah, ki jih oskrbi fizika. Podoba, ki je temu lahko v podlago, je naslednja. Svet sestoji iz fizikalnih delcev (karkoli nam fizika že pokaže oziroma za kar pač ugotovi, da so temeljni fizikalni delci). Ti delci se med sabo gnetejo, se združujejo in preoblikujejo svoja medsebojna razmerja. Ob tem, ko na delce gledamo v njihovi skupnosti, se pojavljajo lastnosti, kot so na primer *biti jabolko* ali *biti opeka* pa zopet *biti hiša*. Te lastnosti so seveda nove kvalitete v svetu. Dejansko pa niso realne kvalitete, realno niso več kot materialni delci, ki pogojujejo njihov nastanek. Gledano s tega stališča so v svetu zgolj materialni delci. Opeka pa je sedaj en način supervenientne lastnosti, ki se pojavlja nad določeno združitvijo delcev. In jabolko je drug način suprevenientne lastnosti. To je seveda poseben metafizični pogled na supervenienco.

Supervenienca kot *pojaviti se nad* je sicer podobna emergenci, pomembno pa je razumeti tudi njuno razliko. O tem bo govora še pozneje. Sedaj sledijo zgolj bistvene poteze vsake izmed njiju ter zakoličenje razlik na tej podlagi. Emergenca enostavno trdi, da se lastnosti pojavijo tako, da vzniknejo, mi pa ne moremo razložiti, kako je do tega prišlo, saj gre za nezvedljivo temeljno metafizično dejstvo v svetu. Primer: imamo materialno podlago, fizikalno sestavo določene vrste, in ta je taka, da se na njej pojavi življenje. Supervenienca skuša na drugi strani vznik lastnosti razložiti. Emergentisti prav tako ob tem, ko pristajajo na supervenienco, izhajajo iz fizikalne oziroma iz materialne podlage. Določena zapleteno sestavljena fizikalna snov – možgani – je podlaga, subvenientni temelj pojavu misli. Množica kot supervenientna sestava ima kot svojo fizikalno oziroma kot svojo materialno osnovo posamične ljudi. Filozofi, ki pristajajo na supervenienco, pa skušajo pojav misli razložiti *zakonito*, to je s pomočjo protidejstvenih pogojnikov, tako da uvedejo supervenientne lastnosti čez možne svetove. Sveti Anton je bil dober. Če bi imeli natanko enako fizikalno podlago v možnem svetu, ki bi podvajala vse fizikalne danosti, kakršne so nastopale ob dobrih delih svetega Antona, in četudi bi bil to zgolj Antonov dvojnik, ne bi bilo možno (torej bi bilo nujno), da bi bil tudi dvojnik svetega Antona v možnem svetu dober, se pravi, da bi imel lastnost dobrote. Lastnost dobrote bi v omenjenem možnem svetu supervenirala na fizikalni oziroma na materialni podlagi. Ta način uvajanja lastnosti se zdi zelo zapleten. Razlog za takšno zapletenost pa je v tem, da nam brez protidejstvenega pogojnika ne bi uspelo uvesti zakonitosti in tako ne bi uspeli razložiti dejstva, da se neka lastnost pojavi. Ker pristaši supervenience z uvedbo zakonomernosti *razložijo* pojav lastnosti, jim ni potrebno uvajati temeljnih nerazložljivih dejstev v svetu, kot so to prisiljeni storiti emergentisti. Emergentisti morajo navsezadnje pristati na to, da fizikalno vesolje v sebi ni zaprto, ampak da obstajajo tudi določena *ne*fizikalna dejstva (emergentne lastnosti), ki niso skladna z nam znanimi fizikalnimi zakonitostmi. Privzemanje takšnih nerazložljivih emergentnih lastnosti je torej v nasprotju s fizikalizmom in tako s temelji znanosti.

Če v že zabeleženem smislu dojamemo predmete zdravega razuma kot supervenientna dejstva, pojavljajoča se nad združbami elementov, ki jih oskrbi fizika, na ta način uvedemo protidejstvene situacije, s tem pa splošne zakonitosti. Ravno te splošne zakonitosti *razložijo*, kako se lahko predmeti, kakršne so mize in stoli,

pojavijo kot nekaj supervenientnega na subvenientnem, podložnem temelju. Toliko še kar dovolj podrobno o predmetih, ki jih razločuje zdrav razum, kot o supervenientnih dejstvih, pojavljajočih se na fizikalni podlagi.

Druga možnost pa je, da enostavno podčrtamo, kako so pač zdravorazumski predmeti *sestavljeni* iz temeljnih fizikalnih bitnosti, kakršni so atomi ali protoni. Obe možnosti privedeta do istega spraševanja: kaj je fizikalno dani temelj za to, da se pojavijo bitnosti zdravega razuma, če imamo obstoj elementarnih delcev sveta, kakršne privzema fizika? Obe možnosti se morata zanimati za vprašanje, kako so elementarne bitnosti sestavljene, da jim uspe izgraditi te večje celote, ki jih poznamo kot srednjerazsežne predmete. To so mereološka vprašanja, ki imajo (kot pove njihov naziv) opraviti z razmerjem celote in njenih delov. Je pa še vprašanje o tem, katera načela zagotovijo obstoj bitnosti na podlagi njihovih elementarnih sestavin.

Posebna predpostavka tukaj je, da obstajajo v svetu med seboj ločene bitnosti. Pravilno stališče glede tega se zdi, da gre prej za postavke, ki so sad jezikovnih in miselnih delitev, ne pa tolikanj realnih razlikovanj, izvirajočih iz samega sveta. O tem več pozneje.

Primer ontologije, v okviru katere imajo svoje mesto tako predmeti znanosti kot predmeti zdravega razuma, je predlagal Peter van Inwagen (1990). Seveda se vsaka vrsta teh predmetov pojavi v svoji, od prve različni razsežnosti. Kot rečeno, nam temeljne fizikalne bitnosti ponuja fizika, in sicer so le-te pač ono, za kar nam fizika pravi, da obstaja: atomi, elektroni, protoni ali kvarki. Z drugo besedo so to bitnosti, ki jih postavlja fizika. Število te vrste bitnosti mora biti ogromno, in vse te bitnosti sprejema ontologija, o kateri govorimo. Poteza se zdi primerna za fizikalistično nagnjenega ontologa. Predmeti zdravega razuma pa se pojavijo bolj skrčeno in borno. Torej ni vse tisto, kar postavlja zdravi razum, tudi že kandidat za bitnost. Na drugi strani pa obstaja zaupanje v znanost, in sicer tako glede sprejemanja elementarnih bitnosti kot tudi glede sprejemanja vseh teh bitnosti. Na drugi strani pa se izraža skepticizem glede bitnosti, ki jih postavlja zdrav razum. In tudi to se zdi ustrezna poteza za fizikalista. Če naj pogledamo, kakšna je vrsta in kakšna je značilnost tega skepticizma, je pomembno razumevanje načel, ki vodijo sprejemanje ali pa zopet zavračanje tistih bitnosti, ki jih predlaga zdrav razum.

Posebno vprašanje o sestavljenosti

Vprašanje, katere bitnosti obstajajo, je odvisno od tega, za katero metafizično načelo menimo, da vodi k njihovemu obstoju. Seveda metafizična načela sama ne morejo voditi k obstoju v globinskem smislu dejanskosti, saj je tisto, kar obstaja, neodvisno od take vrste načel oziroma od dogovorov. Na površinski območni ravni pa s pomočjo načel *prevzemamo* bitnosti, ki jih kot takih samih zase enostavno ni. To nam razloži tudi privlačnost antirealizma, po čigar mnenju bitnosti ne obstajajo neodvisno, ampak so v svojem obstoju odvisne od človeške jezikovne ozi-

roma miselne dejavnosti. Glede tega menim naslednje: svet obstaja neodvisno od metafizičnih oziroma od katerihkoli drugih načel, in obstaja tudi neodvisno od vsakršnega dogovora. Kar pa še ne pomeni, da *deli* v svetu obstajajo neodvisno od dogovora, od duševnosti in od jezika. Deli so tako nerealistične območne postavke s temeljem v realnosti, v dejansko obstajajočem svetu. Temelj takšnemu razmišljanju je *gmotni materializem*, metafizični nazor, ki ima v primerjavi s svojimi tekmeci mnoge prednosti. Zavedajoč se pomena in primernosti gmotnega materializma lahko sedaj nadaljujemo z govorom o delih kot dejanskih bitnostih.

V primeru sprejemanja elementarnih delov, kot so atomi ali kvarki, ni bilo načel, na katera bi se opirali, ampak zgolj zaupanje v znanost fizike. Ob tem pa se ponuja metafizična predpostavka, da v vesolju obstajajo temeljni fizikalni deli. K tej predpostavki se bomo ob svojem času vrnili. Načelo, glede na katerega se pojavijo bitnosti zdravega razuma na temelju elementov, ki jih prepozna fizika, pa je drugačno. To je že od samega začetka metafizično načelo. Seveda je odprto vprašanje, kakšno metafizično načelo to dejansko je. Splošna intuitivna podoba je takšna. Predpostavimo, da se v prostoru skozi čas enakomerno raztezajo delci, ki tvorijo nekakšno vrsto prepustne gline. Sedaj pridete in postavite nekaj meja vzdolž različnih območij te enakomerno porozne gline. Ta območja bodo potem omejevala bitnosti. Sedaj se zdi, da je bolj primerno, da predpostavimo, kako razporeditev ne bo ves čas ostala enakomerna skozi celoten čas in prostor. Potemtakem sploh ni potrebno delujoče načelo, kot ga denimo poosebljaš ti, ki postavljaš meje okoli območij kozmične porozne gline. Kozmična podlaga se lahko ureja sama, in sicer na ta način, da se v njej pojavljajo bolj in manj gosta območja. Meje se v materiji same oblikujejo tako, da sledijo svojemu lastnemu načrtu, kakršnega predpisujejo fizikalni zakoni (privlačnost in podobno), ki v vesolju pač veljajo. V tem primeru se bodo torej predmeti kar sami oblikovali na nekakšen naraven način. Vendar pa vsi ti predmeti in območja ne bodo predmeti, ki jih postavlja zdrav razum. Nekaj jih bo preobširnih, nekaj pa jih bo zopet premajhnih, da bi jih lahko upoštevali kot predmete, ki so tipični za zdrav razum. Gore bodo skorajda prevelike, gruča treh kvarkov pa bo menda premajhna, da bi jo lahko imeli za predmet zdravega razuma. Nadalje bo prišlo še do naključnega postavljanja robov in potemtakem kandidatov za predmete. Čemu, denimo, ne bi bil predmet določeno poljubno izbrano območje v okviru tvari tega hriba?

Zdi se, da potrebujemo merila za vpeljavo predmetov zdravega razuma. Merila pa lahko dobimo, če poskusimo odgovoriti na vprašanje: “Pod katerimi pogoji predmeti sestavljajo drug predmet?” To je *posebno vprašanje sestavljenosti*, kot ga je predlagal Peter van Inwagen, ko je poskušal dobiti odgovor na bolj temeljno vprašanje o tem, katere bitnosti še obstajajo poleg temeljnih delcev, ki jih postavlja fizika.

Tukaj je smotrno ontološko vprašanje: kdaj bitnosti sestavljajo novo bitnost? To je mereološko vprašanje, ki ima opraviti s celotami in z njihovimi deli. Njegova predpostavka je, da v svetu obstajajo deli, ter da se svet sestoji iz celot, ki so sestavljene iz teh delov. Svet v svoji celovitosti – vkolikor v tem smislu pač obstaja

– je sestava vseh onih bitnosti, ki jih v njem zasledimo, je celota, ki jo sestavljajo vsi obstajajoči deli. Če za svoj opis uporabimo jezik množic – in tako vsako sestavljeno bitnost obravnavamo kot množico vseh onih bitnosti, ki jo sestavljajo –, potem lahko svet razložimo kot supermnožico, sestoječo iz vseh podmnožic, katere le-ta vsebuje kot svoje elemente.

Razumljivo se zdi, da pričnemo z deli kot z deli izdelkov. Kajti izdelki – kakršna sta miza ali pa stol – so običajno sestavljeni iz delov. Odgovor na vprašanje, kako natančno naj te bitnosti sestavimo, da pridobimo ustrezno dobro delujočo bitnost višjega reda, je področje inženirjev. Zakaj moje kolo ne deluje tako dobro, kot bi moralo? No, nekaj njegovih delov manjka ali pa so morda polomljeni. Zadevne dele moramo nadomestiti, če naj imamo kolo kot bitnost, kot ustrezno delujočo celoto. Seveda obstajajo tudi takšni izdelki, katerih namen ni, da bi ustrezno delovali, vendar pa gre bolj za izjeme. Tako je lahko določena umetnina izdelek, katerega praktično delovanje ni tistega reda, kot je delovanje mojega kolesa, vendar pa še vedno lahko ima praktično vlogo pri tem, da ljudi zabava in razvedri. In morda si lahko predstavljamo, da bi obstajali izdelki brez kakršnekoli razvidne vloge. Morda pa je samo dejstvo, da nimajo vidne vloge, ravno tista njihova prava vloga.

Miza je lep primer sestavljene bitnosti oziroma celote. Sestavljena je iz štirih nog ter iz plošče. Poseben način sestave teh delov ima za posledico obstoj mize.

Pri mizah, katerih plošča in noge so spojene in združene s pomočjo vijakov, imamo občutek, da so njihovi deli lepo ločeni eden od drugega. Kaj pa vijaki? So tudi ti deli mize? Kot rečeno, morda lahko v primeru miz ustrezno ugotovimo, kje natančno se njihovi deli pričnejo in kje se končajo. Vendar pa z vsemi materialnimi bitnostmi, ki obstajajo, ni tako. Če obstaja mačka, lahko rečemo, da jo sestavljajo noge in trup, rep in glava. Toda kje natanko se mačkina noga začne in kje se konča? Zdi se, da imamo v takšnem primeru opravka z mehkimi oziroma z nejasnimi mejami.

Vendar pa se ne zastavlja zgolj vprašanje po mejah in robovih delov. Isto točko lahko postavimo kot vprašanje nedoločenosti delov glede na njihovo velikost. Ena možnost (ki jo privzema Peter van Inwagen) je, da mora to, kaj natanko deli so, pravzaprav določiti fizika, kajti le-ta je najboljša znanost, ki jo pač imamo. Če je tako, potem so deli elementarni delci, karkoli naj nam znanost že pove, da ti so: atomi, protoni ali kvarki. Te zadeve se kar razlikujejo od mizinih nog, vkolikor jih z njimi primerjamo. V takem primeru so vse bitnosti, vključno z omenjenimi mizinimi nogami, sestavljene iz elementarnih delcev, ki jih opredeli fizika in katerim pripada vloga delov.

To pa bi imelo za posledico, da vsakršen sestav delov, kakršni so elementarni delci, tvori bitnost. Vendar pa ni težko videti, da to ni preveč prepričljivo. Kajti ne zadošča, da spravimo skupaj elementarne delce ali dele, pa njihova sestavljenost že postane bitnost. Sestavljenost bitnosti mora voditi določeno ustrezno načelo.

Peter van Inwagen ocenjuje nekaj takih načel sestavljenosti, ki lahko podajo odgovor na *posebno vprašanje sestavljenosti* (PVS), in odkrije, da nobeno izmed teh načel ne ustreza zahtevam, ki bi jim moralo. To pomeni, da slednja načela niso ustrezna za pripoznanje sestavljenosti bitnosti. To pa nadalje pomeni, da v primeru teh načel, tudi če se združijo deli ali elementarni delci, le-ti zato še ne tvorijo bitnosti.

Stik je eno od takšnih načel: glede na to načelo je nova bitnost sestavljena takrat, ko določene bitnosti pridejo v stik. Če za merilo uporabimo standarde zdravega razuma, ima to nesprejemljive posledice. Iz načela stika sledi, da se bo, ko se rokujeva, v svojem obstoju pojavila nova bitnost in da bo ta bitnost prenehala obstajati, ko najini roki ne bosta več v stiku – ko se bosta ločili.

Ne glede na vse to pa se zdi primerno vprašati, pod kakšnimi pogoji nekaj bitnosti sestavlja drugo bitnost. Prav to pa je *posebno vprašanje sestavljenosti*. Kot odgovor na to vprašanje se ponuja kar nekaj kandidatov.

Z enega zornega kota sta skrajna odgovora na PVS nihilizem in univerzalizem. Nihilizem oziroma ne-sestavljivost na vprašanje, kdaj več bitnosti tvori bitnost, odgovarja z “Nikoli”. Medtem pa univerzalizem na isto vprašanje odgovarja z “Zmeraj”. Po mnenju univerzalizma ima vsakršna ureditev delov za posledico obstoj bitnosti. Ni težko videti, da obe vprašanji vodita v posledice, ki so nezdružljive z zdravim razumom.

V svojo ontologijo ne moremo sprejeti vseh bitnosti, ki jih postavlja zdrav razum. Stoli in mize so s stališča zdravega razuma zagotovo dobri kandidati za ontološko sprejemljive bitnosti. Vendar pa Peter van Inwagen njihov obstoj zanika. Razlog je zatorej določena izbirnost glede meril, ki nam predpisujejo, katere bitnosti lahko sprejmemo v svojo ontologijo. Ni izbrano prav vse tisto, kar postavlja zdrav razum. Stoli in mize, na primer, niso izbrani kot bitnosti. Kot bitnosti niso izbrani zato, ker ne sledijo nobenemu smiselnemu načelu sestavljenosti.

To pa vpelje še naslednji razmislek: Vsega tistega, za kar zdrav razum predpostavlja, da obstaja, še ne moremo sprejeti kot bitnost. Načela so torej pomembnejša od zgolj zdravorazumskih intuicij, kot je, na primer, odgovor na vprašanje, katere bitnosti obstajajo.

Peter van Inwagen si ogleda nekaj načel, ki so kandidati za sestavo bitnosti na podlagi temeljnih delcev. Vendar ugotovi, da imajo vsa ta načela veliko problemov. Oglejmo si še enkrat že prej omenjeno načelo stika, ki trdi, da pride do nove bitnosti v primeru, ko prideta dve bitnosti v medsebojni stik. Načelo stika povzroči več težav. Ena izmed teh je, da ne bodo kakršnikoli delci, ki bodo prišli v medsebojni stik, tvorili nove bitnosti, kar je razvidno iz primera treh kvarkov, ki pridejo v stik. Prav tako je vprašljivo, ali ima govor o stiku v primeru kvarkov sploh kakšen smisel, kajti stik predpostavlja obstoj meja predmetov (ni pa smiselno trditi, da imajo kvarki svoje meje ali robove). Če pa si sedaj ogledamo večje predmete, kot so kamni, ki imajo robove, tudi vidimo, da ne bo kar katerikoli stik med kamni imel za posledico nastop novega predmeta. Vse to bi sprejel zdrav razum.

Sedaj pa predpostavi, da opazuješ sestavljanje mize. In predpostavi, da sta kamnita noga in kamnita plošča pri tej mizi sama zopet predmeta. Miza prične bivati, ko pride do stika kamnite noge in kamnite plošče. Vendar pa mize ne bomo mogli sprejeti v okrožje bivajočega, kajti mizo smo sprejeli v ontološki klub na temelju načela – sestavljenost –, ki je povezano z resnimi protiprimeri. Takšen že navedeni primer je, ko se jaz in ti rokujeva in na ta način vstopiva v stik. Ali zato vstopi v bivanje nova bitnost, ki preneha obstajati, ko se najini roki ločita? Zdi se, da tako ne more biti, to pa je v nasprotju z našimi zdravorazumskimi intuicijami.

Peter van Inwagen trdi, da ni spremenljivo nobeno načelo sestavljenosti bitnosti na podlagi drugih bitnosti. Na ta način iz svoje ontologije odstrani pretežno večino bitnosti, kot so, denimo, mize in stoli. To pa so bitnosti, ki bi sicer glede na merila zdravega razuma predstavljale sprejemljive možnosti. Trdi, da v bistvu zato, ker nobena druga možnost ni ustrezna, eno načelo zmaga kot razumljivi odgovor na *posebno vprašanje sestavljenosti*, in sicer je to načelo življenja. Smiselne bitnosti so zatorej one bitnosti, katerih elementi se združijo na način življenja. Kaj pa življenje je? Življenje lahko primerjamo s fontano, in še zlasti s sorazmerno stalno obliko tekoče vode, ki jo pri le-tej zasledimo. Atomi vode, ki vseskozi tečejo v vodnem curku, se nenehno spreminjajo, ne glede na to pa govorimo o eni in isti fontani. Zamisel je v tem, da je z organizmi prav tako. Le v njihovem primeru dobimo bitnosti, te bitnosti pa ohranijo svojo stabilnost v svojem toku podobno, kot jo ohranja tudi fontanin curek. Torej obstajajo mehke bitnosti, če jih pač obravnavamo s stališča njihove zgradbe, in sicer so to organizmi. Te bitnosti pa v ontološki igri zmagajo tako rekoč kot edina preostala možnost. Kajti ne obstaja nasploh sprejeto in vredno načelo glede sestavljenosti bitnosti v nove bitnosti.

Ni težko videti, da je takšno stališče vprašljivo. Ker večina postavk zdravega razuma – kot so mize in stoli – ni bila sprejetih v ontologijo, čemu potem vanjo sprejeti organizme? Le zakaj naj bi življenje bilo ustrezno načelo sestavljenosti?

Kaj je načelo nenaključne sestavljenosti?

Na tej stopnji vstopa novo splošno načelo, na katerega neizrecno pristaja Peter van Inwagen.

To je *načelo nenaključne sestavljenosti* (NNS), ki trdi, da "ne more obstajati skupina posebnih dejstev sestavljenosti, ki so vsa skupaj med seboj nepovezana ter nesistematična, ter jih vsakega posebej ni mogoče razložiti" (Horgan, 1993). Načelo torej posebej zadeva dejstva sestavljenosti – dejstva o tem, kdaj več materialnih bitnosti skupaj sestavlja dejansko materialno bitnost.

V načelu NNS sta zaobseženi dve vprašanji:

(a) Prvo vprašanje zadeva med sabo ločena in nesistematična dejstva. Temu področju se bomo približali tako, da bomo povprašali, ali lahko dejstva sestavljenosti med seboj uredimo, sistematiziramo, ter na kakšen način jih lahko med seboj uredimo. To je filozofsko gledano osrednje vprašanje tega članka. Poglavitni pristop k

temu vprašanju, bo pripisovanje strukture dejstvom na metaravni. Kateri različni načini oskrbitve strukture seznamu dejstev sestavljenosti tako obstajajo? Kateri so najboljši kandidati za strukturo, v kateri se bi dejstva pojavila kot med seboj povezana in sistematična?

(b) Drugo vprašanje, omenjeno v NNS, meri na posamič nerazložljiva dejstva. To vprašanje nerazložljivosti bomo na kratko omenili v naslednjem razdelku.

Nerazložljivost

Kaj so nerazložljiva dejstva? Če želimo to razumeti, bo primernih nekaj ilustracij. Prvi primer (ki smo ga že omenili) je emergenca, kot je ta postavljena v nasprotju s supervenienco (Horgan, 1990). Medtem ko emergentnih dejstev ne moremo razložiti, in jih obravnavamo, kot da so *sui generis*, pa supervenienca dopušča razlago. V primeru supervenience obstajajo protidejstvene posplošitve, ki jih v primeru emergence ne zasledimo. Emergentne lastnosti se pojavijo kot temeljna dejstva v vesolju, kot povzdignjena nad fizikalna dejstva, ki so v njihovem temelju.

Kot še en primer nerazložljivega dejstva, ki nastopa dodatno in izven načela zaprtosti fizike, navajajo zavest (Chalmers, 1996), stališče o tem pa lahko poimenujemo naturalistični dualizem. Naturalizem imamo zato, ker pristajamo predvsem na dejstva, ki jih prevzema naravoslovna znanost. Dualizem pa tod nastopa, ker poleg znanstvenih dejstev in izven njih vendar prevzamemo še zavest kot surovo dejstvo.

Tako emergentisti kot razlagalci zavesti v pravkar pojasnjenem smislu pristajajo na temeljna načela fizike, vendar pa slednja načela zanikajo na področjih, ki smo jih omenili (emergentne lastnosti, zavest: in to zadošča za dualizem).

Fizikalisično navdahnjena oseba bi raje želela ostati v družbi razložljivih dejstev.

Bitnosti, dejstva in dejstva sestavljenosti

NNS lahko razlagamo kot načelo, ki velja za tri vrste zadev: za bitnosti, za dejstva ter za dejstva sestavljenosti.

(a) Bitnosti oziroma stvari

Če so slednje zadeva, na katero meri načelo, potem imamo opravka z naslednjo obliko trditve NNS:

(B) Ni primerno postavljati

(i) množtva med seboj ločenih bitnosti – stvari, ki jih

(ii) vsake posamič ne moremo razložiti.

V tem primeru bi to načelo merilo na elemente v svetu. Pomislimo na to, da v filozofiji običajno postavljamo določene bitnosti, ki so tam podane aksiomatsko in

zatorej nastopajo kot nerazložljive. Takšna nerazložljiva bitnost je Descartesov cogito. Seveda pa cogito ni stvar.

Bolj običajno je, da postavljamo obstoj več materialnih predmetov v svetu, kot so denimo mize in stoli. Potem lahko nadaljujemo in trdimo, da je svet sestavljen iz vseh teh predmetov. Vsi ti posamezni predmeti predstavljajo prav toliko nerazložljivih bitnosti.

Tako razumljeno načelo NNS pravi, da ni primerno postaviti mnoštva takih bitnosti. Tako bi se Descartes kar dobro odrezal, saj postavlja v svoji prvotni ontologiji zgolj eno samo nerazloženo bitnost, cogito (možna je še razlaga, po kateri poleg slednje postavlja še en sam materialni svet).

(b) Dejstva

Dejstva lahko razumemo na dva načina: kot dejanske bitnosti v svetu, ki niso utvare, in kot kompleksne bitnosti. Dejstva razumljena kot dejanske bitnosti, ki niso utvare, so zagovarjali empiristi, kot so bili denimo člani *Dunajskega kroga*. Slednji so se – v nasprotju z izrazi brez pomena in brez nanašanja kot sta "bit" in "ničes", kakršne je, denimo, uporabljal Heidegger – odpravili iskat dejanska dejstva. Dejstva v tem smislu naj bi osredotočeno lovili protokolarni stavki, kakršen je "Sonce sije tukaj in zdaj", kjer sta čas in mesto opredeljena na konvencionalen meritveni način (9. februar 2000 v Ljubljani). Protokolarni stavki potemtakem uporabljajo indeksikale, kot sta "tukaj" in "zdaj". Poleg tega obstaja še bistveni indeksikal "jaz, jaz sam v mojem sebstvu". Napetost je med težnjo protokolarnih stavkov k objektivnosti (navajanje opredeljenega časa in prostora) ter med težnjo k subjektivnosti. To težnjo najbolje predstavi bistveni indeksikal, kjer objektivni opis ("nekoga napada medved") sreča subjektivno sestavino ("ta nekdo, ki ga napada medved, sem jaz sam"). Kar seveda ima dokaj jasne posledice v obnašanju.

Dejstva pa lahko razumemo tudi kot kompleksne abstraktne bitnosti. Če pravim, da je ta miza sestavljena iz petih delov, sporočam mereološko načelo, kot slednje velja za sestavo materialnih delov. Pravzaprav pa sporočam dejstvo, namreč dejstvo, da [to mizo sestavlja pet delov]. Kar se tukaj pojavlja v oklepajih, je podobno vsebini izjavnega stavka in zatorej določnemu opisu. Blizu je tudi propozicionalni vsebini, torej nečemu abstraktnemu. Opravka ima s kompleksno zadevo, ki se tiče mize. Kljub temu da lahko tod dejstva opazujemo v njihovem razmerju z abstraktnimi bitnostmi, jih prav tako lahko razumemo kot konkretne – brez vsakršnih abstraktnih sestavin – prostorsko časovne kompleksnosti v svetu. Pri takšnem razumevanju je dejstvo enostavno dejstvo, ki se pojavi v svetu, kjer pokažeš na neki predmeti in še na en predmet ter opozoriš na dejstvo, da je en predmet levo od drugega. Ob takšnem razumevanju v svetu ne nastopa nikakršna abstraktna relacija. Kakorkoli že, če v zgoraj omenjeno načelo vključimo dejstva, dobimo:

(D) Ni primerno postavljati

(i) množtva med seboj ločenih dejstev, ki jih

(ii) vsakega posamič ne moremo razložiti.

NNS tako nekaj trdi o dejstvih, in ta dejstva vključujejo posamične materialne bitnosti.

(c) Dejstva sestavljenosti

Obstajajo dejstva o ekonomiji, in zopet obstajajo dejstva o zabavi. To kaže, da so zgolj ena podmnožica dejstev dejstva sestavljenosti, in ta dejstva imajo opraviti s tem, kako so bitnosti sestavljene na tak način, da tvorijo druge bitnosti.

V tem smislu NNS zares nekaj trdi. In sicer trdi, da:

(S) Ni primerno postavljati

(i) množtva med seboj ločenih dejstev sestavljenosti, ki jih

(ii) vsakega posamič ne moremo razložiti.

Vzemimo mereološke dele. To so bitnosti v svetu. Sedaj pa si oglejmo načine, kako jih lahko sestavimo. To so kompleksne in po možnosti abstraktne značilnosti o dejstvih sestavljenosti v našem svetu. Če so materialne bitnosti ontološke, pa so dejstva sestavljenosti dosti bližje normativnosti.

Dejstva sestavljenosti

NNS se mora ukvarjati z dejstvi sestavljenosti. Kaj natanko pa so dejstva sestavljenosti?

Prvič, pogledati moramo, kaj so dejstva, in potem, kaj so dejstva sestavljenosti.

Obstaja razlika med bitnostmi in dejstvi. Če je tamle mačka, imamo opravka z bitnostjo. Mačka v tem smislu je materialna bitnost. Lahko nadaljujemo z iskanjem strukture zadevne bitnosti. Z dejstvi pa je drugače. Ko govorimo o mački, ki je sedaj tamle, govorimo o dejstvu, in sicer o dejstvu, da [mačka je tamle]. Dejstvo v tem smislu samo ni materialna stvar; lahko jo prej razložimo, kot da je jezikovne ali propozicionalne narave, karkoli naj potem že bo razlaga posebne narave propozicij. Jezikovno uvajanje dejstva v naš primer se je izvršilo s pomočjo uvajalne besedice “da” (da [mačka je tamle]). V tem smislu je dejstvo uvedeno kot propozicionalna bitnost, in kot tako ga lahko izjavimo s propozicionalno vsebino.

Kljub temu da lahko dejstvo samo razložimo na različne metafizične načine, pa po možnosti dejstva niso materialne bitnosti. Če je mačka materialna bitnost, pa po vsej verjetnosti z dejstvom, ki zadeva mačko, ni tako. Dejstva tako večkrat opazujemo kot abstraktne bitnosti, če jih primerjamo z materialnimi bitnostmi, pa tudi kot kompleksna. Ne glede na to pa je njihova razlaga možna tudi tako, kot da so konkretna časovno-prostorska uprimerjanja.

Dejstva sestavljenosti so poseben primer dejstev. To so dejstva, ki zadevajo sestavljenost bitnosti, in če sledimo NNS, so to dejstva, ki zadevajo sestavljenost materialnih bitnosti. Če je hiša sestavljena iz opek in iz drugih materialnih predmetov, nam trditev o tem, kako je iz njih sestavljena, podaja dejstvo sestavljenosti o hiši kot o materialnem predmetu. Medtem ko je jasno, da je ta hiša materialni predmet, pa je manj jasno, ali je mačka materialni predmet, vkolikor sledimo istim načelom sestavljenosti. Nihče ni njenih delov postavil enega na drugega, kot je to z opekami, ki so jih tako položili ljudje, ko so gradili hišo. Ne glede na to, da je ta mačka zgrajena iz nog in glave in iz različnih drugih delov, je to dejstvo sestavljenosti, ki zadeva mačko kot materialni predmet. Dejstva sestavljenosti nam nekaj povedo o tem, kako je mačka sestavljena iz svojih delov, vkolikor pač pristanemo na predpostavko, da je sploh sestavljena iz delov.

Obstaja nekaj različnih možnih vrst dejstev o sestavljenosti materialnih predmetov, pač glede na merila, ki jih uporabimo, da bi ugotovili, kaj je sestavljenost. Če merila sestavljenosti zajemajo dele telesa, potem bodo dejstva sestavljenosti o tej mački kar drugačna, kot pa bodo v primeru, ko bomo dejstva sestavljenosti usmerili na atome ali pa na kakšne druge elementarne dele, kot jih predlaga fizika. Če sta obe merili – da opazujemo bitnosti, kakor da so sestavljene iz njihovih telesnih delov, ali pa če jih opazujemo, kot da so sestavljene iz atomov in kvarkov – lahko utemeljeni v isti bitnosti, potem se zdi, da so različna dejstva sestavljenosti – kljub temu da so utemeljena v materialnih bitnostih – odvisna od različnih meril o tem, katere vrste delov tvorijo bitnost. In če smo mi tisti, ki odločamo, katera dejstva sestavljenosti bomo uporabili, potem so dejstva sestavljenosti odvisna od nas, ki nalagamo ta različna merila. V tem primeru so dejstva sestavljenosti odvisna od tistih, ki so izbrali merila, poleg tega, da so ta merila ozemljena v dejanski zgradbi sveta.

Seveda poleg dejstev sestavljenosti obstaja še mnogo drugačnih dejstev. Dejstva o delovanju mačkinega prebavnega sistema niso nujno dejstva o materialni sestavljenosti mačke. Dejstvo, da so mačke mesojedci, velja za tole mačko, vendar pa to ni dejstvo, ki bi se nanašalo na sestavljenost mačke, in niti ne velja zgolj za tole posamično mačko: to dejstvo se nanaša na določeno splošnost.

Problem mnogih

Dejstva sestavljenosti so dejstva o tem, kako so stvari sestavljene. Pri tem lahko opazimo naslednjo predpostavko: da so bitnosti sestavljene iz drugih bitnosti. V to predpostavko bomo navsezadnje podvomili.

En razlog, da to predpostavko postavimo pod vprašaj, je takšen: predpostavimo, da v svetu obstajajo atomski delci oziroma atomske bitnosti. Potem imamo naslednje možnosti: bodisi imajo te bitnosti docela jasno določene meje ali pa takih natančno določenih meja nimajo. Vkolikor imajo natančno določene meje, se pojavi vprašanje, kam le-te umestiti: obstaja preveč kandidatov, ki se ponujajo in so na razpolago. Z drugimi besedami, imamo problem mnogih.

Problem mnogih je v tem, da obstaja preveč kandidatov, ki so na razpolago za identiteto z določeno bitnostjo. Tako bi imela vsaka bitnost množtvo načel sestavljenosti, ki se ponujajo in so na voljo. Ker pa obstaja mnogo načel sestavljenosti, ki so na voljo, še preden ugotovimo, kaj zadevna bitnost pravzaprav sploh je, ne moremo natančno vedeti, o kakšni bitnosti sploh govorimo. Potem pa je v bližini že lahko sklep, da zadevna bitnost ne obstaja, kajti ni nam mogoče predlagati nikakršnih meril, kaj natanko naj ta bitnost bo.

Problem mnogih prične s predpostavko, da obstajajo sestavljene stvari: hiše, ljudje, plazovi. Sedaj pa predpostavimo še, da so meje teh bitnosti nejasne, da niso natančno določene. Potem bo obstajalo nekaj bitnosti, *tj*. atomov, ki bodo na meji sestavljenih bitnosti. Tako bo zopet mnogo ponujajočih se kandidatov za identiteto s predpostavljenimi bitnostmi. Ker pa bo preveč kandidatov za identiteto s predpostavljenimi bitnostmi, lahko podvomimo v obstoj omenjenih sestavljenih bitnosti. Preveč je na primer kandidatov za identiteto s plazom, če upoštevamo vse možne prerazporeditve njegovih elementarnih delcev. Tako se sklep lahko glasi, da plaz ne obstaja. Na podoben način pa zopet lahko sklepamo, da ljudje ne obstajajo, in niti ne druge bitnosti, ki se ponujajo v bivanje.

Z drugimi besedami, pri problemu mnogih zadenemo ob naslednjo težavo: obstaja neskončnost načel sestavljenosti za vsakega ponujajočega se kandidata (za sestavljeno bitnost kot za ontološkega kandidata), kar vodi v nesprejemljivost obstoja sestavljene bitnosti.

Obstaja več možnih argumentov, ki so povezani s splošnim poudarkom, kakršnega je uvedel problem mnogih. Najprej bomo ubesedili argument neskončnosti (A) kot različico problema mnogih, s sklepom, da ni takšnih ponujajočih se dejstev, s katerimi bi lahko rokovali. Potem se bomo ozrli na argument določenosti (B_1), ki v nasprotju z (A) trdi, kako obstaja kandidat za načelo sestavljenosti pri ponujajočih se bitnostih ter da obstaja natanko eno takšno načelo. Sklep je tod prav tako, da ne morejo obstajati bitnosti, s katerimi rokujemo. Tretji upoštevani argument (B_2) sklepa na neobstoj bitnosti na temelju odsotnosti splošnosti dejstev sestavljenosti. Sedaj si te argumente lahko na kratko ogledamo po vrsti, enega za drugim.

(A) Argument neskončnosti (problem mnogih).

(P_1) Za vsako ponujajočo se bitnost obstaja neskončno ponujajočih se načel sestavljenosti.

(P_2) Vendar pa neskončen spisek načel sestavljenosti (z vsako ponujajočo se bitnost) ni sprejemljiv.

∴ Tako ponujajoče se bitnosti ne obstajajo.

Pri tem argumentu se velja posvetiti premisi (P_1). Omenjena premisa govori o načelih sestavljenosti. To predpostavlja, da srčika problema mnogih ni zgolj ontološka sestavljenost v smislu posamičnih bitnosti, ki so lahko sestavljene na en ali pa zopet na drug način. Problem ni zgolj ontološki. To je tudi normativni problem, ki ima opravka z načeli sestavljenosti. S tega stališča problem za plaz ali za

osebo ni v tem, kako ju bitnosti kot deli sestavljajo ali katere bitnosti ju sestavljajo, ampak da obstaja preveč načel sestavljenosti, *tj*. načinov za to, da pojasnimo sestavljenost elementov neke predpostavljeno obstoječe bitnosti. Ponuja se neskončni seznam načel, ne le za vsako predpostavljeno bitnost, ampak tudi glede mnogih načinov, kako pojasnimo sestavljenost te bitnosti. Enostavno nimamo enotnega načela za urejanje več možnih skladenj.

Med premisami, kot so pač zatrjene, ter med sklepom lahko opazimo potrebo po nekaj vmesnih premisah, iz katerih bi potem sklep tudi učinkovito sledil. Denimo:

(P_3) Ponujajoče se bitnosti potrebujejo le eno samo načelo sestavljenosti.

(P_4) Če obstaja neskončni seznam načel sestavljenosti, je to enakovredno zanikanju ponujajočih se bitnosti.

(B_1) Argument določljivosti.

(P_1) Za vsako ponujajočo se bitnost obstaja zgolj en kandidat za načelo sestavljenosti.

(P_2) Kandidat za načelo sestavljenosti določa bitnost.

(P_3) Bitnost ni določena, še preden uporabimo načelo sestavljenosti.

$\therefore$ Tako bitnosti ne morejo obstajati – bitnosti so zgolj (nerealistične) uporabe načel sestavljenosti.

Podoba, ki nam lahko pomaga predstavljati si, kako pridemo do sklepa, se nanaša na nedeljivo maso, in na bitnosti, ki se pojavijo kot učinki bodisi jezikovnih ali pa zopet pojmovnih rezov in ločevanj, udejanjenih na tej masi.

Premisa (P_1) si zasluži naslednjo razlago: ta premisa, in tudi argument v celoti, prične s predpostavko, ki je neposredno nasprotje argumentu (A). Premisa že predpostavlja obstoj bitnosti. Prav tako predpostavlja pogojnik, glede na katerega, če obstaja bitnost, bo potem eno samo enotno uspešno in operativno kandidatno načelo sestavljenosti, ki je zadolženo za to bitnost.

Če sledimo temu, potem bomo med drugim prišli do seznama načel sestavljenosti za vsako posamično bitnost. Vendar seznam, kot bomo videli v nadaljevanju, problema ne reši, ampak kot odprto vprašanje pušča, kakšno strukturo naj mu pripišemo.

(B_2) Argument iz odsotnosti splošnosti pri načelih sestavljenosti.

(P_1) Za vsako ponujajočo se bitnost obstaja zgolj en kandidat za načelo sestavljenosti.

(P_2) Ni skupne podlage vseh teh načel sestavljenosti, ni splošnega načela sestavljenosti.

(P_2') Smiselna načela sestavljenosti so splošna.

∴ Tako ne obstajajo smiselna načela sestavljenosti za bitnosti.

∴ Tako ne moremo določiti, katere bitnosti obstajajo.

Ta zadnji argument je iz vmesnega sklepa, da ni smiselnih načel sestavljenosti za bitnosti, skeptičen glede določitve, katere bitnosti obstajajo. Manjkajoča premisa med tema dvema sklepoma je pogojnik, da vkolikor ne obstajajo smiselna načela sestavljenosti za bitnosti, potem ne moremo določiti, katere bitnosti obstajajo.

Argument prične z isto premiso kot (B_1), namreč, da obstaja zgolj eno načelo sestavljenosti za vsako ponujajočo se bitnost. (P_2) pa trdi, da ni razmerja med temi različnimi dejstvi sestavljenosti. Če potem ni razmerja med temi načeli, tudi ni splošnosti. (P_2') nato trdi, da obeležuje smiselna načela sestavljenosti splošnost, *tj*., da morajo veljati za mnoštvo primerov. To sedaj lahko beremo tako, kot da je v nasprotju s (P_1) tega argumenta, namreč, da ima vsaka bitnost zgolj eno načelo sestavljenosti. Dejansko pa je prav možno, da nekaj teh načel, ki veljajo za individualne bitnosti, velja tudi za več bitnosti, in tako ne pride do protislovij.

Izbira argumentov, ki so povezani s problemom mnogih, kaže, da so bitnosti, katerih strukturo sestavljenosti smo si ogledali, postavljene pod vprašanje, in sicer bodisi pod predpostavko, da obstaja mnoštvo dejstev sestavljenosti, ali pa zopet, da obstaja zgolj eno dejstvo sestavljenosti za vsako posamezno bitnost.

V splošnih izrazih ponuja problem mnogih korenit odgovor na vprašanje, katero dejstvo sestavljenosti ustreza vsaki od sestavljenih bitnosti. Nobeden izmed možnih kandidatov – tako se glasi ta odgovor –, če jih je pač preveč. Če pa obstaja za vsako bitnost zgolj en kandidat, morda sploh ne obstaja vsem tem bitnostim skupna struktura.

Če sedaj rečemo, da obstaja načelo sestavljenosti kot kandidat za vsako posamično bitnost, potem smo soočeni s problemom, ali obstaja vsem tem posamičnim dejstvom sestavljenosti skupna struktura in kakšna naj bi ta struktura sestavljenosti bila.

V naslednjih nekaj vrsticah bomo izključili skeptična vprašanja o nemožnosti bitnosti, če že imamo težave z dejstvi sestavljenosti, in prav tako bomo takšna vprašanja izključili glede obstoja dejstev sestavljenosti samih.

Seznam

Preprosto predpostavimo, da vsaki sestavljeni bitnosti ustreza načelo sestavljenosti. O tej svoji nalogi lahko mislimo, da je opisna. Na enoten način opišemo sestavljenost vsake dane bitnosti posebej in tako pridemo do seznama dejstev sestavljenosti.

Položaj, s katerim smo se soočili, nam ponuja skoraj neskončen, tako rekoč kar malo povprek zbran seznam različnih dejstev sestavljenosti. Vsako od teh dejstev

opisuje strukturo posamične bitnosti. Zastavlja pa se vprašanje o možni strukturi seznama teh dejstev sestavljenosti.

Naloga iz metasestavljenosti: kartografiranje načinov, kako lahko seznamu oskrbimo strukturo

Opravka imamo z normativnimi dejstvi metasestavljenosti.

Ta dejstva so normativna, ker določajo načine, kako naj izgleda sestavljenost. Opazimo lahko, da je v tem normativnem pristopu kot takem že zasidrana splošnost: če so določena načela normativna, potem morajo biti tudi splošna, *tj*., veljati morajo za več primerov.

Zadeve, o katerih govorimo, so dejstva, kajti ne zadevajo neposredno ontološkega temelja sestavljenosti (ustrezne dele). So pač dejstva, ki merijo na takšno sestavljenost samo. Splošna ugotovitev glede dejstev je, da so ta dejstva kompleksi, v sebi vsebujejo strukturo (kompleksnost), medtem ko to v primeru bitnosti ne bi bilo nujno.

Metasestavljenost: Sestavljenost (brez *meta*) zadeva načine, kako so kompleksne bitnosti združene na temelju elementarnih bitnosti. Metasestavljenost pa ne zadeva neposredno ontološke sestavljenosti, opisa, kako so sestavljene bitnosti v svetu, ampak zadeva načela te sestavljenosti. Tako izraz metasestavljenost opozarja, da imamo opravka z dejstvi, ki so nekaj abstraktnega, ne pa neposredno s konkretnimi deli posameznih sestavljenih bitnosti v svetu.

Ko enkrat vidimo, kako je z dejstvi sestavljenosti, namreč, da so to načela, ne pa neposredne bitnosti, se lahko vprašamo, na kakšen način lahko tem načelom podelimo strukturo.

Zavoljo ustreznejše preglednosti bomo začeli z elementarnim primerom.

Miza ima štiri noge in ploščo.

Načelo sestavljenosti: Miza obstaja. Načelo sestavljenosti razgrne opisna ali pa zopet normativna dejstva glede tega, katerim načelom naj sledimo pri sestavljenosti.

Ena razlika, ki jo velja skrbno ubesediti, je razlika med opisom dejstev sestavljenosti ter med normativno razsežnostjo dejstev sestavljenosti. Razlika je nekako takšna.

Opis opiše način, kako so zadeve sestavljene (*tj*., kako so sestavljene iz elementarnih bitnosti, in če obstaja možnost, da bi lahko ne bile sestavljene iz elementarnih bitnosti, ampak da sta struktura in kompleksnost prvotni – *glej* Quinovo holistično sliko: strukturalizem; strukturi pripada prednost pred elementi in bitnostmi, vključno z ljudmi; struktura in kompleksnost sta prvotni).

Normativnost oskrbi smernice, kako priti do sestavljenosti. Kakšni so zaželeni načini, na katere lahko pridemo do sestavljenosti? Kaj je temelj izboljšanja položaja

napetosti od opisne dejanskosti k zaželenim normativnim dosežkom?

Načini oskrbitve strukture:

(1) Sledna sistematizirana načela brez izjem.

(2) Nesledna načela brez izjem (niso sledna: zaradi njihove kompleksnosti jih ne moremo zlagoma podati, čeprav so ta načela brez izjem).

(3) Navidezni partikularizem (slednji vsebuje določila *ceteris paribus*).

(4) Partikularizem: pri njem sploh nimamo splošnih načel.

Z drugimi besedami, imamo naslednje načine urejanja dejstev sestavljenosti:

(1) Seznam uredijo splošna načela brez izjem.

(2) Seznam uredijo načela brez izjem, ki pa niso sledna (neslednost tod pomeni vse tisto, čemur ne moremo slediti s takšnimi postopki, ki jih je mogoče upravljati; zato je lahko bogastvo obravnavanega področja en razlog za neslednost).

(3) Seznam vodijo navidezno partikularna načela (imamo seznam z izjemami, *ceteris paribus*).

(4) Partikularizem: ni načel, ampak imamo kar seznam sam.

Peter van Inwagen sam navaja in obravnava več načel sestavljenosti, vendar pa pri tem ni pazljiv na načela, ki vodijo ta načela sestavljenosti, kar pomeni, da ni pozoren na metanačela sestavljenosti. Tu je mišljeno, da lahko v ureditev sestavljenosti vpeljemo določeno urejenost.

Še en pomemben poduk, na katerega nas opozori Peter van Inwagen, je, da vsa načela sestavljenosti kot svoj rezultat nimajo pojav bitnosti. (Vendar še vedno lahko vprašamo, kakšen način ureditve lahko prepoznamo pri posamičnih načelih. En odgovor je morda lahko, da so tu najprej načela, ki upravljajo z ločenimi deli, potem tista s sledno ureditvijo ločenih delov, brez izjem. Nato sprostimo te zahteve. Vsaka od zahtev, bolj stroge ali manj stroge narave, nam ponuja svoj način ureditve, ob različnih kombinacijah. Zahteve pa so takšne vrste, da jim večinoma ne uspe sestaviti bitnosti.)

Bistvo NNS je posplošitev vprašanja, kdaj načelo sestavljenosti privede do bitnosti. Peter van Inwagen meni, da obstaja rešitev. Vendar pa je tudi možno, da je morda sploh ni.

Možno je, da sploh ni nobenega pravega načina, kako bi lahko dele uredili v bitnosti. Posplošeni odgovor razširi neobstoj bitnosti na organizme. Gmota je morda ena logična rešitev, velja pa poudariti, da v njenem primeru nimamo opravka z deli.

Rezultat tekmovanja načel metasestavljenosti

Med vsemi načeli metasestavljenosti zbere največ točk navidezni partikularizem.

Razlog pa je naslednji. Splošna načela brez izjem so prestroga za ureditev dejstev sestavljenosti. In kljub temu da pri slednosti glede tega malce popustijo, velja to tudi za nesledna splošna brezizjemna načela. Partikularizem zopet ne bo v redu, saj pri njem enostavno ni strukture. Navidezni partikularizem pa ima malce strukture, ki pa seveda ni brez izjem in ni docela splošna. Vodijo jo načela *ceteris paribus*.

Rezultat je združljiv z osnutkom resnice kot posredne korespondence

Paziti moramo na naslednje. Nobeno izmed načel metasestavljenosti ni zavezano obstoju delov in glede tega posebnim bitnostim, ki so sestavljene iz delov. To je še najbolj razvidno pri navideznem partikularizmu. Do sestavljenosti bo prišlo – se obvezuje slednji – zgolj na način *ceteris paribus*, torej z izjemami. Poleg tega pa imamo tu že v nazivu opravka z navideznostjo, z navideznostjo posamičnih bitnosti. Načela sestavljivosti med seboj niso zares združena. Niti niso odvisna od ontološkega ozadja. Pač pa so odvisna od jezika in misli. In res je prav pri navideznem partikularizmu najbolj razvidna odvisnost od jezika in misli.

Tako bitnosti ne obstajajo najprej v svetu, ampak so morda prej nerealistični proizvod urejujoče moči jezika in misli. Vkolikor govorimo o podobnem pristopu k resnici, to zagotovo ne bo resnica kot neposredna korespondenca, ampak prej resnica kot posredna korespondenca, kot pravilna zatrdljivost. Pri le-tej ni prvotno ujemanje s posamičnimi bitnostmi v svetu ter med izjavo, ki o le-teh nekaj trdi, ampak je možno tudi, da bitnosti sploh ne obstajajo, pa imamo še vedno opravka z resničnim izjavljanjem, seveda gledano s posrednega stališča.

Rezultat je združljiv z nerealizmom

Kot smo že nakazali, je rezultat združljiv z nerealizmom. Bistveno pri tem pa je, da se navidezni partikularizem ne zavezuje obstoju bitnosti v svetu. Ta dejstva se zato nanašajo na nerealne bitnosti. Tudi resnica kot posredna korespondenca je združljiva z nerealizmom.

Rezultat je združljiv z gmotnim materializmom

Gmotni materializem trdi, da v svetu ne obstajajo deli, ampak zgolj en sam materialni svet, ki tvori gmoto. Navidezni partikularizem pri urejavanju načel sestavljenosti je temu še najbližji. Splošna in brezizjemna, še zlasti pa sledna načela urejevanja ne morejo veljati v gmoti. Nerealistična navidezno partikularna načela ureditve pa lahko.

Atomistične bitnosti so nezdružljive z NNS, vendar NNS ne moremo ustrezno razširiti, da bi segel čeznje

Čeprav NNS ne govori neposredno o bitnostih v svetu, ampak o načelih njihove

sestavljenosti, pa vendarle velja, da NNS ni združljivo z atomističnimi bitnostmi, torej z deli. Sklepanje v to smer je lahko naslednje. Če obstaja naključnost sestavljenosti, potem imamo ogromno kandidatov za predmete in ogromno kandidatov za načela, ki veljajo o enem samem predmetu ali bitnosti. Vendar velja načelo NNS. Torej nimamo velikega števila kandidatov za urejanje predmetov. Če pa nimamo velikega števila načel, ampak eno samo, pa to ne more uspešno seči čez mnoštvo atomističnih bitnosti.

K NSS sodi nesledno ozadje kot začetno načelo sestavljenosti

Kljub temu da daje navidezni partikularizem nekakšen privid posamičnih bitnosti, pa smo dejali, da teh bitnosti morda v svetu sploh ni. Vkolikor pa je svet gmota in vkolikor imamo nadalje še vedno opravka s korespondenco – četudi s posredno korespondenco –, ni neupravičeno sklepati, da je temelj nerealističnemu prepoznavanju mnoštva bitnosti še vedno svet, namreč dinamična in kompleksna nehomogena gmota brez delov. Ker lahko predpostavljamo, da ima tudi spoznanje določeno ujemanje s sestavljenostjo gmote – denimo zato, ker je bilo tako potrebno zavoljo razvojnih razlogov pri organizmih, ki razpolagajo s spoznanjem –, lahko rečemo, da so načela identifikacije bitnosti posredna. Potem jih ne vodi neposredno izrecni del spoznavnega sistema, ampak ozadje spoznavnega sistema, ki mu lahko rečemo morfološka vsebina. To pa ni izrecno dana vsebina.

Non Arbitrariness of Composition

Non Arbitrariness of Composition (NAOC) principle claims that it is implausible to posit a multitude of disconnected and unsystematic compositional facts that are individually unexplainable. Here is a meta-compositional assignment: start with a list of compositional facts and consider several ways to organize them. The question then is which way of organizing compositional facts is the most appropriate. It turns out that the result is compatible with construal of truth as indirect correspondence, and that this is in turn compatible with irrealism in respect to the entities posited and with blobjectivism as an overall metaphysical perspective. NAOC cannot be properly extended to cover atomistic facts or entities, although these certainly are incompatible with it. NAOC prefers a non-tractable background as its starting compositional principle.

Keywords: composition, facts, list, mereology, entities.

Literatura

Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Horgan, T. (1993). "On What There Isn't". *Philosophy and Phenomenological Research.*

Horgan, T. and Graham, G. (1994). "Southern Fundamentalism and the End of Philosophy." *Philosophical Issues,* 5, str. 219-247.

Potrč, M. (pred izidom). "Having Justification and Morphological Content." *Acta analytica*.

Van Inwagen, P. (1990). *Material Beings.* Ithaca and London: Cornell U. P.

Andrej Ule
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

GOTOVOST V SLEDENJU PRAVILOM ZAVRAČA SKEPTICIZEM

V sestavku obravnavam Wittgensteinovo pojmovanje sledenja pravilu, kot je prikazano v *Filozofskih raziskavah*. Wittgenstein se izogiba tako skepticizmu o pravilih kot idealističnemu apriorizmu. Po Wittgensteinu ni pravila brez javne prakse sledenja pravilu. V sestavku kritično analiziram Kripkejevo interpretacijo Wittgensteinove rešitve tako imenovanega paradoksa sledenja pravilu. Ugovarjam Kripkejevi skeptični formulaciji paradoksa in ponujeni skeptični rešitvi, ki posnema Humovo rešitev problema vzročnosti. Pokažem, da je izvorni Wittgensteinov paradoks kvečjemu paradoks gotovosti, namreč paradoks neutemeljene nedvomnosti v sledenju pravilu. Po Wittgensteinu sta le dve možnosti za spremembo tako temeljnega pravila, kot je pravilo seštevanja: neopažena sprememba pravila pri opazljivi spremembi življenjske oblike udeleženih oseb ali opazna sprememba pravila pri ohranitvi življenjske oblike. V nobenem primeru pa ni razloga za radikalen dvom o pravilu, ki mu sledimo. Pokažem tudi na bistvene razlike med vzročnostjo in sledenjem pravilu, zato tudi ni mogoče postaviti stroge analogije med domnevo o vzročnosti in domnevo o sledenju pravilom, kot to domneva Kripke. V vzročni zvezi ni smiselno govoriti o "napačnem sledenju" zakonu, to pa je vedno mogoče v sledenju pravilu.
Ključne besede: sledenje pravilu, skepticizem, Kripke, Wittgenstein.

1. Pomen sledenja pravilu v pozni filozofiji Ludwiga Wittgensteina

Sledenje pravilu je ključna vez, ki v Wittgensteinovem pojmovanju jezika povezuje človeške dejavnosti v jezikovne igre in življenjske oblike. Sledenje pravilu je bilo že pred *Filozofskimi raziskavami* osrednji pojem Wittgensteinove filozofske analize, na primer v tridesetih letih tega stoletja, po njegovem ponovnem "povratku" v filozofijo. V tem obdobju je Wittgenstein predpostavljal obstoj trdnih pravil v sistemih in kalkilih, sledenje pravilu pa je potekalo kot računanje, danes bi dejali, kot kak algoritemski potek. Človekova sposobnost za sledenje pravilu omogoča organizacijo jezika v različne sisteme in kalkile. Že od konca tridesetih let dalje je Wittgenstein na splošno "mehčal" vse pojme, ki jih je do tedaj uporabljal. Spoznal je plodnost in nujnost nejasnih, nestrogih pojmov (na primer družinski pojmi: jezik, igra, pravilo), odrekel se je ideji, da bi bilo sledenje pravilom vedno in povsod enako natančnim in nedvoumnim korakom v kakem kalkilu. A ne gre le za razširitev obsega pojma pravila s privzetki nestrogih, nejasnih pravil, temveč tudi za spremembo pojma pravila oziroma sledenja pravilu. Če je poprej še dopuščal realen obstoj pravil mimo njihovega "udejanjanja" v vsakodnevni praksi sledenja pravilom, je v obdobju *Filozofskih raziskav* priznal primarnost sledenja pravilu, pravilo pa obstaja kot notranji, logičnogramatični del sledenja pravilu. Pravila lah-

ko formuliramo v različnih jezikovnih obrazcih, vendar to ni nujno za obstoj pravila oziroma za sledenje pravilu. Wittgenstein pride do spoznanja, da nobeno sledenje pravil ni povsem nedvoumno in determinirano, pač pa obstaja v vsakem koraku uporabe pravil neka načelna nedoločenost, ki je ne more zapreti nobeno dodatno pravilo ali tolmačenje.

To pomeni, da pravila ne "določajo" načina oziroma korakov svoje uporabe. Prav tako tudi jezikovne igre oziroma jezik ne določa načinov njihove rabe, pač pa "se" sledenje pravilom, jezikovnim igram oziroma uporaba jezika nenehno sodoloča v vsakdanji intersubjektivni praksi rabe pravil, iger, jezika. Kar imenujemo "jezikovno pravilo", igra v jezikovni igri zelo različne vloge; lahko je, na primer, orodje same igre, lahko je pomoč pri učenju igre, lahko je povsem implicitno in ga dojamemo s tem, ko opazujemo druge, kako se igrajo, itd. (PU, § 53, 54).[1]

Wittgenstein se v *Filozofskih raziskavah* (pravzaprav že v *Modri* in *Rjavi knjigi*) odreče zahtevi po eksplicitni formulaciji pravila, lahko se namreč poslužujemo implicitnih, nestavčnih oblik, na primer tabel, slik, diagramov itd. Zaradi takšne mnogovrstnosti podajanja pravil in zaradi mnogovrstne rabe pravil ne moremo natanko definirati, kaj pravila so. Takšna deficija bi namreč že predpostavljala neko pravilo, torej bi se vrteli v začarenem krogu krožnih definicij ali v neskončnem regresu definicij. Zato se Wittgenstein v diskusiji o sledenju pravilom raje poslužuje konkretnih primerov sledenja pravilom in na njih dokazuje njihove splošne poteze. Tako je, na primer, že v *Rjavi knjigi* obširno razpravljal o pravilih, ki so podana s tabelami prireditev posameznih črk določenim grafičnim znakom, ki zopet dalje ponazarjajo potrebne smeri gibanja. S tem predpisom potem lahko v obliki zaporedja črk neki osebi povemo, kako naj se giblje. Vsakemu zaporedju ustreza natanko en nabor predpisov o smeri gibanja (na primer nabor puščic, ki kažejo v določeno smer (↓, →, ↑, →) ali pa kar zaporedje kazanja z rokami, kam naj nekdo gre: na primer, najprej pokažemo z roko na levo, potem na desno, pa naprej in zopet levo itd.). Vendar Wittgenstein tudi v primeru takšnih predpisov opozarja na inherentno nedoločenost teh napotkov, kajti kak uporabnik bi morda razumel napotek drugače, kot predpostavljamo: zanj bi, na primer, puščica pomenila, da se giblje v nasprotni smeri, kot "kaže" puščica, ali pa bi smer rok razumel ravno nasprotno kot "mi" (BB, str. 139-143, str. 128, *prim.* tudi PU, § 85). Opozarja tudi na mnogovrstnost rabe enakega pravila. Določen predpis nam, na primer, lahko služi kot pomoč pri učenju pravil, kot pomoč našemu spominu, kot sredstvo za sporočanje pravila drugim ljudem, lahko pa ga tudi ne potrebujemo več, če smo že dovolj vajeni ravnati po tem pravilu ali nam je ta spretnost celo prirojena.

Toda temeljno vprašanje v Wittgensteinovem razpravljanju o pravilih ni v tem, kako tesno kaka praksa, kaka uporaba pravila "določa" pravilo ali obratno, kako natančno kak opis pravila določa sledenje pravilu, temveč

1 Uporabljam naslednje okrajšave za Wittgensteinova dela: PU – *Philosophische Untersuchungen*, WWK – *Wittgenstein und Wiener Kreis*, BB – *Das Blaue Buch. Eine Philosophische Betrachtung (Das Braune Buch)*, TR – *Tractatus logico-philosophicus*.

kako ljudje sploh lahko sledimo pravilu, kako lahko ravnamo "v skladu s pravilom" ali "v nasprotju s pravilom"? Wittgensteinova razprava o tem problemu je – kljub navidezno enostavnim trditvam na posameznih mestih v njegovih tekstih – nenavadno razvejana in zapletena. Ni čudno, da prav ta tematika v sodobnih razpravah o Wittgensteinovi pozni filozofiji prevladuje in da je v obtoku več nasprotujočih si razlag njegovih stališč. Zanimivo je tudi to, da je ta tematika spremljala Wittgensteina vse življenje, že od *Traktata* naprej, ne da bi bil kdaj povsem zadovoljen s svojimi rešitvami.[2]

Wittgensteinova filozofska namera je bila odstraniti navidezne probleme in navidezne rešitve teh problemov. Zlasti gre za problem *znanja* o tem, *kako ravnati dalje* v sledenju pravilu. Njegova splošna strategija v razreševanju tega problema je v tem, da skuša izločitti potrebo po posebnem znanju pravil, ki bi nam *narekovalo* pravilno uporabo pravila v vseh primerih njegove *možne* uporabe. Če bi privzel obstoj takšnega znanja, potem bi moral priznati zanj nemogočo prisotnost neskončnokratne uporabe pravila (namreč v neskončno mnogih različnih primerih) v vsakem aktu vednosti o pravilu. Prav tako Wittgenstein nasprotuje ideji o fizičnem, fiziološkem ali duhovnem "mehanizmu", ki upravlja človekovo ravnanje po pravilih. Wittgenstein noče biti niti behaviorist, ki zvaja vse duševne procese in stanja na vedenje, niti materialist, ki jih zvaja na materialne procese v možganih, niti dualist, ki strogo loči duh od telesa in ima sledenje praviloma za "duhovni proces". Ne želi podajati nobenih *teorij* o tem, kako sledimo pravilu, temveč zgolj jasno predstaviti nekatere tipične primere sledenja pravilom, namreč tako jasno, da se nam vprašanja po tem, kako pravila "delujejo", sploh ne zdijo več smiselna. Seveda je odprto vprašanje, ali je Wittgensteinu to uspelo ali pa se je "filozofskih" vprašanj o pravilih le na videz oziroma začasno rešil. Tu predstavljam Wittgensteinovo reševanje problema sledenja pravilom in zavračam nekatere interpretacije njegovega početja, ki so danes zelo vplivne.

Podobno kot Wittgenstein zavrača posebno znanje o pravilih, ki bi ga potrebovali kot nekak duševni ali duhovni "dodatek" k obstoju pravil, da bi lahko ravnali po njih, zavrača tudi druga podobna gonila ali usmerjevalce rabe pravil: intuicije, posebna duševna stanja itd. Wittgenstein vidi v teh razlagah neupravičeno postavljanje analogij med stanji in procesi v fizičnem prostoru ter sledenjem pravilom. Na podobne napačne analogije naletimo tudi drugod. Wittgenstein opozarja na napačne mentalistične ali behavioristične ali fizikalistične domneve pri razlagah namer, razumevanja pomena besed itd. Niti mentalistično iskanje duševnih procesov ali duševnih mehanizmov niti reduciranje vsega človekovega delovanja na fizične procese ali na vedenjske odzive posameznikov ne morejo zajeti posebnosti

2 Gre za Wittgensteinov pojem operacije, ki je osrednji pojem v *Traktatu*. Ta pojem je skušal tedaj Wittgenstein določiti povsem formalno, sintaktično. Wittgenstein operacijo določi kot postopek napredovanja od ene forme stavkov k naslednji formi stavkov, pri čemer prehod narekuje določeno sintaktično (formalno) pravilo transformacije form (TR, 5.21-5.232). Pojem operacije iz obdobja *Traktata* je v mnogočem predhodnik pojma pravila v Wittgensteinovi pozni filozofiji, za podrobnejši opis prehoda od operacij k pravilom pa tu ni prostora. O tem pišem v svoji knjigi *Operationen und Regeln bei Wittgenstein* (1997).

ravnanja po pravilih. Toda to po njegovem mnenju velja tudi za mišljenje nasploh:

> "Mišljenje ni netelesen proces, ki bi podarjal govoru življenje in smisel in bi ga lahko odtrgali od govora, takorekoč tako, kot je Hudobec odvzel Schlemiehlu senco s tal. – Toda kako: 'ni netelesen proces'? Ali torej poznam netelesne procese, mišljenje pa ni eden od njih? Ne; termin 'netelesen proces' sem si vzel za pomoč v težavi, ko sem hotel na primitiven način razložiti pomen besede 'misliti'.
> Lahko pa bi dejali: 'Mišljenje je netelesen proces,' če hočemo s tem, npr., ločiti gramatiko besede 'misliti' od gramatike besede 'jesti'. Le da se zdi s tem razlika med pomeni *premajhna.* (Podobno je, če rečemo: številski znaki naj bodo dejanski, števila nedejanski predmeti.) Neprimeren način izražanja je zanesljivo sredstvo za to, da obtičimo v zmedi. Takorekoč zapahne izhod iz nje." (PU, § 339).

Wittgenstein je zavračal sum, da je behaviorist, ker ne priznava "duševnih procesov". Na takšen sum fiktivnega sogovornika odgovarja takole:

> "'Ali nisi vendar prikrit behaviorist?' Ali v osnovi vendar ne praviš, da je vse fikcija, razen človekovega vedenja? – Če govorim o fikciji, potem *o gramatični* fikciji." (PU, § 307)

V nadaljevanju teksta Wittgenstein opiše postopek, kako pridemo do filozofskega problema duševnih stanj in procesov in do behaviorizma. Najprej imamo še nedoločen govor o (duševnih) procesih in stanjih, pri tem pa se še ne brigamo posebej za njihovo naravo. Toda domnevamo, da bomo morda kdaj kasneje več vedeli o njih. To pričakovanje je za Wittgensteinu odločilni trik v celi stvari, kajti fraza "natančnejše vedeti o kakem procesu" nas že na skrivaj usmeri k določenim pričakovanjem glede tega natančnejšega vedenja. Usmeri nas namreč k iskanju primernega medija, "kjer" potekajo ti procesi. Nato ugotovimo, da si ne moremo pomagati s fizičnim okoljem, v katerem pa si edino lahko predstavljamo kake procese ali stanja. Odtod izhaja zavračanje nerazumljenih procesov v še neraziskanem mediju. Tako se zdi, da smo zanikali duševne procese. Vendar Wittgenstein tega ne želi, opozarja pa na skrite jezikovne domneve, ki ležijo v rabi besed, kot sta "stanje" in "proces". Te domneve nasprotujejo drugim, običajno prav tako gramatično determiniranim "uvidom" v človeško mentalno dejavnost, na primer, uvidu o usmerjenosti zavesti na predmet, uvidu o zasebnosti doživljanja, uvidu v posebno vednost o pravilu itd. Tu nam ne pomagajo nobene redukcije duševnosti na fizično, intencionalne relacije na vzročno zvezo itd. Enako nam ne pomagajo mentalistične predstave o "netelesnih" procesih in stanjih. Tudi to so zanj gramatične iluzije:

> "Kjer nam naš jezik pusti domnevati kakšno telo in tam ni nobenega telesa, tam bi radi dejali, naj bo *duh.*" (PU, § 36)

Kar preostaja, je razvozlavanje jezikovnologičnih vozlov, v katere padamo, ko si skušamo razlagati človekovo početje, zlasti jezikovno prakso ljudi.[3] Wittgensteinovo nasprotovanje netelesnim duševnim/duhovnim procesom, mehanizmom kot tudi zvajanje duševnosti/duha na telesne procese in fizično vedenje posameznika imam za svojsko obliko nasprotovanja teoretičnemu postvarjanju zavesti in duha.

Ena od premis takšnih razlag je pogosto tudi hipoteza o obstoju t.i. *zasebnega jezika* za izražanje svojih zaznav, občutkov in čustev, namreč hipoteza o tem, da vsakdo razume svoje besede in stavke o lastnih fizičnih in duševnih stanjih na povsem neposreden in zanesljiv način, medtem ko so drugemu ta stanja načelno nedostopna. Nanje se drugi lahko navezujejo le posredno in negotovo. Zato je Wittgenstein v *Filozofskih raziskavah* veliko prostora namenil zavračanju ideje o zasebnem jeziku. Ta kritika je pri mnogih interpretih *Filozofskih raziskav* dolgo veljala za osrednjo Wittgensteinovo tezo oziroma za njegov glavni argument in so ji zato posvečali največ prostora. Danes pa se uveljavlja prepričanje, da sta kritika zasebnega jezika (in nanjo vezana kritika epistemskega primata lastne zavesti) in Wittgensteinovo argumentiranje nemožnosti zasebnega sledenja pravilom komplementarna vidika Wittgensteinovega zavračanja "zasebnih pomenov" nasploh.[4]

Tako se Wittgensteinovo razpravljanje o sledenju pravilu tesno povezuje z drugimi osrednjimi temami *Filozofskih raziskav*. Pravilno razumevanje te razprave je zato bistveno za razumevanje celotnega dela.

2. Kripke-Wittgensteinov paradoks sledenja pravilu

Saul Kripke, vodilni ameriški logik in analitični filozof, je s svojo kratko knjigo o Wittgensteinovem pojmovanju pravil (*Wittgenstein on Rules and Private Language*, 1982) vzbudil med interpreti Wittgensteinove filozofije neke vrste revolucijo, saj je z njo na novo osvetlil Wittgensteinove trditve in argumente. Zlasti je pomembno to, da je po Kripkeju postalo jasno, kako centralna in nosilna je tema sledenja pravilu v Wittgensteinovi filozofiji, zlasti v *Filozofskih raziskavah*. Za Kripkejevo razlago sledenja pravilu so nekateri avtorji izumili nov izraz: "Kripkesteinova" razlaga. Seveda pa je potekala in še poteka obsežna razprava o tem, ali je Kripke zares

3 Wittgenstein na kratko predstavi svojo nalogo z metaforo "pokazati muhi izhod iz steklenice za lovljenje muh". (PU, § 309)

4 Kripke je menil, da je argument proti zasebnemu jeziku le logična posledica argumenta proti zasebnemu sledenju pravilu, ki v *Filozofskih raziskavah* nastopa nekaj paragrafov pred argumentom proti zasebnemu jeziku (Kripke, 1982: 79). Mislim, da je to pretiravanje, kajti argumenti proti zasebnemu jeziku imajo svoj lasten potek in niso vsi odvisni od zavračanja zasebnega sledenja pravilu. Kot ugotavlja Schulte, je teh argumentov več, ni zgolj en argument proti zasebnemu jeziku. Prav tako ni zgolj en problem zasebnega jezika, temveč gre za kompleks nadaljnjih vprašanj, ki delno navezujejo na predhodne korake kot svoje predpostavke in jih delno tudi implicirajo (Schulte, 1989: 194). Res pa je, da pomeni argument proti zasebnemu sledenju pravilu odločilni korak v Wittgensteinovemu zavračanju kartezijanske ideje o zasebnosti doživljanja in spoznavanja, ki bi bila drugim nedosegljiva in epistemske primarnosti zasebnega doživljanja za posameznika.

ustrezno tolmačil Wittgensteina ali pa je ponudil zgolj neko svojo teorijo, ki jo predstavlja kot Wittgensteinovo.

Temelj Kripkejeve interpretacije je *paradoks o sledenju pravilu*, ki ga je sestavil na podlagi nekaterih Wittgensteinovih misli v *Raziskavah* in ga potem dopolnil in in razvil z lastnimi primeri in zamislimi. Za Kripkeja je paradoks teoretsko nerešljiv oziroma bolje, terja popolni zasuk v mišljenju, posluh za neke vrste socialni pragmatizem, ki utemeljuje sledenje pravilom. Tako je po Kripkeju utemeljena tudi Wittgensteinova lastna rešitev tega paradoksa, ki med drugim vsebuje tezo o radikalni intersubjektivnosti sledenja pravilom in jezika oziroma implicira kritiko vseh domnev o obstoju zasebnega jezika. Paradoks, o katerem govorimo, je na kratko v tem, da sledenje pravilu navidez sploh ni mogoče; seveda bi iz tega izhajala bizarna posledica, da nista mogoča niti jezikovni smisel niti pomen, s tem pa tudi jezik sam.

Kripke meni, da je osrednji del *Filozofskih raziskav* namenjen reševanju tega paradoksa. Po Kripkeju Wittgensteinov paradoks v *Filozofskih raziskavah* ni nikjer eksplicitno zapisan in ga je potrebno v celoti rekonstruirati. Seveda Kripke meni, da je njegov prikaz paradoksa prav takšna rekonstrukcija. Po Kripkeju je Wittgensteina bolj kot rešitev paradoksa zanimal spremenjen pogled na jezik, ki ga ponuja odgovor na vprašanje: pod kakšnimi pogoji lahko nekdo reče oziroma je upravičen reči, da nekdo sledi kakšnemu pravilu ali da se je naučil slediti (uporabljati) kakšno pravilo?

Kripke se v svojih izvajanjih naslanja na zelo pomemben citat iz *Filozofskih raziskav*, ki se v celoti glasi takole:

> "Naš paradoks je bil tale: Pravilo ne bi moglo določati nobenega načina delovanja, ker se da vsak način delovanja privesti v sklad s pravilom. Odgovor je bil: Če se da vsako delovanje privesti v sklad s pravilom, tedaj se da tudi s protislovjem. Odtod bi sledilo, da tu ne bi bilo niti ujemanja niti protislovja. Da je tu neko nerazumevanje, se pokaže že v tem, da v tej miselni poti postavljamo tolmačenje za tolmačenjem; kot da nas vsako od njih vsaj za trenutek pomiri, dokler ne pomislimo na neko tolmačenje, ki leži za zadnjim podanim tolmačenjem. S tem namreč pokažemo, da obstaja neko dojemanje pravila, ki *ni tolmačenje:* temveč se od primera do primera uporabe izraža v tem, kar imenujemo 'slediti pravilu' ali 'delovati proti njemu'.
> Zato obstaja nagnjenje, da rečemo: Vsako delovanje po pravilih je tolmačenje. 'Tolmačenje' pa bi lahko pomenilo: nadomestitev enega izraza pravila z drugim." (PU, § 201)

Kripke značilno navaja le prvi odstavek v tem citatu, ki govori o "našem paradoksu", in pride do sklepa, da je treba ta paradoks jasno razkriti in analizirati, česar sam Wittgenstein ni naredil. Zato se loti iskanja tega skritega paradoksa. Pri tem si pomaga z drugimi navedbami iz *Filozofskih raziskav*, iz česar potem skonstruira izjemno radikalen *skeptični ugovor* proti sledenju pravilu, proti znanju o pravilih, pomenih, namerah itd. Navedimo najprej ta "rekonstruirani" Kripkejev paradoks in nato Kripkejevo

rešitev. Seveda Kripke meni, da je to prava podoba Wittgensteinovega paradoksa in prav tako Wittgensteinova rešitev, sam pa menim, da je to le "Kripkesteinov" paradoks? Kako se glasi:

Recimo, da sem se zbudil po kakšni omami, izgubi spomina, bolezni ipd. ter pravkar seštevam vsoto števil 68 in 57 in dobim število 125. Pri tem verjamem, da sem vseskozi uporabljal isto pravilo seštevanja, torej operacijo adicije (*plus*). Recimo tudi, da pri prejšnjih vsotah, ki sem jih izračunal, nisem nikoli prišel čez skupno število n=57. Pa pride skeptik ipd. in me vpraša, ali sem zares prepričan, da sem, preden sem izgubil zavest, uporabljal operacijo adicije, ko sem sešteval. Poskuša mi dopovedati, da sem tedaj računal drugače. Namreč tako, da sem bil pripravljen uporabljati običajno seštevanje (*plus*), če vsota ni presegla 57. Pri vseh številih, ki bi dala več kot 57, pa bi dobil n=5. To spremenjeno operacijo imenujmo "*kvadicija*" oziroma "*quus*".

Skeptik me na vsak moj poskus dokazovanja, da nisem spremenil pravila za seštevanje, opozarja, da nobeno dejstvo o moji preteklosti, pa naj bo to dejstvo mojega zunanjega vedenja ali zgolj dejstvo v mojem zasebnem življenju, ne more odločiti o tem, ali sem tedaj uporabljal operacijo *plus* ali *quus* (Kripke, 1982: 13). Kripke po vrsti zavrača različne kandidate za tovrstna dejstva: intuicijo, pravilnost računanja, algoritem pravila, ki se ga držim, občutek enakosti pravila, mojo dispozicijo za računanje po *plus*, ne pa po *quus*, mojo kompetenco za računanje *adicije*, ne pa *kvadicije* števil, dajanje najbolj enostavnih hipotez o pravilih, ki jim sledim. Izkaže se, da so to bodisi dejstva, ki povsem zunanje sledijo izvajanju pravila, a ga ne določajo (temeljni Kripkejev ugovor tu je, da nobeno končno dejstvo ne more vsebovati potencialno neskončno primerov možne uporabe pravila), ali pa sploh niso dejstva, temveč so prav to pravilo, le v drugi obliki (torej je tedaj razlaga krožna).

Tudi če kdo predlaga kako *posebno dejstvo*, dejstvo *sui generis*, ki naj bi označevalo sledenje pravilu in določalo vso njegovo sedanjo in bodočo uporabo, lahko temu ugovarjamo, češ da je to "prekomerno" dejstvo ("neskončno" dejstvo), ki je bodisi le verbalna rešitev problema bodisi ni dejstvo, temveč to pravilo samo. Tudi rešitev *ad hoc*, po kateri je pač zame "isto" pravilo tisto, ki ga sedaj čutim kot takšno, problema ne reši, ker to po Kripkeju vnaša popolni relativizem oz. ukinja pravilo sploh.

Kripke je mnenja, da je s svojo kritiko izčrpal vse možne kandidate za razlago tega, kako se nam posreči slediti kakšnemu pravilu. Tako si zagotovi podlago za najbolj radikalni korak v razpravi, namreč za prehod k sedanjosti. Kajti če za preteklost ne moremo najti ničesar, kar bi upravičevalo ujemanje moje prejšnje rabe pravila s sedanjo rabo, potem lahko to razdaljo med preteklim in sedanjim poljubno zmanjšamo in končno izničimo.

Takoj vidimo, da se tudi tu težave ponovijo. Nobeno od pravila neodvisno dejstvo ali dispozicija mi ne jamči in ne upravičuje moje sedanje rabe pravila, *tj.*, ne dokazuje, da *resnično uporabljam prav to in to pravilo.* Kripke se zaveda, da si s tem "spodmikamo tla pod nogami", vendar

tega koraka nič ne preprečuje (Kripke, 1982: 21). Problem se še bolj zaostri, ko spoznamo, da se podobni skeptični ugovori, kot je ta proti sledenju pravilu, zlahka skonstruirajo tudi proti vsem drugim oblikam uporabe ali identifikacije *pomenov* jezikovnih izrazov, *namer,* ki vodijo moje dejanje, *vsebine* mojih prepričanj in pojmov itd., skratka, proti vsemu *intencionalnemu* in s tem duhovnemu v človeku.

Porazne konsekvence te ugotovitve ne veljajo le za kakšno posebno teorijo pomena, temveč za vse teorije pomena (ali pravil), ki predpostavljajo kak objektivni status pomenov, pravil itd. Kripke to sicer demonstrira le za Fregejevo teorijo, a jasno je, da so njegove kritike veljavne tudi za vse druge teorije (*prav tam*: 53-54). Marsikomu se verjetno zdi to katastrofa, ki potegne za seboj tudi skeptika, ki nas provocira. Ali je morda tu odgovor, namreč v zavrnitvi takšne skepse kot samorušilne poteze? Delno da, saj očitno lahko razumemo skeptikove dvome le tako, da vendarle sledimo pravilu, poznamo pomene besed itd. Vendar to ne pomeni, da je še nekje skrito doslej neupoštevano dejstvo, temveč, kot pravi Kripke, nujnost *popolne preusmeritve* našega pojmovanja rabe jezika, sledenja pravilom, mišljenja itd.

Kripke meni, da je njegovo sklepanje podobno kot Humovo, ko je prišel do skeptičnega sklepa o indukciji oziroma o obstoju vzročne zveze. Po Kripkeju je Humov odgovor na očitke, da se s to skepso ukinja možnost spoznanja sveta, v tem, da moramo preusmeriti vsa naša običajna naziranja o zakonih, vzročnosti, indukciji, ki predpostavljajo kako naravno nujnost ali kako substancialno zvezo med stvarmi in pojavi. Ugotoviti moramo, kako je za vse praktične in znanstvene namene povsem dovolj *redna časovna povezanost* dveh vrst pojavov med seboj (*prav tam*: 67, 94). Namesto postuliranja vzročne zveze kot dejstva vzamemo za osnovo hipotetično *kontrapozicijo* naslednje vrste:

Če dogodki tipa A povzročajo dogodke tipa B, potem, če je dogodek e tipa A, bo temu (redno) sledil dogodek e' tipa B.

Če se zgodi, da temu ni tako, torej če dogodku *e* sledi neki drug dogodek *e'* tipa C, potem pač zavržemo *hipotezo* vzročnosti (*prav tam*: 94). Hume je, kot je znano, postavil tudi psihološko hipotezo o nastanku vtisa o vzročni zvezi v naši zavesti, namreč na podlagi navade, ki se utrdi ob pogostnem in rednem zaporedju dogodkov tipa *B* za dogodki tipa *A*. Vendar ta vtis ne opravičuje vzročne zveze, temveč je kvečjemu kriterij za postavitev hipoteze o njej. Več kot hipoteze vzročnosti ne moremo doseči. Po Kripkejevem menju je Wittgenstein posegel po še bolj radikalni skepsi kot Hume. Hume je namreč dvomil le o možnosti prenašanja sedanjih izkustev v prihodnost. Wittgensteinova skepsa pa velja tudi za preteklost in sedanjost. Poleg tega Hume ni podvomil o naši uporabi pravil, besed, stavkov itd. (*prav tam*: 60).

Zato je W. Stegmüller v svojem prikazu Kripkejevi skepsi dal ime "*hiperskepsa*" (Stegmüller, 1986: 67). Nekateri kritiki Kripkejeve analize so ugovarjali, da pri Wittgensteinu ne najdemo tako radikalne teze, kot je pojmovni ali pomenski nihilizem. Stegmüller trdi, da je temu le navidez

tako, namreč zato, ker Wittgenstein sploh ni ekspliciral kake teorije ali teze o pojmih ali o pomenih, pač pa je pisal le o tem, kako obvladovamo pojme oziroma dojemamo pomene. Toda Wittgenstein je po Stegmüllerju ravno zavrnil vsak predlog o kakršnemkoli dejstvu, stanju duha ipd., ki bi označevalo ali upravičevalo obvladanje pojmov oziroma dojemanje pomenov. Zato je ta kritika vendarle posredna kritika sleherne teorije pomena in sploh predpostavke o obstoju pomena (ali pojma). V tem smislu lahko govorimo o posrednem *Wittgensteinovem nihilizmu* (Stegmüller, 1986: 69).

Kakšna je rešitev paradoksa, ki jo predlaga Kripke? Dejali smo že, da v popolni preusmeritvi našega naziranja o vsej problematiki. Takšna rešitev je po Kripkeju "*družbena*" teorija sledenja pravilu, za katero meni, da jo je zagovarjal tudi Wittgenstein. Bistvena Kripkejeva ugotovitev je, da naj bi Wittgenstein v *Filozofskih raziskavah* predvsem zavrgel tezo, da pomen stavkov (in v njih vsebovanih besed) določajo *resničnostni pogoji* stavkov. To tezo oziroma teorijo pomena je Wittgenstein sam zastopal v *Traktatu* in tudi kasneje pod vplivom verifikacionizma Dunajskega kroga. Po tej teoriji pomen vsakega stavka določajo resničnostni pogoji stavka oz. pogoji njegove verifikacije. To teorijo so zagovarjali tudi logični pozitivisti in večji del analitičnih filozofov. Danes je njen najbolj pomemben predstavnik ameriški filozof D. Davidson (1985a).

Wittgenstein je prišel v svoji samokritiki do ugotovitve, da naj bi bila *resničnostna teorija pomena* povsem brez smisla oziroma nemogoča. Namesto tega naj bi Wittgenstein predlagal, da naj bi nas pomen sploh ne zanimal več. Wittgenstein torej po Kripkeju ni imel nobene teorije pomena, na primer *teorije pomena skozi rabo*, kot menijo mnogi interpreti Wittgensteinove pozne filozofije. Pri stavkih pa lahko raziskujemo *pogoje izrekanja* in *upravičevanja* stavkov v določeni jezikovni skupnosti oziroma družbeni skupini, ki uporablja določen jezik.

In tako se lahko vprašamo le: Pod katerimi pogoji smo upravičeni postaviti nek stavek, ne pa, pod katerimi pogoji je ta stavek resničen?

Odgovor na to vprašanje je po Kripkeju navidezno enostaven oziroma trivialen. Ti pogoji so preprosto *družbeno dejstvo,* da se uporabniki določenega stavka strinjajo z njim kot smiselnim. Bistvo tega odgovora je v tem, da sedaj to dejstvo ne *upravičuje* smisla stavka kot nekakšna evidenca, temveč je medsebojno strinjanje članov jezikovne skupnosti *konstitutivni pogoj* govorjenja o upravičenosti stavka in s tem o njegovi smiselnosti.[5]

5 Že pred Kripkejem je tudi R. J. Fogelin dokazoval, da je Wittgenstein poznal neke vrste skeptični paradoks sledenja pravilu. Tudi on je ponudil rekonstrukcijo tega paradoksa, ki je v nekaterih potezah podoben Kripkejevemu (Fogelin, 1976). V drugi izdaji svoje knjige je očital Kripkeju, da je bodisi spregledal njegovo rekonstrukcijo ali pa jo je na tihem prevzel (1987). Ob tem je Fogelin kritiziral Kripkejevo verzijo skeptične rešitve paradoksa, eden njegovih glavnih očitkov Kripkeju je, da se Kripke zanaša le na javno potrditev sledenja pravila kakega posameznika, medtem ko on upošteva tudi trening sledenja pravilu (Fogelin, 1987: 240-246). V tem tekstu ne upoštevam Fogelinove interpretacije paradoksa sledenja pravilu, ker bi to preseglo okvir tega sestavka, čeprav nekatere moje kritične misli veljajo tudi za Fogelina.

Podobno velja tudi za vse druge intencionalne izraze (meniti, hoteti, pojmiti, slediti pravilu). V našem primeru *adicije* ali *kvadicije* je stvar v tem, da jezikovna skupina edina lahko "odloči", kateremu pravilu sledi posameznik. To ne pomeni, da ima sedaj skupina v rokah neko merilo (kriterij) za odločanje o tem, temveč da sloni raba vsakega pravila na *skupni praksi* vseh članov skupnosti, na medsebojnem opazovanju dejanj drugih ljudi in na eventualni medsebojni korekciji. Končni temelj upravičenosti je *slep,* namreč *slepo sledenje* danemu pravilu brez opravičila. Podobno je zapisal tudi Wittgenstein sam v *Raziskavah* v § 219:

"Kadar sledim pravilu, ne izbiram. *Slepo* sledim pravilu."

Takšna "upravičenost" ni nekaj pomanjkljivega, saj "uporaba kake besede brez upravičenosti ne pomeni, da jo uporabimo napačno". (PU, § 289)

Tudi o bistveni vlogi družbe pri nastanku in obstoju pravila lahko pri Wittgensteinu najdemo podobne izjave kot pri Kripkeju. Na primer:

> "Slediti nekemu pravilu je podobno kot poslušati ukaz. Človek vadi za to in reagira nanj na določen način ...
> Skupni človeški način ravnanja je sistem odnosov, s pomočjo katerega sami sebi tolmačimo neki tuj jezik." (PU, § 206)
> "Kako nekomu razložim pomen besede 'pravilen', 'enoličen', 'isti'? – Nekomu, ki recimo govori samo francosko, bom pojasnil te besede z ustreznimi francoskimi izrazi. Tistega pa, ki teh *pojmov* še nima, bom učil uporabe teh besed *s primeri* in *z učenjem.* – Pri tem mu ne sporočim manj, kot vem že sam." (PU, § 208)
> "Če mi nekdo, ki se ga bojim, zapove, naj nadaljujem vrsto (števil – op. A. U.), bom ravnal z vso gotovostjo in me ne bo motilo pomanjkanje razlogov." (PU, § 212)

Ti, pa tudi drugi citati, ki bi jih lahko navedli, so dejansko blizu Kripkejevi tezi. Toda Kripke vidi tu globljo primerjavo s Humom. Temelj njegove razlage je kontrapozicija, ki je analogna vzročni kontrapoziciji pri Humovi hipotetični uvedbi vzročnosti:

(A) *Če posameznik sledi temu ali temu pravilu, mora v danih okoliščinah ravnati tako in tako.*

Če posameznik po naključju ne dela tako, seveda ne sledi pravilu in *skupnost* (oziroma drugi človek) ga z novimi nasveti in popravki morda pripelje do "pravilne" uporabe pravila, *tj.* do takšne, o kateri obstaja soglasje v skupnosti. Če pa posameznik uspešno opravi "dovolj" testov, skupnost potrdi stavek:

(B) *Ta in ta posameznik sledi danemu pravilu.* (Kripke, 1982: 108)

Ne gre za to, kdaj sta stavek (A) in (B) resnična, temveč, kako ju uvedemo v jezik. Uspešnost tega uvajanja je odvisna le od "grobega dejstva" (grobega zato, ker ni za njim ničesar več), da se ljudje strinjamo drug z drugim v svojih odgovorih (dejstvo, da imamo vsi isti pojem).

Tako kot nas opažanje regularnosti v zaporedju dogodkov vodi do postavljanja hipoteže o vzročni zvezi med dvema vrstama pojavov, nas opažanje, da je posameznik uspešno opravil dovolj testov o rabi pravila, vodi do *sprejemanja posameznika v skupnost sledilcev pravila* (*prav tam*: 109). To sprejemanje ni kategorično, ni spoznanje, temveč *podelitev mandata*, ki ga skupnost lahko vedno umakne, če posameznik, na primer s svojim kasnejšim vedenjem, krši skupno prakso sledenja pravilom.

To pomeni: skupnost je sposobna presoditi, ali določen posameznik sledi danemu pravilu v določeni uporabi. To se pravi, da skupnost lahko ugotovi, *če posameznik v dani situaciji odgovarja ali ravna tako, kot bi oni sami* (*prav tam*). Odgovor na skeptikov izziv glede tega, ali sem v preteklosti sledil pravilu za adicijo (*plus*) ali za nekakšno kvadicijo (*quus*), bi se sedaj glasil nekako takole: Če je za skupnost, ki ji pripadam in kjer sem se naučil operiranja s števili, značilna in skupna lastnost, da je vse do sedaj uporabljala *plus*, čeprav le pri omejenih številih (na primer manjših od 57, kot se glasi predpostavka skeptika), potem sem tudi sam tako počel. Zato lahko postavim razumno trditev o tem, kateremu pravilu sem sledil in mu še sledim, namreč da sem sledil operaciji *plus* (adiciji). To vsekakor ni zanesljiva trditev, saj se v principu lahko zgodi, da me (presenečenega) začnejo drugi poučevati, da se motim, da je, na primer, 57 + 68 enako 5, ne pa 125. V tem primeru lahko samo ugotovim, da je bila moja "dresura" v tej operaciji preslaba, tako da ne znam slepo slediti pravilu za seštevanje. V tem smislu je to vendarle zgolj razumna hipoteza in odgovor na vprašanje skeptika je še vedno skeptičen.

Nedvomno je Saul Kripke s svojo knjigo o Wittgensteinu podal izjemno radikalno interpretacijo Wittgensteinove filozofije, ki vsaj v nekaterih potezah ustreza Wittgensteinovemu sklepanju. Vendar se obenem zastavlja bralcem tudi veliko novih vprašanj. Wittgensteinova filozofija je namreč tudi sama podobna blodnjaku jezika, v katerega se stalno zapletamo. Povsem jasnih odgovorov na nova vprašanja skoraj nihče ne more dati; če bi bili možni, bi jih dal že Wittgenstein sam (tako kot je to poskušal storiti v *Traktatu*).

Kar precej poznavalcev Wittgensteina je ob vsem spoštovanju do Kripkejeve razlage "Wittgensteinovega" paradoksa izrazilo različne pomisleke, nekateri so jo tudi odločno zavrnili. Res pa je, da se šibka mesta ponujajo kar sama. Različni avtorji so navedli množico relevantnih kritik, a tudi novih nerazumevanj tako Kripkeja kot Wittgensteina. V te kritike se tu ne mislim spuščati, ker za to ni prostora, zato se bom raje omejil na svojo lastno kritiko. Med bistvenimi pripombami so zanimive predvsem alternativne "rešitve" skeptičnega paradoksa in dokazi, da je Wittgenstein imel v mislih nekaj drugega kot Kripke. Naj navedem le McGinnovo idejo "posebnih dejstev", ki pripadajo le intencionalnim stanjem (in v tem tudi sledenju pravilom) in jih ne moremo zreducirati na nič drugega zunaj intencionalnosti (primeri za to so po njegovem "dojemanje pojma", Gricova "namera" ter nedispozicijska "sposobnost" za sledenje pravilom). Ta rešitev se zdi ustrezna, če bi uspelo McGinnu razložiti, kako lahko ta dejstva brez vsebovanja potencialne neskončnosti pravila natančno določajo

sledenje pravilom. To se mu po mojem mnenju ni posrečilo. Težava je v pojmu dejstva, saj, po vsem sodeč, sledenje pravilom ni nobeno, tudi ne *izvorno* intencionalno dejstvo. Dejstvo namreč lahko vsaj v načelu navedemo z opisom, sledenje kakšnemu pravilu pa ni določeno z nobenim opisom. Je le *videz* dejstva.[6]

3. Paradoks pravil je paradoks gotovosti, ne pa skeptični paradoks

Najprej se mi zastavlja vprašanje, ali ima Kripke prav, ko svoj *skeptični paradoks* pripisuje Wittgensteinu. Po Kripkeju gre za dejanski in nezavrnljivi paradoks, namreč za radikalno skepso, kjer skeptikovih dokazov ne moremo ovreči. Vendar iz citiranega temeljnega odlomka oziroma iz celote § 201 izhaja, da je Wittgenstein imel v mislih neki *navidezni* paradoks, ki ga je mogoče tudi rešiti. To je razvidno iz začetka drugega odstavka citata ("Da je to nerazumevanje, se pokaže v tem, da ..."). Wittgenstein v prvem odstavku (Kripke značilno navaja samo prvi odstavek) sicer res postavlja kot paradoks, da pravilo ne bi moglo določati nobenega načina delovanja, ker bi se vsak lahko uskladil s pravilom, kar bi pomenilo, da je pravilo poljubno oziroma da ga ni. Vendar pa to zanj ni nerešljiv, ampak prej *navidezen* paradoks, kot je mogoče razbrati iz nadaljevanja.

Wittgenstein meni, da je tako pojmovanje sledenja pravilom napačno, saj na tihem zahtevamo nekakšno "pravilno tolmačenje" pravila, a pokaže se, da takšnega tolmačenja ne more biti. Vsako tolmačenje zahteva spet novo pravilo, namreč pravilo ustrezne uporabe tega tolmačenja pri posameznih korakih uporabe prvotnega pravila. Wittgenstein zato drugi odstavek konča z ugotovitvijo, da obstaja neko razumevanje pravila, ki *ni tolmačenje,* temveč se od primera do primera izraža v uporabi. Ta uporaba pa že vsebuje tako to, kaj pomeni *slediti pravilu*, kot to, kaj pomeni *delovati proti njemu*.

Tolmačenje pravila pa pomeni za Wittgensteina poskus, da bi en izraz pravila nadomestili s kakšnim drugim, nam bolj domačim, poznanim. Iluzija pa je domneva, da bi *tako* prišli do utemeljitve pravilne rabe določenega pravila. Če želimo, na primer, nekomu razložiti pravilo za zaporedje kvadratov naravnih števil, je pač premalo, da bi navedli le formulo n^2 ali $n \cdot n$ ipd., saj to predpostavlja, da posameznik pozna vrsto naravnih števil in še pravilo za množenje ali kvadriranje. Vsaj zaporedja naravnih števil ne moremo več podati z nobeno formulo. Tega zaporedja se vsi naučimo v šoli kot nekakšen temeljni avtomatizem in ga resnično slepo, *tj.* brez

6 Naj tu navedem le nekaj del na temo Kripkejeve knjige, čeprav je ta literatura že zelo obsežna: R. Suter, *Saul Wittgestein Skeptical Paradox*, 1980; G. P. Backer, P. M. S. Hacker, *Scepticism, Rules and Language*, 1984; 58. številka revije *Synthese*, 1984 (J. M. Dowell, "Wittgenstein on Following a Rule", M. Budd, "Meaning, Interpretation and Rules", C. Wright, "Second Thoughts about Criteria", G. P. Baker in P. M. S. Hacker, "On Misunderstanding Wittgenstein"); C. McGinn, *Wittgenstein on Meaning*, 1984; P. F. Strawson, *Skepticism and Naturalism, Some Varieties*, 1985; W. Stegmuller, *Kripkes Deutung der Spatphilosophie Wittgensteins*, 1986; S. Hilmy, *The Later Wittgenstein*, 1987; J. Koethe, *The Continuity of Wittgenstein's Thought*, 1996; M. McGinn, *Wittgenstein*, 1997; v Sloveniji pa J. Šumič-Riha, *Realno v performativu*, 1988; A. Ule, *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*, 1990.

razmišljanja uporabljamo v višjih aritmetičnih izrazih (*prim.* Wittgensteinovo razpravo o učenju kvadriranja v pogovoru s Schlickom in Waismannom iz l. 1931, WWK, str. 155).

Ali je morda vsaj ta rešitev domnevnega paradoksa enaka Kripkejevi "družbeni" rešitvi, še zlasti, ker to domnevo podpira vrsta drugih Wittgensteinovih misli (nekaj smo jih navedli)? Najprej si vendarle natančneje oglejmo, kako Wittgenstein sam uvede svoj paradoks. Očitno namreč v omenjenem odlomku § 201 navezuje na prejšnja mesta v knjigi ("Naš paradoks je bil tale ...") Če prelistamo *Filozofske raziskave* malo nazaj, najdemo kar nekaj mest, kjer Wittgenstein nakazuje paradoksalne ugotovitve glede pravil. Navedimo naslednji primer, ki ga navaja Wittgenstein v § 185:

> "Učenec – po običajnih kriterijih – obvlada vrsto naravnih števil. Sedaj ga učimo, naj zapiše še druga zaporedja kardinalnih števil in ga privedemo do tam, da npr. tedaj, ko mu ukažemo, naj napiše obliko '+n', izpiše naslednjo vrsto
> 0, n, 2n, 3n itd.,
> na ukaz '+1' pa naj bi napisal zaporedje naravnih števil. – Recimo, da smo urjenje in preizkušanje njegovega razumevanja opravili v številskem razponu do 1000.
> Sedaj ga pustimo, da nadaljuje z vrsto (npr. '+2') čez 1000, – in on piše: 1000, 1004, 1008, 1012.
> Rečemo mu: 'Poglej, kaj delaš?' – On nas ne razume. Rečemo: 'Moral bi vendar dodajati po *dve;* poglej kako si začel vrsto!' – Učenec odgovarja: 'Da! Ali ni to pravilno? Mislim sem, da moram *tako* narediti.' ... Nič nam ne bi pomagalo, če rečemo: 'Ali res ne vidiš ...?' – in mu ponovili stara pojasnila in primere. – Morda bi v takem primeru lahko rekli: Ta človek po naravi razume zgornji ukaz v skladu z našimi pojasnili, kakor *mi* razumemo ukaz: Dodaj stalno po 2 do 1000, po 4 do 2000, po 6 do 3000 itd.
> Ta primer bi bil lahko podoben tistemu, ko nekdo po naravi na kazanje s prstom reagira tako, da gleda od vrha prsta proti roki, namesto v smeri iztegnjenega prsta".

Iz tega odlomka je jasno razviden *Wittgensteinov paradoks.*

Za Wittgensteina problem, ki ga rešuje, ni v tem, da posameznik ne ve za to, kateremu pravilu sledi, da nima v sebi nobenega dejstva ali metode, po katerih bi lahko odkril "svoje" pravilo. To je bil *Kripkejev paradoks.* Naš učenec nasprotno prav *dobro* ve (natančneje, *ne dvomi* o tem), kateremu pravilu sledi. V našem primeru je to, na primer, pravilo, ki bi ga, na primer, opisali z navodilom: Do 1000 prištevaj po 2, do 2000 po 4 itd. Seveda je za učenca ta opis povsem nesmiseln, saj je zanj preprosto zaporedje števil (v danem redu) *izhodišče,* ki ga ne tolmači več naprej. Preprosto je tak po naravi oziroma je trening seštevanja razumel ustrezno svojemu zaporedju števil.

To je približno tako, kot če bi hoteli razložiti domorodcem na Novi Gvineji – ki bojda poznajo le števila do 5, za večje vrednosti pa rečejo bo-

disi "veliko" (ogromno) ali začno zopet šteti od 1 dalje –, kaj je seštevanje. Do 5 bi šlo vse v redu, od 5 dalje pa *za nas* narobe, medtem ko domorodci verjetno ne bi razumeli, v čem naj bi bila napaka. Verjetno bi nam na vsa pojasnila odgovarjali: "Pa saj sem ravno *to* mislil."

Wittgensteinova izhodiščna predpostavka torej ni *skepsa* do pravila, temveč nasprotno, predpostavka obvladanja nekega pravila. Paradoks je v tem, da nam poljubno zaporedje števil ne določa, kaj bo naslednji korak nekoga, ki se ravna po "svojem" pravilu. Saj so lahko poljubna nadaljevanja v skladu z dosedanjim zaporedjem in z njegovim pravilom.

Kakšen je značaj omenjenega znanja o pravilu? To znanje namreč ne obstaja *pred* samim pravilom, prav tako ni kako superdejstvo, ki bi nekako *in statu nascendi* vsebovalo vso neskončnost možne uporabe pravila. Bolj kot znanje je to *nedvomnost* o pravilu. Ta nedvomnost o pravilu, ki mu sledim, je primarno prav *obvladanje* pravila *v praksi*. Na tej točki se Wittgenstein seveda ujame s Kripkejem, a le tu. Medtem ko Kripke nadaljuje humovsko skeptično, Wittgenstein *sploh ni skeptik* in ugotavlja, da ima pač vsaka raba kateregakoli pravila neko dno, ki ga ne more doseči nobena razlaga ali boljša pojasnitev, *pa tudi nobena skepsa*. To dno je spontana praksa pravila brez razlage, *brez misli o pravilu*. Če je tu kak Wittgensteinov paradoks, potem je v tezi o *vednosti brez vedenja*, ki tiči v uspešni praksi sledenja pravilu. To pričajo številna mesta v *Raziskavah*, na primer naslednje:

> "'To je, kot da bi mogli celotno uporabo besede pojmiti naenkrat.' – Vendar tudi rečemo, da to delamo. To pomeni, da včasih s temi besedami opisujemo tisto, kar delamo. Vendar v tem, kar se dogaja, ni nič osupljivega, nič nenavadnega. Nenavadno postane tedaj, ko smo prignani do tega, da mislimo, da mora biti prihodnji razvoj na nek način prisoten že v aktu razumevanja, pa ni prisoten. Rečemo namreč, da ni dvoma, da razumemo to besedo, a po drugi strani se njen pomen nahaja v njeni uporabi ... – Kakšna supertrdna zveza je med aktom namere in tem, kar nameravamo? – Kje se vzpostavi zveza med smislom besed 'Odigrajmo partijo šaha!' in vsemi pravili igre? – V pravilniku igre, v učenju šahovske igre, v vsakodnevni praksi igranja vendar!" (PU, § 197)

Od tod že sledi, da je treba tudi Wittgensteinove stavke v prid "družbene" teorije razumevanja pravil, pomenov, pojmov itd. razumeti drugače, kot jih je Kripke. Kripke meni, da preprosto medsebojno soglasje članov jezikovne skupnosti glede določenega pravila konstituira identiteto pravila. To soglasje po njegovem mnenju določa, da, na primer, posameznik ravna po pravilu adicije, če sešteva v skladu z "našo" aritmetiko, sicer pravimo, da pravila ne pozna ali pa ravna napačno. Kripke bi moral na Wittgensteinov primer človeka, ki je tako "nenavadno" sešteval "+2", reči, da se ta človek moti oziroma sploh ne sledi pravilu, saj pripada naši govorni skupnosti oziroma se v naši skupnosti uči seštevanja.

Vendar tu Wittgenstein misli ravno nasprotno. Njegov človek ima čisto prav, ko reče, da vseskozi ravna po svojem pravilu seštevanja, in mu z

nobenim dokazom ali primerom ne moremo pokazati, da nima prav. Njegova spontana raba pravila za vsoto je pač takšna, da je že "od vsega začetka" razumel pravilo seštevanja *tako in tako*. Zato ni možnosti, da bi ga kakorkoli prepričali in tudi nobeno medsebojno uglaševanje znotraj govorne skupnosti prav nič ne pomaga.

Wittgenstein torej dopušča, da so pri *vsakem* pravilu, ki ga podajamo drugim ljudem (ali pa se ga učimo mi sami), mogoča povsem različna *primarna* zasledovanja pravila, to pa zato, ker ni druge možnošti, kot da podamo prvih nekaj členov oziroma nekaj *vzorcev* (paradigem) uporabe pravila, potem pa se mora vsakdo znajti sam. Seveda si lahko pomagamo in se korigiramo. Toda na določeni točki se ta razvoj preprosto ustavi. Lahko da bo precej nadaljnjih primerov uporabe pravila skladnih z našo, a nikoli ni povsem izključeno, da bo kdo krenil po svoje, pri čemer bo še vedno ravnal v skladu s svojim pravilom.

Lahko pa drugega celo prepričamo, da sprejme naše pravilo, a tedaj bo to zanj preprosto *drugo* pravilo, ne pa *popravljeno* primarno pravilo. Takoj ko posameznik doseže raven utrjene prakse, tudi tehnike, kot piše včasih Wittgenstein, je zanj glede pravila v bistvu vse odločeno. Kje torej Wittgenstein vidi nujnost "intersubjektivnosti" in družbene rabe pravil? Zdi se, kot da konec koncev posameznik o vsem odloči sam. Učitelj oziroma drug človek mu kvečjemu sugerira, kako naj ravna, ne more pa vanj presaditi svojega razumevanja neke operacije itd. Vendar rešitev ni tako preprosta. Če bi posameznik v resnici o vsem odločil sam, bi bilo pravilo oz. njegova raba povsem subjektivna zadeva. To, kar bi posameznik *verjel o* svoji rabi, bi tudi bilo *že dejanska* raba pravila. Tega pa Wittgenstein ne sprejema, marveč celo odločno zavrača. Mesto, ki govori o tem, je po Kripkeju osrednja točka vseh argumentov proti *zasebnemu jeziku* v *Filozofskih raziskavah*. Značilno je tudi, da ta paragraf sledi takoj po osrednjem paragrafu 201, okrog katerega se vrti naša razprava:

> "Zato je 'slediti pravilu' praksa. A *verjeti,* da sledimo pravilu, ni: slediti pravilu. Zato pravilu ne moremo slediti 'zasebno', ker bi sicer pomenilo 'verjeti, da sledimo pravilu' isto kot 'slediti pravilu'." (PU, § 202)

Bistvo tega ugovora je, da mora biti vsako pravilo *dejansko* izvajano v vsakodnevni praksi, sicer se spremeni v golo verovanje, da ga obvladamo. A *verjetje v sledenje* ni *dejanje sledenja*. Podobno kot moramo matematične operacije zares obvladati v računski praksi, ne pa si zgolj misliti, da jih znamo uporabljati, moramo tudi vsako pravilo obvladati v praksi. Šah moramo, na primer, zares igrati, ne pa, da zgolj vemo za njegova pravila. To pomeni, da mora biti ravnanje po pravilih nekaj javnega, vsaj načeloma dostopnega drugim ljudem.

Še več, sledenje pravilu mora biti nekaj, kar se večkrat dogaja in izkazuje določeno pravilnost. Je neke vrste institucija, splošna raba. O tem piše Wittgenstein v § 199, malo pred znamenitim § 201:

> "Ali je tisto, čemur pravimo 'slediti pravilu', nekaj, kar bi lahko storil le *en* človek, le *enkrat* v življenju? – In to je seveda pripomba k *gramatiki* izraza 'slediti pravilu'.
> Ne more le en človek samo enkrat slediti kakemu pravilu. Ne more le enkrat nekaj sporočiti, dati en ukaz ali biti razumljen itd. – Slediti pravilu, sporočiti, dati ukaz, igrati partijo šaha so *običaji* (rabe, institucije).
> Razumeti stavek pomeni razumeti jezik. Razumeti kak jezik pomeni obvladati neko tehniko."

Wittgenstein tu izrecno zavrača možnost singularnega sledenja pravilu, *tj.* takšnega, ki se zgodi *le enkrat in pri enem posamezniku.* Sledenje pravilu je zanj običaj, ustaljena raba, institucija. Če natančno preberemo citat, potem vidimo, da ne nasprotuje temu, da bi kak posameznik *stalno in večkratno* sledil kakemu pravilu, ki bi odstopalo od splošne rabe. Tudi takšno pravilo je *javno*, je v načelu dostopno drugim ljudem, je običaj, raba, institucija, pa čeprav *individualna.* Individualne rabe pravil niso *zasebne.* Zato § 199 ne nasprotuje mojemu izvajanju zgoraj o gotovosti v rabi pravil, ki dopušča izvorno *individualne* oblike sledenja kakemu pravilu. Seveda je v praksi težko pričakovati, da bi se to dogajalo pri vsakem pravilu, *tj.*, da bi poznali množico individualnih rab, ki se ne bi mogle medsebojno uskladiti. Vendar pa to lahko pričakujemo pri kakih bolj zapletenih pravilih, katerih izvajanje ni natančno določeno.[7]

Dejanska intenca Wittgensteina je, da smo v našem sledenju pravilu zapleteni v mrežo različnih pravil (logičnih, gramatičnih, delovanjskih), ki vsa skupaj oblikujejo našo *življenjsko obliko* (formo), *tj. intersubjektivno ujemanje dejanj, njihovih intenc ter pravil.* Zato se javna raba pravila za vsakega posameznika izpostavlja možni kritiki tistih, s katerimi ta posameznik deli skupno življenjsko obliko. Moramo predpostaviti določeno koherenco in medsebojno povezanost različnih jezikovnih iger (sicer ljudje ne bi mogli preživeti, prevelika medindividualna odstopanja v razumevanju pravil pa bi porušila samoumevnost življenjske oblike). Zato učenje novih pravil ne poteka v praznem prostoru, temveč se navezuje na verigo "skupnih" pravil, ki jih vsakdo že deli z drugimi ljudmi. Zato lahko pričakujemo precejšnje ujemanje glede razumevanja pravil pri različnih ljudeh, čeprav tega ne more usmerjati nič zunanjega, pa tudi *noben družben vpliv.* Ne gre za to, da bi soglasje ljudi odločalo o tem, kaj je prav ali napačno, temveč se dosega soglasje znotraj življenjske oblike, v obsegu skupnih samoumevnosti. To pa je tudi temelj jezika.

> "'Tako torej praviš, da soglasje ljudi odloča, kaj je prav in kaj napačno?' – Prav in napačno je, kar ljudje *povedo;* in v *jeziku* se ljudje med seboj ujemajo. To ni soglasje v mnenjih, temveč v življenjski obliki." (PU, § 241)

7 Baker in Hacker v svojih komentarjih Wittgensteinove teorije o sledenju pravilom ugotavljata, da Wittgenstein nikoli ni izključil omenjene možnosti. Sklicujeta se tudi na še neizdane Wittgensteinove zapiske, v katerih je Wittgenstein izrecno zavrnil mnenje, da ni povsem individualnega sledenja pravilu (*glej*, na primer, Baker &Hacker, 1985: 171).

Torej ne gre za soglasje v mnenjih, temveč v spontani osnovi jezika. Kot piše Wittgenstein v naslednjem odlomku, gre tu tudi za soglasje *v sodbah*, ki pa ni soglasje v *mnenjih*. Morebitno soglasje v mnenjih potemtakem izhaja iz soglasja v jeziku oziroma v življenjski obliki, torej v samoumevni osnovi raznih pravil. Zato iz navedenih mest v *Raziskavah* ne moremo sklepati na Wittgensteinov relativizem, da, na primer, po njegovem skupnost z določeno življenjsko obliko razume nekaj tako in tako, druga skupnost z drugo življenjsko obliko (in jezikom) pa enako upravičeno razume nekaj drugega. Največ, kar lahko tedaj upravičeno rečemo, je, da v teh dveh skupnostih pač ne mislijo na isto stvar, da je govor o tem preprosto nesmiseln. V tej točki je Wittgensteinovo stališče do kulturnojezikovnega relativizma zelo podobno Davidsonovemu zavračanju relativizma v jeziku in v spoznanju zaradi nedoločljivosti reference jezikovnih izrazov (Davidson, 1985b).

Kripke domneva, da ljudje s pomočjo medsebojne kritike drug drugemu induciramo nekakšen vtis o pravilnem sledenju pravilu, ki pa je, načeloma gledano, vedno odprto možni zmoti in potem *korekciji*. To pomeni, da je po njegovem mogoče na *katerikoli stopnji* obvladanja pravila doseči, da subjekt "odvadimo" določene, za nas napačne rabe pravila. Skratka, posameznika lahko s "surovim" dejstvom kritike privedemo na (začasno) pravo pot. Podobno, kot je Hume oprl uporabo indukcije na človekovo *utrjeno navado*, opre Kripke uporabo pravil na *utrjeno navado*, le da je to sedaj družbeno in ne samo psihološko dejstvo. Kot da nam nikoli ne bi zmanjkalo novih in novih napotkov za rabo pravil in sredstev za preverjanje rabe. Resda tudi Kripke pravi, da se to poučevanje konča, namreč v "potrebnem" številu pozitivnih testov rabe pravila, vendar ni nobene meje ali kriterija za potrebno število pozitivnih testov.

Drugače misli Wittgenstein. Po njegovem se takšno medsebojno pogojevanje posameznikov glede rabe in razumevanja pravil nekje konča in od tam dalje ni *mogoč* več noben nadaljnji pouk ali test. Posameznik pač osvoji pravilo in potem ne bodo pomagali nobeni dodatni primeri več, ker se bodo bodisi ujemali z njegovim pravilom bodisi jih sploh ne bo razumel. Tudi nobena kritika ali spodbuda s strani družbe posamezniku ne bo pomagala osvojiti "našega" pravila. Dejstvo, ki omogoča naše sklepanje o tem, da bo tako osvojeno pravilo vendarle v skladu z "našim" pravilom, je, da je ta posameznik tesno povezan z nami v okvire skupne življenjske oblike, da po možnosti deli z nami "isti" jezik, torej razume enake besede enako ali vsaj močno podobno kot mi (tako, da se z njim lahko neovirano pogovarjamo). Zato lahko shajamo pri učenju pravil s *končnim vzorcem pojasnil* in paradigem uporabe.

Nujna vključenost vsake uporabe pravil v življenjsko obliko določene človeške skupnosti je poleg zahteve po dejanski in javni rabi pravil tretji razlog za Wittgensteinovo mnenje, da ni mogoče nobenemu pravilu slediti zgolj *individualno in samo enkrat*. Tu ne gre toliko za neko psihološko ali sociološko izkustvo kot za logično gramatiko izraza "sledenje pravilu".

Kakšen bi bil po vsem povedanem wittgensteinski odgovor na "hiperskepso"? Wittgensteinov odgovor na vprašanje skeptika, ali sem sledil pravilu *plus* ali *quus*, bi bil verjetno takle:

Temeljita sprememba v razumevanju pravila ne more nastopiti brez *notranjih* razlogov (torej takšnih, ki sodijo k sami logični gramatiki uporabe določenega pravila in pravil sploh), o katerih se ne da dvomiti. Ti razlogi morda lahko izhajajo iz sprememb v življenjski obliki (na primer v tem, da mi je neki drug jezik postal primarni jezik). Razlikovati moramo namreč izbiranje med *različnimi formulacijami pravila*, pa tudi med *različnimi pravili*, ki jih namenoma in zavestno izbiramo, ter *zamenjavo nekega pravila z drugim pravilom* zaradi *spremembe v življenjski obliki*.

Kolikor imamo za izhodišče Kripkejevo skeptično situacijo, je njena tiha predpostavka, da se *življenjska oblika*, ki ji pripada posameznik, ki skuša ugotoviti, kateremu pravilu je sledil, v zadnjem času *ni spremenila*. Če bi se, bi to posameznik zanesljivo dognal, kajti spremenila bi se vsaj nekatera bazična pravila, ki so karakterizirala prejšnjo življenjsko obliko. Druga tiha predpostavka je, da tako skeptik kot posameznik, ki je potisnjen v dvom, delita *isto življenjsko obliko*. Če ne bi oba delila iste življenjske oblike, potem prizadeti posameznik morda sploh ne bi vedel, da sta pravilo za *plus* in *quus različni* pravili za *seštevanje*, temveč sta povsem različni, nekako tako kot seštevanje in množenje!

To pomeni, da skeptik ni mogel svojevoljno spremeniti jezikovne igre (oziroma življenjske oblike), ki veže posameznika s skeptikom, ker bi to privedlo do prekinitve komunikacije med njima (razen če dopustimo še možnost zavestnih varanj s strani skeptika). V tem primeru se skeptični paradoks razblini, saj Kripke predpostavlja neki *eksterni* dejavnik (na primer jemanje mamila, izgubo spomina idr.) motnje pri posamezniku, ki bi (v načelu) lahko povzročil spremembo preteklega pravila *quus* v sedanji *plus*. Vendar tak dogodek (ob nespremenjeni življenjski obliki posameznika) enostavno ne spremeni pravila, vsaj ne brez zavesti prizadetega o tej spremembi. Tako imamo na voljo le dve možnosti: ali *neopazen* prehod sledenja pravilu za kvadicijo k pravilu za adicijo, a ob *opazni* spremembi življenjske oblike, ki jo deli posameznik z drugimi ljudmi (to pa ni nikoli zgolj *zasebna sprememba*, zato jo posameznik tudi nujno zazna), ali pa *opazna* sprememba pravila ob *ohranitvi* življenjske oblike. V nobenem od teh dveh primerov ni razloga za skepso glede tega, kateremu pravilu posameznik sledi.

Kripke je prišel do svoje "hiperskepse" prav zato, ker je pomešal obe možnosti v eno samo, tako je predpostavil neopazno spremembo pravila pri posamezniku ob ohranitvi življenjske oblike. S tem ni rečeno, da v Kripkejevem paradoksu ni soli, a jemati ga moramo povsem *neodvisno* od wittgensteinskega zaledja. Kripkejev (ali Kripkesteinov) paradoks o sledenju pravilu imam za posledico *induktivistične verzije* teorije sledenja pravilu, ki se ravna po Humovi kritiki indukcije in vzročnosti. S tem seveda še ni konec možnih kritičnih ugovorov Kripkejevi teoriji.

V obsežni in tudi polemični diskusiji med zagovorniki in kritiki Kripkejeve interpretacije Wittgensteina so se vneli tudi spori o tolmačenju "družbenosti". Navedimo le problem Robinzona. Če velja Kripkejeva teza, potem ta sploh ne bi bil mogoč oziroma bi moral hitro pozabiti govoriti, saj ne bi imel več družbene skupnosti, ki bi ga podpirala v govorjenju, v istorodni rabi jezika ipd. Kripke se sicer lahko brani z argumentom, da je Robinzon pač že izšel iz svoje družbe kot formiran govorec, ki je ponotranjil gramatiko svojega jezika in slovar. Zato se na svojem samotnem otoku ne bi kar poslovil od jezika. Nasprotno, v svoji zavesti in v svojih samogovorih je ostal zavezan rojstni družbi in izvorni življenjski obliki.

Vendar ta razlaga na tihem predpostavlja regulativno moč družbe v individualni zavesti govorca, tudi če ostane za dalj časa povsem sam. Ali ni ta moč potemtakem prav iskano "notranje dejstvo", ki usmerja govor oziroma uporabo jezika? Ali s tako obrambo Kripke ne bi nasprotoval sam sebi? Vsekakor se Kripke ne more zlahka otresti ugovora, da Robinzon po njegovem mnenju ne bi bil mogoč.

Ali ni bolj logično pričakovati, da bi Robinzon kaj kmalu začel kopičiti napako za napako, ne da bi jih mogel kdo korigirati? Tako bi se vedno bolj približeval stanju, ko bi "verjetje v pravilo" sovpadlo z dejansko rabo pravila. To pa bi ukinilo smiselnost pravil.

Wittgenstein je tu na boljšem ravno zato, ker svoje koncepcije utrjene rabe pravil ne gradi na stalni podpori skupnosti, niti te rabe ne razume pogojno, temveč kategorično. Normalni govorec (*tj.* tak, ki ni težje fiziološko ali psihično poškodovan) znotraj svoje govorne skupnosti, s katero deli tudi siceršnjo spontano podlago v skupni življenjski obliki, slej ko prej obvlada jezik tako, da se lahko prosto sporazumeva z drugimi ljudmi. V tej fazi je njegovo učenje temelja jezika že zaključeno, kar se vidi med drugim tudi v spontani rabi jezika (to pa ne izključuje delnih popravkov jezikovne rabe). Tudi če se potem znajde, tako kot Robinzon, na samotnem otoku in če je dlje časa izoliran od soljudi, bo lahko še dolgo ohranil prisvojeni jezik in druga pravila, ki se jih je naučil. Vendar tudi sedaj ni izključeno, da ne bi začel duševno propadati, izgubljati znanja jezika in pravil. A ta proces bi se verjetno odvijal počasi in postopoma, medtem ko bi se moral pri Kripkejevem Robinzonu odvijati hitro, z izgubo celih blokov jezikovne rabe naenkrat (že manjše začetne motnje v rabi jezika bi se zaradi stohastičnega akumuliranja motenj povezale v nevarno zmanjšanje govorne in miselne kompetence in performance, saj bi se nujno moral motiti tudi eventualni "notranji" korektor – ponotranjena družbena kontrola).

Zanimivo je, da je Wittgenstein dejansko analiziral problem Robinzona, resda v svojih zapiskih, ki še niso v celoti izdani. Kot navajata Baker in Hacker, je Wittgenstein menil, da lahko posameznik vsekakor živi dlje časa sam na samotnem otoku, če je prej obvladal tehnike, kot so štetje, računanje in merjenje, in če je *tudi na otoku nadaljeval z uporabo* teh tehnik (Baker & Hacker, 1985: 171). Prav tako bi ohranil svoje znanje angleščine, če bi še dalje govoril sam s seboj, razmišljal o tem, kaj se

lahko zgodi, se spraševal in odgovarjal na ta vprašanja, delal načrte, pisal dnevnike ipd. Robinzon bi lahko začenjal tudi z novimi pravili, ki bi jih zasnoval zaradi teh ali onih namenov. Kot poudarjata Baker in Hacker, za Wittgensteina ni bistveno, ali zgolj en posameznik obvlada kak jezik oziroma kako pravilo, temveč ali *imajo drugi načelno možnost*, da lahko obvladajo njegov jezik oziroma njegovo pravilo. To pa je seveda vsaj v primeru Robinzona mogoče, saj bi lahko drugi ljudje pristali na njegovem otoku in se "naučili" njegovih jezikovnih inovacij in njegovih pravil. Podobno velja za vsak primer zgolj individualnega sledenja kakemu pravilu, ki pa je v načelu javno, torej dostopno drugim ljudem.

Pomeni Robinzonovih besed bi se kazali v njegovem vedenju in kak opazovalec bi se lahko iz njegovega vedenja naučil njegovega jezika. Opazoval bi ga, na primer, kako sam sebi ukazuje, se odloča, dela napovedi, se sprašuje itd. Te dejavnosti so tehnike, ki pripadajo človeški formi življenja in človeški rabi jezika. Če pa bi kdo le dajal od sebe glasove, o katerih ne bi vedeli ničesar drugega, ki ne bi bili sistematsko povezani s človeško življenjsko obliko, potem to ne bi bil "jezik". Wittgenstein pripominja, da bi bil "zasebni jezik" nekaj takega, zato to ni noben jezik (*prav tam*, str. 176). Torej je izrecno razlikoval med (iluzornim) "zasebnim" in (možnim) zgolj individualnim jezikom in sledenjem pravilu.

Zaključek te analize Kripkejeve interpretacije Witgensteinove pozne filozofije bi se lahko glasil, da je Kripke, po vsem sodeč, zgrešil Wittgensteinove intence, in to morda prav zato, ker se mu je tako močno približal z lastno radikalnostjo. Obenem ostaja Kripkejev (ne Wittgensteinov) hiperskepticizem zanimiv teoretski izziv ne glede na ujemanje ali neujemanje z Wittgensteinom.

4. Spornost analogije med Humovo rešitvijo problema vzročnosti in Wittgensteinovo rešitvijo problema sledenja pravilu

Po Kripkeju lahko potegnemo enoznačno analogijo med rešitvijo problema vzročnosti pri Humeu in rešitvijo skeptičnega paradoksa sledenja pravilu pri Wittgensteinu. Kripke je le delno ekspliciral to analogijo (primerjal je le nekatere elemente dveh pogojnikov v obeh rešitvah). Da bi si omogočili natančnejšo primerjavo med obema poskusoma rešitve, moramo najprej oblikovati natančnejši pogojnik sledenja pravilu, ki bi bil kar se da podoben pogojniku vzročne zveze. Navedimo najprej pogojnik (kondicional) vzročne zveze, kot ga je navedel že Kripke.

(a) Pogojnik vzročne zveze:

Če obstaja med dogodki tipa A in dogodki vrste B vzročna zveza k(A, B) in če nastopi dogodek e tipa A, potem temu sledi dogodek e' tipa B. (Kripke, 1982: 67, 93-94)

Za ta pogojnik je bistven neizrečen, vendar implicitno prisoten predpis, po katerem ta pogojnik razumemo kot *hipotezo* in kot opis kakega "univerzalnega" kozmičnega dejstva, namreč povezave med dogodki, ki bi obstajala v Naravi. Zato stoji izza (a) *norma*, ki nam predpisuje, *kaj naj*

storimo, če dogodku *e* tipa *A* sledi dogodek *e'*, ki *ni* tipa *B*. Tedaj moramo namreč *zavreči* hipotezo o vzročni zvezi in po možnosti postaviti kako *novo hipotezo* o vzročni zvezi. Strogo vzeto, imamo na voljo dve možnosti:

- da gre pri zaporedju $e \rightarrow e'$ za kako *drugačno* vzročno zvezo, kot je *k(A, B)*,
- da *sploh ne gre* za vzročno zvezo, temveč za naključno zaporedje dogodkov.

Zato je (a) še nepopolna formulacija pogojev za pripisovanje vzročne zveze. Moramo jo dopolniti s pravili, ki povedo, kaj se zgodi, če dogodki ne ustrezajo pogojniku. Sedaj poskusimo formulirati *pogojnik sledenja pravilu* in to podobno kot pogojnik vzročne zveze. Zaradi enostavnosti se bom omejil na matematična pravila, na primer na pravilo, ki posameznemu številu enolično pripiše neko drugo število, ki je vrednost monadične matematične operacije nad števili.

(b) *Če je I posameznik, ki sledi pravilu R, ki da za začetno vrednost (število) a kot svoj rezultat (število) b, potem I tedaj, ko vzame za začetno vrednost a, dobi b za rezultat svojega sledenja pravilu.*

Ta formulacija se zdi skoraj tavtološka, poleg tega je preozka, saj ne vemo, zakaj dobimo *b* kot rezultat uporabe pravila na *a*. Kripke domneva, da moramo upoštevati še skupnost z določeno življenjsko obliko, ki ji pripada *I*. Ta skupnost odloča o tem, ali *I* sledi pravilu. Torej bi morali (b) dopolniti, na primer, takole:

(c) *Če je I posameznik, ki pripada skupnosti S (z ustrezno življenjsko obliko L), ki sledi pravilu R, ki za začetno vrednost a da korektni rezultat b, potem I tedaj, ko vzame za začetno vrednost a, dobi b za rezultat svojega sledenja pravilu.*

Morda bi bil Kripke s to formulacijo pogojnika zadovoljen, vendar s tem ne moremo karakterizirati sledenja pravilu. Poskusimo za hip določiti pogojnik, ki ustreza pravilu *plus*. Najprej smo omejeni s tem, da moramo v opredelitev pravila *R* vzeti le *določene primere* uporabe pravila (v dani skupnosti), na primer posamezne primere pravilne uporabe adicije – na primer to, da pravilo *R* paru števil (57, 68) priredi 126 za rezultat. To pa pomeni, da na podlagi tega, da je *I* paru števil (57, 68) priredil rezultat 126, ne moremo reči, da *I* sledi pravilu *plus*, ne pa kakemu drugemu pravilu, ki sicer dodeli paru (57, 68) kot svoj rezultat število 126, vendar pa se drugod razlikuje od adicije. Na prvi pogled se to celo ujema s Kripkejem, saj po njegovem mnenju v vsakem posameznem primeru sledenja pravilu na novo testiramo sledenje pravilu in nikoli ni do konca jasno, za *katero pravilo pravzaprav gre*. Vendar je to očitno absurdno, saj brez poznavanja kake *splošne podobe pravila R* ne moremo niti reči, da gre za *določeno* pravilo. Brez splošne podobe pravila ne moremo doseči tisto, kar, na primer, dosežemo z vzročnim pogojnikom, ko lahko postavimo pogojnik za *določeno* vzročno zvezo *k(A, B)*.

Ne moremo se torej izogniti navedbi *matematične formulacije* (aritmetičnega) pravila, ki omogoča razlikovanje pravilnih in nepravilnih rab pravila v *vsakem posameznem primeru* uporabe. Tako moramo zopet popraviti naš pogojnik:

(d) *Če je I posameznik, ki sledi pravilu form(R) in sodi v skupnost S z življenjsko obliko L, ki pripoznava R kot svoje pravilo in ga korektno obvlada ter vzame a za svojo začetno vrednost, potem poda I kot rezultat sledenja pravilu vrednost b, pri tem je b pravilni rezultat uporabe R na a.*

Pri tem predpostavljamo, da je pravilo *R* podano na enoličen in splošen način, na primer s formulacijo *form(R)*. Iz navedene formulacije izhaja, da skupnost nič več ne regulira sledenja pravilu, saj je pravilnost sledenja pravilu določena že s formulacijo pravila in s predpostavko, da *I korektno* obvlada pravilo. Vsako podajanje *korektnega obvladanja* pravila predstavlja neko *novo pravilo*. Na primer, če želimo določiti pogojnik za adicijo, se moramo sklicevati na določeno, že "uigrano" uporabo pravila (na primer na uporabo seštevanja v smislu *plus* tako, kot jo *mi* razumemo).

Pogojnik (d) lahko formuliramo le glede na kako skupnost, v kateri je utečena praksa adicije in v kateri je poznana formulacija *form(R)*. Ne gre zato, kako posameznik, ki formulira pogojnik (d), sam zase razume oziroma obvlada adicijo, temveč zato, da mu skupnost podeli *mandat* za presojo sledenja pravilu pri drugem človeku.

Pogojnika za sledenje pravil ne moremo podati absolutno, brez nanašanja na neko že utečeno prakso sledenja pravilu. Tu imamo pomembno značilnost sledenja pravilu, ki je ni pri določitvi vzročne zveze, namreč sklicevanje na skupnost, ki *dejansko* obvlada kako pravilo. Ta vloga skupnosti pa *ne nastopa v samem pogojniku* (videli smo celo, da je za *I*-ja irelevantna), temveč v *pragmatičnih metapogojih* za postavitev pogojnika. (d) je namreč smiseln le tedaj, ko ga razume kaka skupnost, ki ustrezno pravilo že obvlada. Lahko bi dejali, da se tu kaže neke vrste *neizogibnost pravil*. Neizogibnost pravil je posplošitev Wittgensteinove teze o *neizogibnosti jezika* [*Unhintergehbarkeit der Sprache*].[8]

Pri določitvi pogojnika za vzročno zvezo *k(A, B)* ni treba predpostavljati veljave te zveze za tiste, ki formulirajo vzročni pogojnik. Vsi začetni pogoji so dogodki tipa *A* in ti vodijo do "rezultata", *tj.* dogodkov tipa *B*. S pravili je drugače. Ne moremo podati *vrst dogodkov* za vse mogoče začetne pogoje rabe kakega pravila in za vse mogoče rezultate. Na primer, ne moremo vnaprej podati vseh možnih začetnih pogojev za adicijo, ki bi jim uniformno sledila druga vrsta dogodkov (na primer "vsote" števil) kot njihov rezultat. Zato nujno predpostavimo določeno rabo pravila (na primer adicije), ki je enolično določena in splošno priznana v kaki jezikovni skupnosti, ki že obvlada to pravilo.

8 Wittgenstein pravi o tem v *Opazkah o temeljih matematike*: "Ne da se učiti sledenja pravilu tako, da se najprej naučimo uporabljati besedo 'soglasje'. Prej je tako, da se moramo učiti pomena 'strinjanja' s tem, da se učimo slediti pravilu. Če želite razumeti, kaj pomeni 'slediti pravilu', morate že biti sposobni slediti pravilu." (RFM: 405)

Celo pri najenostavnejših pravilih, kjer gre zgolj za linearno zaporedje števil, na primer za naštevanje vrste pozitivnih celih števil, ne gre za vzročno zvezo med navedbo kakega števila in navedbo njegovega naslednika, kajti vedno obstaja možnost *napačnega* štetja in *popravljanja*, česar pri čisto spontani, avtomatski dejavnosti ne poznamo. Pri določanju pogojnika za sledenje pravilu se moramo sklicevati na primerke pravilnega sledenja pravilu, *tj.*, moramo že *uporabiti* to pravilo. Vzročne zveze so drugačne. Pri določitvi pogojnika za vzročno zvezo *k(A, B)* se sicer tudi implicitno nanašamo na *vzročni odnos*, vendar ni treba nujno *uporabiti* vzročne zveze, na primer vzročnega zakona samega. Navedemo le njegov *simbolni izraz*. Zato lahko v načelu postavimo ekvivalenco med stavkom *k(A, B)* in implikacijo: Če nastopi kak dogodek tipa *A*, potem sledi dogodek tipa *B*. To pa je ravno ena od verzij "humovske" definicije vzročne zveze (zakona). Seveda se pogosto zgodi, da pri formulaciji *vzročnega zakona* uporabimo kak matematični izraz, da ga, skratka, izrazimo *s pomočjo kakih pravil* (matematičnih operacij). Vendar moramo razlikovati med vzročno zvezo samo in matematično formulacijo te zveze v obliki znanstvenega zakona. Seveda moramo sedaj pri uporabi tega zakona v kaki znanstveni razlagi uporabiti ustrezno matematično formulo in zdi se, kot da smo "uporabili" vzročno zvezo samo. A to je le videz, ki nastaja zato, ker neprevidno izenačimo vzročno zakonitost z njeno znanstveno formulacijo v določeni teoriji.

Pri opredeljevanju sledenja pravilu moramo dejansko uporabiti *pravilo samo*, ne zgolj podati njegov simbolni izraz. Zato izjav o sledenju pravilu ne moremo brez ostanka izenačiti z izjavami o stalni rabi pravila v kaki skupnosti. Vedno preostaja zahteva po *pravilni uporabi* pravila v določenih primerih, pri tem pa moramo to pravilo tudi *uporabiti*.

Poudarjam, da razlika med vzročnim pogojnikom in morebitnim pogojnikom sledenja pravilu ne predstavlja *dualizma v povezavah med dogodki*. Gre za načelno razliko med dvema *kategorialno različnima vrstama domnev o vedenju ljudi*: med domnevami o povezavah vedenja posameznika z drugimi *dogodki* v svetu, brez ozira na druge posameznike, in domnevami o povezavah vedenja posameznika v različne *mreže dejanj*, ki bistveno vključujejo dejanja mnogih ljudi. V prvem primeru lahko shajamo z *vzročnimi zvezami* oziroma razlagami, v drugem primeru se nujno sklicujemo na *pravila*, ki narekujejo potek človeških dejanj in njihove medsebojne povezave.

Končno naj navedem še eno pomembno razliko med vzročnim pogojnikom in pogojnikom, ki bi "opisal" sledenje pravilu. Podobno kot moramo vzročni pogojnik (a) dopolniti s pravili, ki povedo, kako ga uporabimo v primerih *protiprimerov* k kaki vzročni domnevi, tudi pogojnik (d) o sledenju pravil potrebuje dopolnilo, ki nam pove, kako ravnati v primerih, ko se nekdo vede v neskladju s pravilom. Za neskladnost s predpostavljenim pravilom imamo *tri* možnosti:

- posameznik ne sledi *predpostavljenemu* pravilu, pač pa kakemu *drugemu* pravilu,

- posameznik *sploh ne sledi* pravilu,
- posameznik sicer *sledi predpostavljenemu pravilu*, vendar *napačno.*

Tretja možnost obstaja tedaj, ko lahko kakega učenca poučimo o tem, da ne dela pravilno in potem morda ne stori več te napake. Vidimo, da imamo sedaj opravka s tremi možnostmi, medtem ko smo imeli v primeru vzročnega pogojnika le *dve* možnosti, tretja možnost je namreč izključena, saj je tako empirično kot logično nemogoče, da bi se v naravi kaj *napak* dogajalo, da bi kako dogajanje "narobe" sledilo vzročnemu zakonu. Na to lahko kdo ugovarja, da so razlike med zgornjimi tremi primeri zelo nejasne in nestalne, odvisne od konteksta opazovanja itd. Toda to velja tudi za presoje o vzročni zvezi. Tudi tam je večkrat nejasno, in od konteksta odvisno, ali bomo kako "odstopanje" od zakona imeli za znak popolne iregularnosti dogajanja ali za znak kake druge, še neznane vzročne zveze. Vendar je bistveno to, da moramo pri presoji o sledenju pravilu *nujno* predpostaviti vsaj *možnost* zgornjih treh "odpovedi" pravilu, medtem ko pri presoji o vzročnosti lahko predpostavimo le dve možnosti odpovedi od zakona. Tretja možnost odpovedi od pravila vsebuje v sebi možnost zavestnega *učenja* in *popravljanja napak*, *tj.* zavestnega prilagajanja vedenja določenemu pravilu.

Vzročni pogojnik je *hipoteza* vzročne zveze, ustrezni pogojnik o sledenju pravilu pa bi bil lahko le *predpis*, ki narekuje pogoje za *pripisovanje določene kompetence* kakemu posamezniku. A za tak pripis predpostavljamo, da tisti, ki kot merilo sprejema pogojnik o sledenju pravilu, pravilno uporablja določeno pravilo. Šele potem bo, na primer, lahko razlikoval med tremi možnostmi za "nesledenje" pravilu. Na primer, če učenec tu in tam daje nepravilne odgovore na zastavljene začetne pogoje rabe pravila, potem bo učitelj sklepal, da učenec še ni povsem obvladal pravila (a mu skuša vsaj slediti). Če daje učenec pri različnih začetnih pogojih sistematično različne odgovore, bo učitelj sklepal, da sledi kakemu drugemu pravilu. Če pa učenec nesistematično daje različne odgovore na različne začetne pogoje (ti odgovori so lahko tu pa tam pravilni), učitelj domneva, da učenec sploh ne sledi pravilu, temveč daje odgovor povsem brez pravila, "na srečo".

Pri vzročnih pogojnikih lahko v primerih neskladja napovedi in dejanskega poteka dogodkov nastopi *falzifikacija* domneve, pri neskladju med pričakovanji o vedenju učenca in njegovim dejanskim vedenjem pa sklepamo na *neuspeh, napako ali nerazumevanje* učenca. Neuspeh je lahko začetek učnega procesa, v katerem bo učenec iskal in popravil svojo napako. Odprto je vprašanje, ali je to početje značilno zgolj za ljudi ali lahko že nekatere živali doživljajo *neuspehe*, *napake* in se *učijo iz njih*, ali pa jim ljudje le pripisujemo takšno vedenje, pač po podobnosti določenih živalskih vedenjskih oblik s človeškimi. Ne vemo namreč, ali živali poznajo pravila in jim lahko sledijo oziroma ali lahko določajo kaka *nova* pravila, ki niso zgolj genetske dispozicije za določene reakcije na dražljaje. Vprašanje, ki naj na tem mestu ostane odprto, je, ali sposobnost sledenja pra-

vilu nujno vključuje oblikovanje propozicij, s katerimi posamezniki drug drugemu lahko sporočijo svoje "definicije" pravil.

Certainty in Following a Rule Refutes Scepticism

I discuss Wittgenstein's comprehension of rule-following in this paper, as it is presented in *Philosophical Investigations*. Wittgenstein avoids scepticism in rule-following as well as idealistic apriorism. According to Wittgenstein, a rule doesn't exist if it is not accesible to the public. I critically analyse Kripke's interpretation of Wittgenstein's solution of the paradox of rule-following. I don't accept Kripke's sceptic formulation of the paradox and the proposed sceptical solution, which immitates Hume's solution of the causality-problem. I demonstrate that the original Wittgenstein's paradox is at most a paradox of certainty, that is of unfounded doubt-evasion in rule-following. Wittgenstein offers only two possibilities for a change in such a basic rule as the rule of addition: unnoticed change of the rule together with an apparent change in the form of life of the participants or an apparent change of the rule by preserving the form of life. In neither case there is any reason for a radical scepsis of a rule, which we follow. I also point at principal distinctions between causality and rule-following due to which one cannot state a strict analogy between the assumption of causality and assumption of rule-following as Kripke assumes. It is not reasonable in a causal connection to talk of a "wrong following" of a rule, though it is possible in any case of rule-following.
Keywords: rule-following, scepticism, Kripke, Wittgenstein.

Literatura

Baker, G. P. & Hacker, P. M. S. (1984a). "Critical Study: On Misunderstanding Wittgenstein: Kripke's private Language Argument". *Synthese*, 58.

Baker, G. P. & Hacker, P. M. S. (1984b). *Scepticism, Rules and Language*. Oxford: Basil Blackwell.

Baker, G. P. & Hacker, P. M. S. (1985). *Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity*. Oxford: Basil Blackwell.

Davidson, D. (1985a). "Truth and Meaning". V Davidson D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press.

Davidson, D. (1985b). "On the Very Idea of the Conceptual Scheme". V Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

McDowell, J. (1984). "Wittgenstein on Following a Rule". *Synthese*, 58, str. 325-363.

Fogelin, R. J. (1976). *Wittgenstein*. London: Routledge and Kegan Paul.

Fogelin, R. J. (1987). *Wittgenstein*, (druga izdaja). London: Routledge and Kegan Paul.

Hilmy, S. S. (1987). *The Later Wittgenstein*. Oxford: Blackwell.

Kripke, S. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Basil Blackwell.

Schulz, W. (1967). *Wittgenstein, Die Negation der Philosophie*. Pfiillingen: Neske.

Stegmüller, W. (1986). *Kripkes Deutung der Spätphilosophie Wittgensteins*. Stuttgart: Kroners Studienbibliothek.

Strawson, P. F. (1985). *Scepticism and Naturalism, some Varieties*. New York: Columbia Univ. Pr.

Šumič-Riha, J. (1988). *Realno v performativu*. Ljubljana: DE.

Ule, A. (1990). *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*. Ljubljana: ZIFF.

Ule, A. (1997). *Operationen und Regeln bei Wittgenstein*. Frankfurt/M: P. Lang Verlag.

Wittgenstein, L. (1969). *Tractatus logico-philosophicus* (TR). V Wittgenstein, L., *Schriften 1*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Wittgenstein, L. (1969). *Philosophische Untersuchungen* (PU). V Wittgenstein, L., *Schriften 1*, Frankfurt/M: Suhrkamp.

Wittgenstein, L. (1967). *Wittgenstein und Wiener Kreis, von Friedrich Waismann* (WWK). V Wittgenstein, L., *Schriften 3*, Frankfurt/M: Suhrkamp.

Wittgenstein, L. (1970). *Das blaue Buch. Eine Philosophische Betrachtung (Das braune Buch)* (BB). V Wittgenstein, L., *Schriften 5*, Frankfurt/M: Suhrkamp.

Wright von, G. H (1984). "Second Thought about Criteria". *Synthese*, 58.

Miklavž Vospernik
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

O REALNOSTI ŠTEVIL

V pričujočem članku se bomo posvetili Bigelowovemu fizikalističnemu pristopu k matematiki, ki temelji na realizmu števil. Pokazali bomo, kje so njegovi glavni problemi: osredotočili se bomo na težave pri vpeljavi neskončnih števil, poleg tega pa bomo pokazali, da je Bigelowova metodologija omejena tudi pri nekaterih transcendentalnih realnih številih, kot so recimo *e* in mnogi logaritmi.
Ključne besede: filozofija matematike, ontologija števil, fizikalizem, Bigelow.

1. Uvod

Sodobni fizikalistični pristop k matematiki pozna vsaj dve različici. Prva različica je realizem glede teorije množic, kakor ga zagovarja Penelope Maddy (1990). Opira se na naturalizirano epistemologijo. (Maddy trdi, da lahko množice zaznavamo, to pa v veliki meri utemeljuje z odkritji nevropsihologije.) Toda ta različica nas tukaj ne bo zanimala. Druga različica je predstavljena v knjigi *Realnost števil* [*The Reality of Numbers*] Johna Bigelowa (1988). Osnovana je na realizmu števil. Moj članek se bo osredotočil na probleme, ki jo zadevajo.

Tudi če načeloma obstajajo dobri razlogi za to, da bi lahko verjeli v fizikalistični pristop k matematiki na splošno, menim, da je veliko težje verjeti, da bi bil takšen pristop osnovan na realizmu *vseh* števil. V pričujočem članku bomo pretehtali splošne težave Bigelowovega pristopa in dokazali, da, sledeč njegovi metodologiji, naletimo na precejšnje ovire že, ko gre za neskončna števila. Poleg tega pa nekatera transcendentalna števila, kot so *e* in mnogi logaritmi, ne morejo obstajati v fizikalnem prostoru-času kot dolžine v Bigelowovem smislu.

2. Benecerrafov izziv – kaj bi števila lahko bila

Fizikalizem v matematiki na splošno, posebej pa Bigelowova različica, dolgujeta marsikaj nekaterim osnovnim izzivom, s katerimi se mora soočiti vsakdo, če hoče razložiti, kaj matematični objekti so in kako lahko kaj vemo o njih. Te izzive je prvi predstavil Paul Benacerraf (Benacerraf, 1965: 1973).

V prvem članku (Benacerraf, 1965) je Benacerraf proučeval, kaj so (naravna) števila. Naravna števila lahko definiramo na različne načine. Frege, na primer, je na-

ravna števila izenačil z vrsto ekvivalenčnih razredov razredov iste velikosti. Drug primer je Zermelova definicija števil kot vrste:

∅, {∅}, {{∅}}, {{{∅}}}, ...

Poleg teh dveh obstaja še von Neumannova definicija, ki pravi, da naravna števila lahko definiramo kot vrsto:

∅, {∅}, {∅, {∅}}, {∅, {∅}, {{∅}}}, ...

Omenjene definicije se razlikujejo med seboj po tem, koliko članov tvori določeno število. Fregejev kandidat za naravno število *n* ima toliko članov, kot je *n*-članskih razredov, medtem ko se Zermelo zadovolji samo z enim članom, von Neumann pa zahteva *n* članov za naravno število *n*. Zastavimo si torej lahko vprašanje, kateri izmed kandidatov za števila je pravi.

Benacerraf je pokazal, da ni matematičnih razlogov, ki bi lahko razlikovali med vsemi temi kandidati in tako načeloma odločili v prid najprimernejšega. A kar je huje, zaradi istega razloga ne moremo izbrati *nobenega določenega* neskončnega zaporedja množic, kakor tudi ne zaporedja objektov kot števil. Lahko sklenemo, da ni načina, kako bi določili, ali so števila te ali kakšne druge množice ti ali kakšni drugi objekti. Toda Benacerraf je dokazal tudi, da če bi bila števila množice, bi morala biti *neke določene množice* (Benacerraf, 1965: 62), podobno pa velja za objekte – namreč, če bi števila bila objekti, bi morala biti *neki določeni objekti* (Benacerraf, 1965: 69). Zato lahko zaključimo, da števila niso ne objekti ne množice. Toda kjub temu imajo vsa omenjena zaporedja vendar nekaj skupnega – vsa predpostavljajo, da obstaja prvi element, so diskretna in nimajo zadnjega elementa. Na kratko, vsem je skupna njihova struktura. Lahko torej rečemo, da dokazi prvega Benacerrafovega članka napeljujejo na matematični strukturalizem.

Njegov drug članek (Benacerraf, 1973) se osredotoča na dejstvo, da o matematičnih bitnostih ponavadi govorimo kot o neodvisnih od našega uma, ali celo abstraktnih in idealnih. Takšen pristop ponavadi imenujemo platonizem ali platonski realizem. Toda če res privzamemo, da vse matematične bitnosti obstajajo v "platonskih nebesih" (in z njimi števila) in s tem navidezno rešimo problem njihovega obstoja, se odpovemo vsakršnim sredstvom, ki bi nam omogočala védenje o njih. Namreč, če so matematične bitnosti resnično abstraktne in idealne, tedaj ne moremo računati na kakršnokoli vzročno interakcijo z njimi. Toda najboljše teorije védenja, kar jih imamo, so prav vzročne. Če sledimo platonskemu realizmu v matematiki, si torej moramo postaviti vprašanje: kako je matematično védenje sploh možno? Na kratko povzeto, je torej glavna Benacerrafova dilema v njegovem drugem članku, kako spraviti ontološka vprašanja o matematičnih bitnostih z epistemološkimi.

Bigelowov fizikalistični pristop k matematiki se trudi zadostiti obema Benacerrafovima izzivoma. To stori tako, da se opre na matematični strukturalizem, hkrati pa sprejme fizikalistično teorijo univerzalij. Meni, da je matematika znanost o strukturah, ki veljajo med stvarmi, ne pa o stvareh, ki odražajo te strukture. Na ta način učinkovito nasprotuje prvemu Benacerrafovemu pomisleku – števila so res lahko samo strukture. Toda te strukture so po Bigelowu univerzalije. A to še ni

vse: te strukture so tudi objektivne relacije med resničnimi (tistimi, ki fizično obstajajo) stvarmi – objekti, kadar gre za naravna števila in med relacijami, kadar gre za vsa ostala števila. Na ta način se avtor obrača stran od platonističnega pristopa k matematiki in k univerzalijam na splošno. Univerzalije so fizične tako, da obstajajo kot resnične lastnosti fizičnih stvari in fizične relacije med fizičnimi stvarmi. Njihovega obstoja ne moremo vpeljati *a priori* – utemeljen mora biti s splošno znanstveno metodo. Takšna zvrst realizma je tako imenovani aposteriorni realizem (D. Armstrong), Bigelowov fizikalistični pristop k matematiki pa je njegova posebna različica.

Če so števila fizična in se torej matematika po svoji naravi ne razlikuje od znanosti, potem smemo verjeti, da so števila in s tem ostale matematične bitnosti dostopne našemu védenju na podoben način kot ostale (znanstvene) bitnosti. Če to drži, tudi Benacerrafova epistemološka dilema ne vzdrži več: fizikalistična ontologija matematike ne postavlja pod vprašaj epistemološkega dostopa k matematičnim bitnostim. Če bi torej Bigelowov fizikalistični pristop uspel, Bigelowu ne bi bilo treba posebej obravnavati epistemologije števil. Lahko bi se enostavno oprl na splošno znanstveno metodo. Že samo njegova ontologija bi mu omogočila, da ne bi tako usodno povezoval ontoloških vprašanj o matematiki z epistemološkimi kot Benacerraf.

Standardni očitki na račun Bigelowa (*glej* Milne, 1994: 306-307; James, 1990: 531) merijo predvsem na naslednjo avtorjevo odločitev: "... epistemologija me v tej knjigi ne zanima. Naslavljam vprašanje, kaj števila so, in ne, kako lahko kaj vemo o njih." (Bigelow, 1988: 4) Toda, kakor smo videli, neupoštevanja omenjene Benacerrafove dileme avtorju ne moremo neposredno očitati, preden ne pokažemo, da njegova ontologija ni mogoča. Zato bo moja kritika, v nasprotju z omenjenimi standardnimi kritikami, veljala prvenstveno in neposredno Bigelowovi ontologiji. Toda preden se ji posvetimo, si še na kratko na splošno oglejmo Bigelowov pristop.

3. Bigelowova "realnost števil"

V svoji knjigi *Realnost števil* Bigelow dokazuje, da vsa števila (naravna števila, racionalna števila, realna in kompleksna števila) obstajajo v fizikalni realnosti. Niso abstrakcije, ki bi obstajale ločeno od fizičnih stvari, in tudi ne prazni simboli, s katerimi bi se igrala matematika.

Avtorjev dokaz lahko grobo razdelimo na štiri stopnje. Najprej dokazuje, da je matematika teorija univerzalij (edina prava). Pri tem se opre na Lockovo teorijo primarnih in sekundarnih kvalitet in dokazuje, da so primarne kvalitete neverjetno blizu snovi, s katero se ukvarja matematika. Iz obojega sledi, da lahko razumemo vse sekundarne kvalitete zgolj kot kombinacije primarnih, in tako lahko matematika zaobjame vse uprimerjene univerzalije.

Naslednja stopnja dokaza se osredotoča na neposredno prostorsko-časovno prisotnost univerzalij v svetu. Avtor namreč želi pojmovati univerzalije tako, kot da obstajajo neposredno v realnem svetu kot dejanske fizikalno realne lastnosti in rela-

cije in tako njihova prisotnost ni zastopana zgolj preko njihovih uprimeritev. Takšen koncept prisotnosti univerzalij Bigelow imenuje *rekuriranje*. Toda, če so univerzalije res neposredno fizično prisotne, to je, če res rekurirajo, kje in kdaj v fizičnem svetu potem so? Ali lahko obstajajo na različnih krajih istočasno in ali lahko obstajajo v različnih nepovezanih časovnih obdobjih na istem kraju, kakor zanje velja, če njihovo prisotnost v svetu dojemamo zgolj preko njihovih uprimeritev? Kar se tiče lastnosti, avtor reši ta problem tako, da jih primerja s filozofskim pojmovanjem atomov, ki imajo obliko, a so brez delov. Takšni atomi se lahko nahajajo večkratno kadarkoli in kjerkoli v prostorsko-časovno povezanem prostoru-času, medtem ko lahko za Bigelowa lastnosti obstajajo tudi v nepovezanih intervalih prostora-časa. Ta dodatek k filozofskemu pojmovanju atomov zanj enostavno definira obstoj lastnosti kot rekurenc. Kar pa se tiče relacij, avtor privzame, da so rekurence, ki lahko večkratno obstajajo v vsakem povezanem področju prostora-časa, ki vsebuje *relata*. Poleg tega univerzalije na splošno, lastnosti in relacije, lahko imajo tako imenovani prekinjen obstoj – v določenih časovnih obdobjih med obdobji obstoja lahko relacija ali lastnost ne obstajata nikjer. Bistvena razlika med principom pojmovanja univerzalij kot rekurenc in principom pojmovanja univerzalij kot uprimeritev je torej zgolj v tem, da gre v prvem primeru za fizični obstoj univerzalij, v drugem pa zgolj za njihovo prisotnost v svetu prek uprimeritev. Bistvena posledica te razlike je zgolj ena: rekurirajoče univerzalije, kakor vse, kar je fizično, ne morejo bivati večkratno na istem mestu, medtem ko princip uprimerjanja to omogoči. Ista univerzalija je lahko večkratno uprimerjena na istem mestu.

Tretja stopnja dokaza se ukvarja z definicijo števil kot realnih relacij med fizikalnimi stvarmi v svetu. Najprej je potrebno na ta način vpeljati naravna števila. Bigelow privzame, da so števila relacije med posameznimi fizikalnimi objekti. Natančneje: vsako naravno število n je n-mestna relacija n-ternega vzajemnega razlikovanja ($n \geq 2$). Na primer, število tri je tromestna relacija $(x \neq y)$ & $(x \neq z)$ & $(y \neq z)$. Števili nič in ena sta vpeljani *ad hoc*, to je $(\exists y)$ $(y = x)$ (ena), $(\forall y)$ $(y \neq x)$ (nič). Racionalna, realna (racionalna in iracionalna) in imaginarna števila pa so vsa obravnavana kot relacije med relacijami. Racionalna števila so relacije med naravnimi števili. Do njih lahko pridemo tako, da štejemo korake v tako imenovanih relacijskih verigah. Na primer, racionalno število 1/2 je relacija med starševsko relacijo in starostarševsko relacijo, 1/3 je relacija med starševsko in prastarševsko (staro-staro starševsko) relacijo itd. Iracionalna števila so relacije med magnitudami (Bigelow se osredotoča na dolžine). Te relacije držijo, če in samo če drži določena neskončna veriga pogojev (podobna klasični definiciji iracionalnih števil). Tankočutna razlika med Bigelowovo in klasično definicijo iracionalnih števil je v tem, da prva ne identificira neke določene neskončne verige z nekim določenim iracionalnim številom, ampak trdi, da to število rekurira, če imamo neko takšno verigo pogojev, ki držijo. (Z drugimi besedami: tudi druge podobne verige pogojev bi lahko enako dobro opravile isto nalogo.) Imaginarna števila pa so vpeljana preko dvodimenzionalnih magnitud – na podoben način kot pri tradicionalni geometrični vpeljavi.

Na koncu, četrta stopnja dokaza brani avtorjev pristop proti kakršnikoli različici

apriornega realizma glede matematičnih bitnosti. Posebej nasprotuje pojmovanju prisotnosti univerzalij v svetu zaradi tega, ker bi zadostile tako imenovanemu načelu "truthmakerja" – trditvi, da morajo vse resnice posedovati "truthmakerje". Bigelow dokazuje, da kar je resnično, nikdar ne more supervenirati samo nad tem, kateri običajni predmeti in običajni posamezniki obstajajo ali ne obstajajo. Cilj te stopnje njegovega dokaza je zavrniti teorijo množic kot relevanten apriorni izvor matematike.

3. 1 Slabosti Bigelowovega dokaza

Prva stopnja Bigelowovega dokaza – trditev, da je matematika edina teorija univerzalij – se ne ukvarja neposredno z vprašanjem o realnosti števil. Ta trditev je pomembna za to, da umesti avtorjevo prepričanje v širši okvir. Omogoča neposreden prehod iz fizikalizma v matematiki v splošno fizikalistično teorijo univerzalij. To pa je posebno vprašanje. Če bi bil avtorjev fizikalizem v matematiki uspešen, bi nam takšen prehod lahko načelno omogočal nasprotovanje drugim različicam fizikalizma na splošno, kaj šele kakršnikoli različici platonizma. Čeprav bi to lahko bila zanimiva splošna strategija, ne zadeva dokazov za ali proti realnosti števil. Predstavljamo si lahko, da tudi če bi imeli zadostne razloge za to, da bi verjeli splošni teoriji univerzalij, ki bi bila bistveno drugačna od naše teorije posebne podzvrsti univerzalij – števil, bi še vedno lahko poskusili umestiti slednjo kot poseben primer splošne. Zato smo lahko nevtralni glede vprašanja o splošni teoriji univerzalij, kadar gre za realizem števil.

Podobno kot prva tudi četrta stopnja dokaza posega dalj in mimo argumentov o realizmu števil. Pokaže samo, da če so matematične bitnosti na poseben način pojmovane univerzalije – rekurence, matematičnim bitnostim pa ne moremo priznati obstoja na podlagi načela "truthmakerjev". Naperjena je proti teoriji "truthmakerjev" kot možni konkurenčni realistični ontologiji števil. Toda tudi če ta stopnja dokaza ne bi uspela in bi bilo možno Bigelowov realizem števil razložiti tudi s pomočjo ostalih teorij, recimo prav s teorijo "truthmakerjev", bi to ne pomenilo, da je Bigelowov pristop napačen, ampak zgolj, da ni edinstven. Tudi če ne bi bil edinstven, pa bi lahko bil najbolj prikladen ali najenostavnejši. Lahko torej zaključimo, da tako kot prva tudi četrta stopnja Bigelowovega dokaza ni neposredno vpletena, ko gre za realnost števil.

V nasprotju s prvo in četrto pa druga in tretja stopnja predstavljata jedro Bigelowovega dokaza fizikalistične "realnosti števil". Druga se posveča fizični realnosti univerzalij in relacij pojmovanih kot rekurenc, tretja pa konkretno definira števila. V razdelkih, ki sledijo, bomo videli, da ti dve bistveni stopnji dokaza skrivata nekaj resnih pomanjkljivosti.

4. Lastnosti in relacije ter fizični svet

Najprej se posvetimo splošnim vprašanjem o fizični naravi relacij in lastnosti.

Vzemimo recimo nekaj fizičnih stvari, na primer nekaj tako imenovanih srednjerazsežnih fizikalnih predmetov. Potem privzemimo, da obstajajo relacije med njimi in da te relacije niso vse nefizične stvari. Pa lahko res trdimo nasprotno, da so namreč vse relacije fizične?

Če je odgovor pritrdilen – in takšna je Bigelowova odločitev –, potem se moramo boriti proti klasični fizikalistični ideji o supervenienci in klasičnem fizikalističnemu programu redukcije nefizičnih lastnosti in relacij na fizične. Pritrdilen odgovor namreč neposredno zanika možnost takšne redukcije in se izkaže kot izjemno drago doplačilo k standardni vozovnici na poti k fizikalizmu. (Glavni problem je v tem, da obstajajo nekatere univerzalije, ki so lastnosti fizičnih stvari in relacije med fizičnimi stvarmi, a same ne morejo biti pojmovane kot fizične – na primer lastnost "biti državljan Slovenije".)

Toda tudi če je odgovor nikalen, imamo probleme. Začeti moramo dokaj nerodno raziskavo o tem, katere med relacijami in lastnostmi so fizične in katere niso, in kakšen je odnos med njimi. Za primer vzemimo kar naravna števila. Če so naravna števila res relacije med fizičnimi stvarmi, mogoče lahko dokažemo, da so te relacije fizične. Toda kaj se zgodi, če so relacije med nefizičnimi stvarmi, kot recimo tedaj, ko štejemo abstraktne bitnosti, ideje itd.? Domnevamo, da v tem primeru naše relacije ne morejo biti več fizične. Če se zavzemamo za takšen pogled na števila, moramo torej bodisi prepovedati štetje abstraktnih stvari bodisi vpeljati neke vrste dvojno definicijo naravnih števil – eno za štetje fizičnih števil, za štetje nefizičnih drugo, ali pa enostavno reči, da v splošnem lahko fizična relacija drži tudi med nefizičnimi stvarmi. Prva in druga možnost sta očitno nesmiselni, ostane le tretja, kateri vsaj težko verjamemo.

5. Števila, rekurence in uprimeritve

Čeprav smo videli, da načeloma ni enostavnih razlogov za to, da bi verjeli, da relacije obstajajo kot fizične stvari v prostoru-času, nas še vedno lahko zanima, kako bi vsaj neko posebno zvrst relacij (recimo števila) na nek poseben način zasnovali tako, da bi to lahko storili. Bigelow predlaga, da to posebno zvrst univerzalij, to je števila, pojmujemo kot rekurence. Videli bomo, da moramo rekurence – če hočemo, da so števila – pojmovati v širšem smislu, kot to stori Bigelow, toda na ta način rekurence zgolj prevzamejo navadno vlogo uprimeritev. Poleg tega velja, da rekurirajo tudi partikularije, ne samo univerzalije.

Ponavadi – v nasprotju z Bigelowovim fizikalizmom – univerzalije ne obstajajo v fizičnem svetu. Univerzalije so samo uprimerjene v njem. Uprimerjene so lahko na različnih krajih ob istem času, ob različnih časih na istem mestu, toda lahko so večkratno uprimerjene tudi na istem mestu in ob istem času. (Primer za takšno večkratno uprimeritev je recimo uprimeritev univerzalije "1/2" v enem kvantnem delcu, recimo v elektronu: najprej v njegovem spinskem kvantnem številu J in v drugo v njegovem magnetnem spinskem kvantnem številu m.)

Spomnimo se, kaj se zgodi, če privzamemo, da so univerzalije Bigelowove rekurence. Če univerzalije rekurirajo, lahko obstajajo na različnih mestih ob istem ča-

su in ob različnih časih na istem mestu. Do tod je vse enako, kot če univerzalije pojmujemo kot uprimeritve. Toda vendarle obstaja razlika: univerzalije kot rekurence, v nasprotju z uprimerjenimi univerzalijami, ne morejo večkratno obstajati na istem mestu ob istem času. To razliko med uprimeritvami in rekurencami moramo vzeti v zakup, če hočemo zagovarjati Bigelowov fizikalizem. Toda, ali je račun res plačan?

Ko Bigelow govori o množicah (1988: 107-109), vpelje pojem "heaccietas" (gre za sholastični izraz, ki pomeni "totost" oziroma – v angleščini – "thisness"). *Haeccietas* je lastnost "biti to". Na primer: *a*-jeva *heaccietas* je lastnost "biti *a*". Predstavljajmo si nek fizičen objekt v prostoru-času. Na istem mestu in ob istem času kot takšen objekt obstajajo tudi njegove večkratne *heaccietete h*, *hh*, *hhh*, *hhhh*, *hhhh*, *hhhhh* itd. (*glej* Lewis, 1989). Med *heaccietetami h* in *hh* obstaja relacija dvojne različnosti, a ista relacija obstaja tudi med *heaccietetami hh*, *hhh* in *hhh*, *hhhh* itd. Po Bigelowovi ontologiji je takšna relacija natančno število dve in tako lahko zaključimo, da ta univerzalija – število dve – večkrat rekurira na istem mestu ob istem času. To pa je v nasprotju z Bigelowovo definicijo rekurence ter kaže na to, da je koncepcija števila kot takšne rekurence preozka. Te težave se seveda lahko rešimo tako, da v nasprotju z Bigelowovo definicijo rekurenci dovolimo rekurirati večkrat na istem mestu ob istem času. Toda s tem dosežemo zgolj to, da se pojem rekurence močno približa in izenači s pojmom uprimeritve. Utemeljeno lahko torej sumimo, da tako spremenjen pojem rekurence ni nič drugega kot enostavna verbalna zamenjava za pojem uprimeritve.

Glede rekurenc pa obstaja še drug problem. Ne samo da so zasnovane preozko, da bi jih lahko identificirali z univerzalijami – včasih so tudi preširoke. Namreč tudi nekatere partikularije lahko rekurirajo. Partikularije – kot so elektroni, fotoni itd. in delci kvantne mehanike – lahko na splošno pojmujemo tako, da obstajajo na večkratnih prostorsko-časovnih lokacijah. Zaradi tega potrebujemo nekaj, po čemer bi razlikovali rekurence, ki so partikularije, od tistih, ki so univerzalije. Bigelow predlaga, da slednje niso vzročno organizirane (Bigelow, 1988: 24-26). Rekurence, ki so univerzalije, med seboj niso enako vzročno povezane kot tiste, ki so partikularije. Toda obstaja še druga rešitev. Tako ali tako namreč vemo, da moramo dopustiti, da rekurence rekurirajo večkrat na istem mestu ob istem času. Če je to res, tedaj partikularije sploh niso več rekurence v istem smislu kot univerzalije – nenavadno bi bilo trditi, da je kakršnakoli partikularija prisotna večkratno na istem mestu ob istem času.

6. Števila

V četrtem razdelku smo videli, da ne moremo upravičeno verjeti, da so vse relacije fizične in da obstajajo v prostoru-času. V prejšnjem razdelku pa smo videli, da se, tudi če se osredotočimo samo na tiste univerzalije, ki so števila in jih pojmujemo kot rekurence, to pojmovanje močno približa klasičnemu pojmovanju univerzalij kot uprimeritev. Toda tudi če je princip rekurenc precej blizu principu uprimeritev, lahko še vedno upamo, da rekurirajoče univerzalije (ali vsaj rekurirajoča števila) v nasprotju z uprimerjenimi dejansko fizično obstajajo in da sum o zgolj

drugačnem poimenovanju ni utemeljen. Zato še vedno lahko upamo, da obstaja neka možnost za Bigelowovo realistično pojmovanje števil. V temu razdelku bomo videli, da temu kljub vsemu ni tako. Najprej bomo pokazali, da ima Bigelowova vpeljava naravnih števil precej problemov pri definiranju *vseh* naravnih števil. Drug očitek pa bo veljal Bigelowovi definiciji realnih števil na splošno. Nazadnje pa se bomo pomudili še pri problemih, ki zadevajo definiranje *vseh* realnih števil (posebej tako imenovanih transcendentalnih iracionalnih števil, kot sta število *e* in mnogi naravni in decimalni logaritmi), kot dela časovno prostorske realnosti.

6. 1 Naravna števila

Bigelowov fizikalistični pristop pravi, da je poljubno naravno število *n* *n*-mestna relacija *n*-kratne vzajemne različnosti, ki rekurira. Na primer za število $n = 3$ je ta relacija naslednja:

$(x \neq y)$ & $(x \neq z)$ & $(y \neq z)$, hkrati pa število tri rekurira v fizičnem svetu, ko takšna relacija drži med nekimi partikularijami (partikularnimi fizičnimi objekti):

$(\exists x)(\exists y)(\exists z)$ $[(x \neq y)$ & $(x \neq z)$ & $(y \neq z)$ & Fx & Fy & $Fz]$.

{Število *F*-ov je tri.}

Takšna definicija nam ne omogoča vpeljave števil nič in ena. To sicer prinaša določeno neskladje v definicijo, ker moramo ti dve števili vpeljati na *ad hoc* način – recimo $(\exists y)$ $(y = x)$ za ena in $(\forall y)$ $(y \neq x)$ za nič –, toda dejstvo, da moramo ena in nič obravnavati ločeno, nas ne sme vznemirjati nič bolj, kot je vznemirjalo Cantorja, Dedekinda ali Husserla.

Kaj pa zelo velika števila in kaj šele Cantorjeva neskončna ordinalna števila kot ω kardinalnosti $\aleph_0$ (ali pa celo števila višjih kardinalnosti $\aleph_1$ itd.)? Ali lahko zagotovimo njihov obstoj? Bigelow predlaga, da jih tolmačimo kot neskončnokratne relacije vzajemne neenakosti. Toda zakaj bi šli še dlje in predpostavili, da rekurirajo v svetu? Ali na svetu obstaja neskončno fizičnih objektov? Predpostavimo, da je to res. Toda to je vsekakor kontingentno dejstvo, ki je odvisno od rezultatov znanosti, kar pa je neugodno. Če ni res, potem moramo omejiti fizikalistično pojmovanje ordinalnih števil samo na nekatera, domnevno sicer še vedno zelo velika, a vseeno ne neskončna ordinalna števila. Ostala morajo še vedno biti zgrajena klasično, na primer preko teorije množic, toda na tak način ne rekurirajo. Poleg tega smo v tem primeru obsojeni na neke vrste finitizem. Toda finitizem se mora spoprijeti z nekaterimi splošnimi očitki glede pregledljivosti [*surveyability*]. Očitno je, da je pregledljivost neodločljiva [*vague*]. Ko govorimo o ordinalnih številih, to enostavno pomeni, da nikdar ne moremo vedeti, kako velika števila lahko še vedno dopustimo, in tako je naša razlaga nasplošno podvržena problemom paradoksa plešca. (Koliko las lahko še dopustimo, da je nekdo plešast?)

6. 2 Realna števila

Vsa ostala števila Bigelow zgradi kot relacije med relacijami. Ko gre za racionalna števila, so to enostavno relacije med naravnimi števili. Z drugimi besedami, to

so relacije drugega reda: relacije med tistimi relacijami, ki držijo med posamičnimi predmeti. Ko gre za iracionalna števila, so to relacije med relativnimi magnitudami – za Bigelowa med relativnimi dolžinami, ki so sicer geometrične bitnosti, a domnevno tudi relacije, ki rekurirajo v svetu. Če torej hočemo definirati iracionalno število, na primer √2, vzamemo pravokoten enakokrak trikotnik, katerega krak znaša *k* (*k* = 1) in hipotenuza *h* (*h* = √2). *K* in *H* naj bosta dve relaciji, *K daljši-za-k-relacija*, *H daljši-za-h-relacija*. √2 je torej relacija med *H* in *K*. Edini problem, ki se še pojavlja, je, da te relacije ne moremo podati tako, da bi šteli korake v neki relacijski verigi, ker sta relaciji *H* in *K* nesoizmerljivi. Toda takšne korake vseeno lahko štejemo, če vpeljemo posebno relacijo *D* "daljši-kvečjemu-za-pol-k", tako da en korak *D*-ja ne bo nikoli enak enemu koraku *K*-a, toda dva koraka *D*-ja mu včasih bosta. Na podoben način lahko vpeljemo zopet novo relacijo *D*', ki natančneje postavi relacijsko verigo med *H* in *K*, *D*'' je še bolj natančna itd. Bigelow potem predlaga, da je naše iracionalno število relacija med danimi magnitudami, če in samo če takšna veriga bolj in bolj natančnih relacij drži. Vidimo torej, da je glavna značilnost Bigelowovega pristopa pri definiranju iracionalnih števil, da postavi rekurirajoče dolžine kot kandidate za *relata* v relacijah, ki niso neposredno podane kot neskončne vrste, ampak se takšnim vrstam zgolj pokoravajo.

Ko govorimo o realnih številih, lahko takoj pomislimo na tri splošne pripombe. Če realna števila res rekurirajo v fizični realnosti na način, kot smo ga opisali v prejšnjem odstavku, moramo privzeti, da je fizični prostor neskončen in da je matematični kontinuum. Ne glede na dejstvo, da vsakršen podoben privzetek na splošno temelji na kontingentni resničnosti, ki temelji na znanosti, nobeden od obeh ni v skladu s sodobno znanostjo. Fizični prostor ima meje (dejansko se te meje širijo) in tudi zelo neverjetno je, da bi lahko primerjali infinitezimalno majhne prostorske intervale (načelo nedoločljivosti v kvantni mehaniki). Čeravno bi lahko privzeli, da nekatera realna števila rekurirajo v resničnosti, bi bilo dokaj neverjetno, da bi lahko isto storili za kontinuum (vsa realna števila).

Toda ločeno od tega lahko ob Bigelowovi definiciji realnih števil pripomnimo še nekaj: ne samo, da potrebujemo dve rekurirajoči dolžini, za Bigelowovo definicijo potrebujemo tudi neskončno verigo pogojev. Kaj potrebujemo, da lahko postavimo takšno verigo? Prav gotovo so to neskončna ordinalna števila. Tako zopet postavljamo vprašanje o obstoju neskončno veliko predmetov v fizičnem svetu, kakor smo to že storili, ko smo govorili o naravnih številih.

Na koncu moramo pripomniti, da obstajajo iracionalna števila posebne vrste, na katera Bigelow ni posebej pozoren. Gre za t.i. transcendentalna (v nasprotju z algebraičnimi) iracionalna števila, na primer π in *e*, in nekatere vrednosti funkcij, kot so *log* in kotne funkcije. Glavni problem teh števil je, da ne morejo vsa rekurirati kot razmerja med dolžinami. Lahko sicer vzpostavimo geometrična razmerja za število π (na primer razmerje med radijem in obsegom kroga) ali za vrednosti kotnih funkcij (razmerja različnih stranic trikotnikov), toda težko si je predstavljati, kako bi podobno storili za vrednosti vseh logaritmov in za število *e*. Ta števila lahko rekurirajo v svetu zgolj kot razmerje med nekaterimi veličinami v fiziki, recimo med veličinami količin, kot sta "pretečeni čas" in "populacijska razlika" pri radioaktivnem razpadu. Toda, ali lahko fiziki verjamemo v enaki meri kot geome-

triji? Ali nam fizika resnično pravi, da so "tam zunaj" logaritmi? Tudi če bi, bi zopet morali poskrbeti za to, kako bi postavili zahtevano verigo pogojev, ki bi omogočali soizmerljivost. Zelo verjetno je, da bi to zahtevalo vnaprejšnje poznavanje teh števil – izbira osnovnih korakov v verigi bi bila, recimo, verjetno dosti bolj kompliciranа kot pri številu $\sqrt{2}$, kjer smo se lahko naslonili na geometrijska dejstva.

7. Zaključek

Fizikalizem v matematiki predstavlja zapleten podvig. V obzir mora vzeti različna metafizična vprašanja. Natančneje, razložiti mora, kako matematične bitnosti bivajo v fizičnem svetu. Raziskali smo posebno različico fizikalizma, katerega namen je postaviti eksistenco števil kot relacij in torej univerzalij. Pokazali smo, da čeprav bi bilo mogoče nekatere univerzalije podati kot rekurence, temu v splošnem ni tako, ko gre za števila. Če vzamemo števila kot poseben primer univerzalij in torej relacij, ki domnevno obstajajo v prostoru-času, sicer lahko konstruiramo nekatere med njimi (pravzaprav prav veliko). Toda obstajajo števila, ki jih najverjetneje ne moremo zgraditi tako, kot predlaga fizikalist Bigelowovega kova: neskončna ordinalna števila (ta problem bi mogoče lahko rešili tako, da bi se oprli na neko obliko finitizma), posledično realna števila in posebno transcendentalna iracionalna števila. Zato lahko zaključimo, da čeprav se Bigelowov pristop k fizikalizaciji matematike izkaže za možno ontologijo za nekatera števila, prav gotovo ne zaobjame vseh.

Splošen zaključek, ki ga narekuje omenjena dihotomija, je torej, da je uspeh Bigelowove fizikalizacije omejen zgolj na tiste matematične bitnosti, ki so že tako ali tako dokaj neproblematično uprimerjene v fizičnem svetu, sledeč bolj standardnim ontologijam, kot je Bigelowova. Na ta način Bigelowov pristop ne prinaša ničesar novega k našemu razumevanju matematičnega védenja.

On Reality of Numbers

There are at least two recent distinct physicalist approaches to mathematics. First, there is Maddy's set theoretic realism. This does not concern us here. Second, there is Bigelow's approach as it was put forward in his book "The Reality of Numbers". In my paper, I discuss some major difficulties concerning Bigelow's physicalism in general, and argue that it is problematic to construe all numbers on his methodology. In particular, there are some difficulties concerning infinite numbers. Be-

sides, some transcendental reals like e and many logarithms may not exist in physical space-time as lengths in Bigelow's sense.

Keywords: philosophy of mathematics, ontology of numbers, physicalism, Bigelow.

Literatura

Benacerraf, P. (1965). "What numbers could not be". *Philosophical Review*, 74.

Benacerraf, P. (1973). "Mathematical Truth". V Benacerraf, P. & Putnam, H. (ur.), *Philosophy of mathematics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bigelow, J. (1988). *The Reality of Numbers*. Oxford, Clarendon Press.

James, E. P. (1990). "The Reality of Numbers by John Bigelow" (recenzija). *Philosophical Quarterly*, 40.

Mates, B. (1986). *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*. New York: Oxford University Press.

Maddy, P. (1990). *Realism in Mathematics*. Oxford: Clarendon Press.

Milne, P. (1994). "The Physicalization of Mathematics". *British Journal for Philosophy of Science*, 45.

Lewis, D. (1989). "Bigelow, John. The Reality of Numbers" (recenzija). *Australasian Journal of Philosophy*, 67.

Williams, S. G. (1991). "The Reality of Numbers by John Bigelow" (recenzija). *Mind*, 100.

$fa \xrightarrow{AN} \sim fa \xrightarrow{SV} \sim fx \quad \xrightarrow{AN} \sim(\exists x) \sim fx \rightarrow$

$fa \xrightarrow{SV} fx \quad \xrightarrow{AN} \sim(\exists x) fx \xrightarrow{AN} \sim\sim(\exists x) fx \rightarrow \sim$

$fa \xrightarrow{AN} \sim fa$

$fa \rightarrow fx \xrightarrow{AN} \sim(\exists x) fx$

$fx = \{ \}$

$\sim fx = \{ \}$

$fa \xrightarrow{AN} \begin{array}{|l|l} \sim fa & \xrightarrow{SV} \\ fa & \xrightarrow{SV} \end{array} \begin{array}{l} \sim fx \\ fx \end{array}$

$\xrightarrow{AN} \sim(\exists x) fx \xrightarrow{AN} \sim\sim(\exists x) fx$

$\xrightarrow{AN} \sim(\exists x) fx$

$fx = \{ \}$

$(\exists x) fx$

Vsi skupki formule ~fx so nemetrični.

Filozofija Michaela Dummetta

Michael Dummett
prevedel Borut Cerkovnik

RESNICA*

Za Fregeja sta bili resnica in neresnica referenci stavkov. Stavki ne morejo zastopati propozicij (kar je Frege imenoval "misli"), ker je referenca sestavljenega izraza odvisna samo od reference njegovih delov. Če singularni termin, ki nastopa v stavku, zamenjamo z drugim singularnim terminom z isto referenco in drugim smislom, pa se smisel celotnega stavka, *tj.* misel, ki jo izraža, spremeni. Edina stvar, za katero se zdi, da *mora* v teh okoliščinah ostati nespremenjena, je resničnostna vrednost stavka. Izraza "je resničen" in "je neresničen" sta videti kot predikata, ki sta aplicirana na propozicije, in lahko bi predpostavili, da sta resnica in neresnica lastnosti propozicij. Zdi pa se, da relacija med propozicijo in njeno resničnostno vrednostjo ni takšna kot relacija med mizo in njeno obliko, ampak prej takšna kot relacija med smislom določnega opisa in dejanskim predmetom, ki ga zastopa določni opis.

Na ugovor, da obstajajo stavki, ki kot deli sestavljenih stavkov ne nastopajo resničnostnofunkcionalno, na primer stavki posrednega govora, Frege odgovarja, da moramo v takšnih kontekstih običajne singularne izraze razumeti tako, kot da ne zastopajo svoje običajne reference, ampak svoj smisel, in zato lahko rečemo, da v takšnem kontekstu in samo takrat stavek zastopa propozicijo, ki jo običajno izraža.

Če kdo vpraša "Toda kakšne vrste bitnosti naj bi bile te resničnostne vrednosti?", lahko odgovorimo, da v tem, da vidimo, kakšna naj bi bila resničnostna vrednost stavka, ni nič več težav kot v tem, da vidimo, kakšna naj bi bila smer premice; ravno tako, kot vemo, kdaj imata dve premici isto smer – ko sta vzporedni –, znamo povedati, kdaj imata dva stavka isto resničnostno vrednost – ko sta materialno ekvivalentna. Ni nam treba izgubljati časa niti z ugovorom, ki ga je izrazil Max Black, da pri Fregejevi teoriji dobijo pomen določeni stavki, za katere normalno ne bi menili, da ga imajo, na primer stavki kot "Če so ostrige neužitne, potem Neresnica". Če stavki zastopajo resničnostne vrednosti, obstajajo pa tudi izrazi, ki zastopajo resničnostne vrednosti, ki pa niso stavki, potem je ugovor proti temu, da bi dopuščali izrazom druge vrste, da stojijo, kjerkoli lahko stojijo stavki in *vice versa*, slovničen, ne pa logičen. Pogosto uporabljamo besedo "stvar", da bi priskrbeli samostalnik, kjer ga zahteva slovnica, mi pa imamo samo pridevnik, na pri-

** Prevedeno po Michael Dummett, "Truth", *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London 1978, str. 1-24. Članek je pod istim naslovom izvirno izšel v *Proceedings of the Aristotelian Society*, LIX, 1959, str. 141-162. – op. prev.

mer v “To početje je bilo sramotna stvar”. In lahko bi vpeljali glagol, recimo “resničiti”, da bi izpolnili čisto slovnično funkcijo preoblikovanja samostalnika, ki zastopa resničnostno vrednost, v stavek, ki zastopa isto resničnostno vrednost. Lahko bi rekli, da je Frege dokazal, da stavek običajno ne zastopa propozicije in da je podal verodostojen argument za to, da *če* stavki imajo reference, potem zastopajo resničnostne vrednosti, da pa ni naredil ničesar za to, da bi pokazal, da stavki sploh imajo reference. To je netočno: Fregejevo dokazovanje, da lahko pojma koncepta (lastnosti) in relacije razložimo kot posebna primera pojma funkcije, priskrbi verodostojen argument za to, da rečemo, da stavki imajo referenco.

Kar *je* vprašljivo, je Fregejeva uporaba besed “resnica” in “neresnica” kot imen referenc stavkov. Kajti z uporabo teh besed – namesto da bi si izmislil lastni besedi – daje vtis, da s tem, ko privzame, da imajo stavki referenco, skupaj z materialno ekvivalenco kot merilom identitete poda neko razlago pojmov resnica in neresnica, kot smo ju navajeni uporabljati. Primerjajmo resnico in neresnico z zmago in porazom v igri na igralni deski. Za neko posamezno igro si lahko zamislimo, da najprej formuliramo pravila, tako da navedemo začetno pozicijo in dovoljene poteze; igra se konča, ko ne obstaja več nobena dovoljena poteza. Tedaj lahko razlikujemo med dvema vrstama (ali tremi) končne pozicije, ki jih imenujemo “zmaga” (kar pomeni, da igralec, ki naredi prvo potezo, zmaga), “poraz” (podobno) in morda “neodločeno”. Če se molče ne sklicujemo na običajni pomen besed “zmaga”, “poraz” in “neodločeno”, ta opis spregleda odločilen poudarek – da je igralčev namen zmagati. Da igralec igra, da bi zmagal, je del koncepta zmagati v igri, klasifikacija končnih pozicij v zmagovalne in tiste, ki izgubijo, pa tega dela koncepta ne izraža. Lahko si zamislimo različico šaha, v kateri je namen vsakega igralca, da je matiran, to pa bi bila popolnoma drugačna igra; toda formalni opis, ki smo si ga zamislili, bi se skladal s formalnim opisom šaha. Celotno teorijo šaha bi lahko formulirali tako, da bi se nanašali samo na formalni opis; kateri teoremi te teorije pa bi nas zanimali, bi bilo odvisno od tega, ali želimo igrati šah ali navedeno različico. Prav tako je del koncepta resnice, da merimo na to, da tvorimo resnične izjave [*statements*]; in Fregejeva teorija resnice in neresnice kot referenc stavkov se sploh ne ozira na to potezo koncepta resnice. Frege jo je vsekakor poskušal vpeljati naknadno, v svoji teoriji o trditvi – toda prepozno. Kajti smisel stavka ni dan vnaprej – pred našo namero zatrjevanja. Drugače bi lahko obstajali tudi ljudje, ki bi izrazili isto misel, pa bi jo nameravali zanikati.

Podobna kritika velja za številne razlage resnice in neresnice oziroma pomenov določenih stavkov v terminih resnice in neresnice. V splošnem ne moremo predpostaviti, da podamo ustrezno razlago nekega koncepta s tem, da opišemo tiste okoliščine, v katerih uporabimo, in tiste, v katerih ne uporabimo ustrezne besede, torej s tem, da opišemo *rabo* te besede; podati moramo tudi neko sodbo o *smislu* tega koncepta, razložiti, *čemu* uporabljamo to besedo. Klasifikacije ne obstajajo v praznini, ampak so vselej povezane z nekim interesom, ki ga imamo, tako da bo to, da pripišemo nekaj enemu ali drugemu razredu, imelo posledice, ki so povezane s tem interesom. Jasen primer je problem upravičenja oblike argumenta, de-

duktivnega ali induktivnega. Klasifikacija argumentov v (deduktivno ali induktivno) veljavne in neveljavne ni neka igra, ki jo igramo samo zaradi nje same, čeprav *bi* jo *lahko* urili, ne da bi se nanašali na kakršenkoli namen ali interes, recimo kot šolsko vajo. Zato dejansko obstaja problem pokazati, da merila, ki jih uporabljamo za prepoznavanje veljavnih argumentov, dejansko služijo namenu, za katerega naj bi nam služili: problema ne smemo odpraviti – kakor je bilo dolgo časa v modi – s tem, da rečemo, da uporabljamo merila, ki jih uporabljamo.

Ne moremo domnevati, da bo klasifikacija, izvršena s pomočjo nekega predikata, ki je v uporabi v jeziku, vedno imela samo *en* smisel. Lahko se zgodi, da ima klasifikacija izjav v resnične, neresnične in nemara tiste, ki niso niti resnične niti neresnične, en načelen smisel, vendar pa služi tudi drugim pomožnim namenom. Zaradi tega postane raba besed "resnično" in "neresnično" bolj zapletena, kakor bi sicer bila. Nekdaj je bilo običajno reči, da etičnih izjav nimamo za "resnične" oziroma "neresnične", to pa je za etiko, tako so trdili, imelo številne posledice. Toda vprašanje ni, ali sta ti besedi v praksi aplicirani na etične izjave, ampak, ali bi – če bi bili tako aplicirani – bil smisel tega početja isti kot smisel apliciranja teh besed na izjave drugih vrst, in če ne, na kakšen način bi se ta aplikacija razlikovala. Prav tako velja: če nam povedo, da o neki izjavi, ki vsebuje singularni termin, ki nima reference, običajno rečemo, da ni niti resnična niti neresnična, s tem sporočimo samo smisel rabe. Še vedno pa ne moremo potegniti nobenih filozofskih posledic. Prej bi se bilo treba vprašati, ali se to, da takšne izjave opišemo kot niti resnične niti neresnične, bolje kakor to, da jih opišemo kot neresnične, ujema s splošnim smislom klasifikacije izjav v resnične ali neresnične. Predpostavimo, da izvemo, da so v določenem jeziku takšne izjave opisane kot "neresnične": kako naj povemo, ali to kaže, da ti ljudje takšne izjave uporabljajo drugače kot mi, ali pa kaže samo to, da "neresnično" ni natančen prevod njihove besede? S tem, ko rečemo, da uporabljamo singularne izjave na takšen način, da niso niti resnične niti neresnične, ko subjekt nima reference, hočemo opredeliti našo uporabo singularnih izjav; torej bi moralo biti možno opisati, kdaj bi bile – v nekem jeziku, ki ne vsebuje besed za "resnično" in "neresnično" – singularne izjave uporabljene na isti način, kot jih uporabljamo mi, in kdaj bi bile uporabljene tako, da so – ko subjekt nima reference – neresnične. Dokler nimamo razlage za splošni smisel klasifikacije v resnico in neresnico, ne vemo, kakšen interes pritiče temu, da za določene izjave rečemo, da niso niti resnične niti neresnične. In dokler nimamo razlage tega, kako resničnostni pogoji neke izjave določajo njen pomen, je opis pomena s tem, da navedemo resničnostne pogoje, brez vrednosti.

Popularna razlaga pomena besede "resnično", ki je prav tako izpeljana iz Fregeja, je, da ima [Res je, da *P*] isti smisel kot stavek *P*. Če potem vprašamo, zakaj v jeziku sploh rabimo besedo "resnično", je odgovor ta, da se na propozicije pogosto nanašamo posredno, *tj.*, ne da bi jih izrazili, kakor takrat, ko rečemo "Goldbachova domneva" ali "kar je povedala priča". O propozicijah – ne da bi se sploh nanašali na kakšno posamezno propozicijo – tudi posplošujemo, na primer v "Vse, kar reče, je resnično". Ta razlaga ne more spadati med definicije v strogem smislu,

ker dopušča odpravo izraza “je resnično” samo takrat, ko je pripisan “da”-stavku, ne pa, ko je pripisan kakšnemu drugemu izrazu, ki zastopa propozicijo, ali spremenljivki. Ker pa je lahko vsaka propozicija izražena s stavkom, to ne ovrže tega, da ta razlaga velja kot tista, ki edinstveno določa smisel “je resnično”. Navedeno lahko primerjamo z rekurzivno definicijo “+”, ki nam omogoča odpraviti znak “+”, kadar nastopa pred številko, ne pa, kadar nastopa pred kakšnim drugim izrazom za številko ali pred spremenljivko. Še vedno pa obstaja jasen matematičen smisel, po katerem definicija edinstveno označuje, kaj naj pomeni operacija “+”. Podobno naša razlaga za “je resnično” edinstveno določa smisel oziroma vsaj aplikacijo tega predikata: za vsako dano propozicijo obstaja stavek, ki izraža to propozicijo, ta stavek pa navaja pogoje, pod katerimi je ta propozicija resnična.

Če, kot je mislil Frege, obstajajo stavki, ki izražajo propozicije, ki pa niso niti resnični niti neresnični, potem se zdi ta razlaga nepravilna. Prepostavimo, da *P* vsebuje singularni termin, ki ima smisel, nima pa reference: potem, v skladu s Fregejem, *P* izraža neko propozicijo, ki nima resničnostne vrednosti. Ta propozicija torej ni resnična in zato bo izjava [Res je, da *P*] *neresnična*. *P* potem ne bo imela istega smisla kot [Res je, da *P*], ker je druga neresnična, medtem ko prva ni neresnična. Ni možno, da bi zagovarjali, da [Res je, da *P*] sama ni niti resnična niti neresnična, ko singularni termin, ki nastopa v *P*, nima reference, ker *oratio obliqua* stavek [da *P*] zastopa propozicijo, ki je izražena s *P*, upoštevali pa smo, da *P* ima smisel in izraža neko propozicijo. Singularni termin, ki nastopa v *P*, ima v [Res je, da *P*] svojo posredno referenco, namreč svoj smisel, prepostavili pa smo, da je imel nek smisel. V splošnem bo vedno nekonsistentno ohraniti resnico vsakega primerka “Res je, da *p*, če in samo če *p*”, dokler dopuščamo, da obstaja vrsta stavkov, ki v določenih okoliščinah niso niti resnični niti neresnični. Temu ugovoru bi se bilo možno izogniti s trditvijo, da “da”-stavek v stavku, ki se začenja z “Res je, da”, ni primerek *oratio obliqua*; da ima beseda “da” tukaj zgolj slovnično funkcijo preoblikovanja stavka v samostalniški stavek, ne da bi spremenila njegov smisel ali njegov pomen. Potem bi morali vzeti fraze kot “Goldbachova domneva” ali “kar je povedala priča” kot take, da ne zastopajo propozicije, ampak resničnostne vrednosti. Izraz “je resnično” bi bil tedaj natanko podoben glagolu “resničiti”, ki smo si ga prej umislili; ta bi enostavno preoblikoval neko samostalniško besedno zvezo, ki zastopa resničnostno vrednost, v nek stavek, ne da bi spremenil njen smisel ali njen pomen. Lahko bi ugovarjali, da se ta različica Fregejevega stališča hudo slabo sklada s tem, kar pravi Frege: da je *misel* (propozicija) tista, ki je resnična ali neresnična. Toda to Fregejevo poanto lahko izrazimo s tem, da rečemo, da je *misel*, prej kot *stavek*, tista, ki prvenstveno zastopa resničnostno vrednost. Močnejši ugovor tej različici je, da se močno opira na teorijo resničnostnih vrednosti kot referenc stavkov, medtem ko je izvirna različica odvisna samo od bolj sprejemljivega stališča, da stavki v posrednem govoru zastopajo propozicije. V vsakem primeru pa: če obstajajo pomenljivi stavki, ki ne povedo ničesar o tem, kateri je resničen oziroma neresničen, potem mora obstajati *neka* uporaba besede “resnica”, ki je aplicirana na propozicije. Kajti če rečemo [Ni niti

resnično niti neresnično, da *P*], mora biti tukaj stavek [da *P*] v *oratio obliqua*, drugače celoten stavek ne bi imel resničnostne vrednosti.

Celo če o določenih izjavah nočemo reči, da niso niti resnične niti neresnične, ta razlaga ne more podati *celotnega* pomena besede "resnica". Če nameravamo podati razlago besede "neresnica", ki je podobna naši razlagi "resnice", bomo morali reči, da ima [Neresnično je, da *P*] isti smisel kot negacija *P*-ja. V logičnem simbolizmu obstaja znak, ki – če je postavljen pred stavek – tvori negacijo tega stavka; v naravnih jezikih pa takšnega znaka nimamo. Priti moramo do uvida, da negacija stavka "Nikogar ni, ki bi bil tu" ni "Nikogar ni, ki bi ne bil tu", ampak "Nekdo je tu". Ne obstaja eno samo pravilo za zanikanje danega stavka. Nadalje: v skladu s katerim načelom prepoznamo en stavek kot negacijo drugega? Naraven odgovor se glasi: negacija stavka *P* je tisti stavek, ki je resničen, če in samo če je *P* neresničen, in neresničen, če in samo če je *P* resničen. Toda ta razlaga je izključena, če hočemo uporabiti pojem negacije nekega stavka, da bi razložili smisel besede "neresnica". Če bi imeli splošen znak negacije, ki je analogen logičnemu simbolu, to te težave ne bi rešilo, ker bi tedaj nastalo vprašanje: Kako v splošnem – če je podan smisel prvotnega stavka – določimo smisel negacije?

Na isto težavo naletimo pri vezniku "ali". Razlago pomena veznika "in" lahko podamo s tem, da rečemo, da smo v stanju trditi [*P* in *Q*], če in samo če smo v stanju trditi *P* in v stanju trditi *Q*. (To ni krožno: nekdo bi lahko zdresiral psa, da zalaja, samo če bi zazvonilo *in* bi se prižgala luč, ne da bi predpostavil, da obvlada koncept konjunkcije.) Toda če sprejmemo dvovalentno logiko, ne moremo podati podobne razlage pomena veznika "ali". Mi pogosto trdimo [*P* ali *Q*], ko nismo bodisi v stanju trditi *P* bodisi v stanju trditi *Q*. Tukaj namerno uporabljam besedo "mi", ki pomeni človeštvo. Če učitelj zgodovine namigne učencu tako, da reče: "Obglavljen je bil bodisi James I bodisi Charles I," potem je učenec v stanju trditi "Obglavljen je bil bodisi James I bodisi Charles I", ne da bi (nemara) bil v stanju trditi eno od obeh vej disjunkcije; toda te vrste primer ne povzroča težave. *Zadnji* vir učenčevega védenja izhaja iz nečesa, kar upravičuje trditev, da je bil obglavljen Charles I; in to je vse, kar bi zahtevali za ustreznost predlagane razlage. Te razlage prav tako ne izpodbijajo primeri kot ta, v katerem se spominjam, da sem govoril bodisi z Jean bodisi z Alice, ne morem pa se spomniti, s katero. Moje védenje, da sem govoril bodisi z Jean bodisi z Alice navsezadnje izhaja iz védenja, ki sem ga imel v času, ko sem govoril z (recimo) Jean. Dejstvo, da je to nepopolno védenje vse, kar se je obdržalo, ni relevantno. Težava nastane prej zato, ker pogosto tvorimo izjave oblike [*P* ali *Q*], ko zadnja evidenca za to, da jih tvorimo v navedenem smislu, ni niti evidenca za resničnost *P*-ja niti evidenca za resničnost *Q*-ja. Najbolj osupljiv primer tega je dejstvo, da smo pripravljeni trditi *katerokoli* izjavo oblike [*P* ali ne *P*], čeprav morda nimamo nobene evidence niti za resničnost *P*-ja niti za resničnost [ne *P*].

Zato da bi upravičili zatrjevanje [*P* ali ne *P*], se sklicujemo na razlago pomena izraza "ali" z resničnostno tabelo. Toda če je vsa razlaga pomena izrazov "resnično" in "neresnično" podana z "Resnično je, da *p*, če in samo če *p*" in "Neresnično

je, da *p*, če in samo če ne *p*", to sklicevanje ne zadostuje. Resničnostna tabela nam pove, na primer, da lahko iz *P* sklepamo na [*P* ali *Q*] (v posebnem primeru na [*P* ali ne *P*]). Toda vse *to* že vemo iz razlage izraza "ali", ki smo jo zavrnili kot nezadostno. Resničnostna tabela nam ne pokaže, da smo upravičeni trditi [*P* ali ne *P*] v vsakem možnem primeru, ker to pomeni, da domnevamo, da je vsaka izjava bodisi resnična bodisi neresnična. Toda če je naša razlaga izraza "resnica" in "neresnica" vsa razlaga, ki jo lahko podamo, je reči, da je vsaka izjava bodisi resnična bodisi neresnična, isto kot reči, da smo vedno upravičeni reči [*P* ali ne *P*].

O resničnostnih tabelah naravno razmišljamo tako, kot da podajajo razlago smisla, ki ga pripisujemo znaku negacije in veznikom – razlago, ki bo pokazala, da smo določene oblike izjav upravičeni imeti za logično resnične. Zdaj pa se zdi, da če sprejmemo redundančno teorijo "resnice" in "neresnice" – teorijo, da naša razlaga poda celoten pomen teh besed –, je naša razlaga z resničnostno tabelo docela nezadostna. Bolj na splošno moramo opustiti idejo, ki jo naravno imamo, da pojma resnice in neresnice igrata neko bistveno vlogo v vsaki razlagi – bodisi pomena izjav v splošnem ali pomena neke posamezne izjave. To pojmovanje prežema Fregejevo misel, da sestoji splošna forma razlage smisla izjave v tem, da poda pogoje, pod katerimi je izjava resnična, in pogoje, pod katerimi je izjava neresnična (oziroma bolje: da pove, da je neresnična pod vsemi drugimi pogoji). Isto pojmovanje je v *Traktatu* izraženo z naslednjimi besedami: "Da pa bi lahko rekel: 'p' je resničen (ali neresničen), moram določiti, v katerih okoliščinah imenujem 'p' resničen, s tem pa določim smisel stavka." (4.063)[**] Toda zato, da bi nekdo iz razlage, da je *P* resničen v takšnih-in-takšnih okoliščinah, dobil neko razumevanje smisla *P*-ja, mora že vedeti, kaj pomeni reči za *P*, da je resničen. Če mu je, ko sprašuje o tem, rečeno, da je edina razlaga tega v tem, da je reči, da je *P* resničen, isto kot trditi *P*, potem bo iz tega sledilo, da mora – zato da bi razumel, kaj menimo s tem, da rečemo, da je *P* resničen – že poznati smisel zatrjevanja *P*-ja, kar pa je točno to, kar da naj bi mu bilo razloženo.

Tako moramo bodisi dopolniti redundančno teorijo ali pa se odreči mnogim našim predsodkom o resnici in neresnici. Reči, da merilo resnice ne more obstajati, je postalo vsakdanja modrost. Argument za to je, da določimo smisel stavka s tem, da podamo pogoje, pod katerimi je resničen, tako da ne bi mogli najprej poznati smisla stavka in potem aplicirati nekega merila, da bi odločili, v katerih okoliščinah je resničen. V istem smislu ne bi moglo obstajati merilo za to, kaj določa zmagati v igri, ker je učenje tega, kaj določa zmago, bistven del učenja tega, kaj igra je. To pa ne pomeni, da morda v nobenem smislu ni teorije resnice. Za poseben omejen jezik, če ni dvoumen in nekonsistenten, mora biti možno opredeliti resnične stavke jezika; nekako tako, kot lahko za dano igro rečemo, katere poteze so zmagovalne. (Jezik je omejen, če nam vanj ni treba vpeljati novih besed ali novih smislov starih besed.) Takšna opredelitev bi bila rekurzivna, tako da bi najprej definirala resnico za najenostavnejše možne stavke, potem pa za stavke, ki so

[***] Poslovenjeni odlomek iz *Traktata* navajam po Ludwig Wittgenstein, *Logično filozofski traktat*, MK, Ljubljana 1976, str. 65. – op. prev.

zgrajeni iz drugih stavkov s pomočjo logičnih operacij, ki jih uporabljamo v tem jeziku; to za formalizirane jezike naredimo z definicijo resnice. Redundančna teorija poda splošno formo takšne resničnostne definicije, čeprav bi v posameznih primerih morale biti podane bolj informativne definicije.

Torej, videli smo, da če za vsako posamezno igro povemo, v čem sestoji zmaga v njej, s tem ne podamo zadostne razlage koncepta *zmagati v igri*. Razlog za to, da uporabljamo isti termin "zmaga" za vsako od teh različnih aktivnosti, je, da je smisel vsake igre v tem, da vsak igralec poskuša narediti to, kar za to igro opredeljuje zmago; *tj*. to, kar opredeljuje zmago, vedno igra isto vlogo v določanju tega, v čem sestoji igranje te igre. Podobno to, v čemer sestoji resnica neke izjave, vedno igra isto vlogo v določanju smisla te izjave, neka teorija resnice pa mora biti možna v smislu razlage tega, kaj ta vloga je. Takšne razlage se ne nameravam lotiti; vseeno pa trdim, da bi takšno razlago upravičilo sledeče. Neka izjava, dokler ni dvoumna ali nejasna, razdeli možna stanja stvari v samo *dva* razreda. Za neko dano stanje stvari je bodisi izjava uporabljena na tak način, da bi za nekoga, ki jo izjavlja – to stanje stvari pa bi imel za možno –, menili, da govori zavajajoče, ali pa – po našem mnenju – zatrjevanje izjave ne bi izražalo govorčevega izključevanja te možnosti. Če obstaja neko stanje stvari prve vrste, je izjava neresnična; če so vsa dejanska stanja stvari druge vrste, je resnična. Tako je *prima facie* nesmiselno za katerokoli izjavo reči, da ne bi bila v takšnem-in-takšnem stanju stvari niti resnična niti neresnična.

Smisel izjave je določen s tem, da vemo, v katerih okoliščinah je resnična in v katerih neresnična. Podobno je smisel ukaza določen s tem, da vemo, kaj določa pokorščino temu ukazu in kaj nepokorščino; in smisel stave s tem, da vemo, kdaj stavo dobimo in kdaj jo izgubimo. Nadalje: med tem, da stavo dobimo, in tem, da jo izgubimo, lahko obstaja vrzel, kakršno imamo pri pogojni stavi. Pa je podobna vrzel lahko tudi med pokorščino in nepokorščino ukazu ali pa med resničnostjo in neresničnostjo izjave? Obstaja razlika med pogojno stavo in stavo na podlagi resnice materialnega pogojnika; če je antecedens neizpolnjen, je stava v prvem primeru razveljavljena – prav tako je, kakor da ne bi bilo nobene stave –, v drugem primeru pa je stava dobljena. Pogojni ukaz, kjer je antecedens v oblasti osebe, ki ji ukazujemo (mati, na primer, reče otroku: "Če greš ven, si obleči plašč."), je vedno kot stava na podlagi materialnega pogojnika; da bi zagotovila resnico materialnega pogojnika, je ekvivalentna ukazu, z drugimi besedami "Ne hodi ven brez plašča". Ne moremo reči, da je, če otrok ne gre ven, prav tako, kakor da ne bi bilo nobenega ukaza, ker bi otrok lahko, če ne bi mogel najti plašča, zato da bi izpolnil ukaz, ostal doma.

Lahko razliko, vzporedno razliki pri stavi, potegnemo tudi za pogojne ukaze, kjer določena oseba antecedensa nima v oblasti? Trdim, da je razlika, za katero se zdi, da bi jo lahko potegnili, dejansko brez pomena. Obstajata dve različni vrsti posledic stave, dobiti jo in izgubiti jo; če določimo, kaj naj vsebuje ena od njih, s tem še ne določimo v celoti, kaj naj vsebuje druga. Obstaja pa samo ena vrsta posledic ukazovanja, namreč da nekdo – če je v prvi vrsti imel pravico ukazati – pridobi

pravico, da kaznuje ali vsaj obsoja nepokorščino. Lahko bi mislili, da sta kaznovanje in nagrada različni posledici ukaza, v enakem smislu, kot sta izplačilo in sprejem denarja različni posledici stave; toda to se ne sklada z vlogo ukazov v naši družbi. Pravice do nagrade ne jemljemo kot samodejno posledico pokorščine ukazu, kakor je *pravica* do graje samodejna posledica nepokorščine; če je dana nagrada, je to neko dejanje milosti, ravno tako kot je dejanje milosti, če ne pride do kaznovanja ali graje. Še več, vsako premišljeno dejanje, ki se sklada z ukazom (da bi se izognilo nepokorščini ukazu), ima do nagrade enako pravico kot vsako drugo. Zato določiti, kaj tvori nepokorščino ukazu, pomeni določiti, katera vrsta obnašanja bi lahko bila nagrajena, ne da bi potrebovali kakršnokoli nadaljnjo odločitev. Če otrok ostane doma, ker ni našel svojega plašča, je to obnašanje prav tako dobro, kot če gre ven in ga ne pozabi obleči. In če na ukaz sploh pozabi, svoj plašč pa obleče zaradi nekega drugega razloga, to obnašanje ne zasluži nič večje pohvale, kot če se zaradi sebičnih razlogov odloči, da bo ostal doma. Če antecedens ni v oblasti določene osebe, lahko imamo pogojni ukaz res za analogen pogojni stavi; ker pa pokorščina ukazu nima lastne posledice, ki bi bila nekaj drugega kot to, da se izogne kaznovanju zaradi nepokorščine, za takšne ukaze ne obstaja nobena pomenljiva razlika, ki bi bila vzporedna razliki med pogojnimi stavami in stavami, ki so enake materialnemu pogojniku. Če imamo pokorščino ukazu za nekaj, kar daje pravico do nagrade, bi lahko za ukaze, katerih antecedens bi bil v oblasti določene osebe, vpeljali neko takšno razliko. Tako bi lahko mati uporabila obliko "Če greš ven, si obleči plašč" na način, ki ima za posledico, da bi bil otrok, če bi šel ven s plaščem, nagrajen, če bi šel ven brez njega, bi bil kaznovan, če pa bi ostal doma – celo zato, da bi izpolnil ukaz –, pa ne bi bil niti kaznovan niti nagrajen; medtem ko bi oblika "Ne hodi ven brez plašča" imela za posledico, da bi bil nagrajen, če bi ostal doma.

Izjave so kot ukazi (kakor jih uporabljamo) in ne kot stave; izjavljanje ima tako rekoč samo eno vrsto posledic. Da bi to videli, si zamislimo jezik, ki vsebuje pogojne izjave, nima pa protidejstvene oblike (protidejstveniki bi vpeljali nerelevantne zaplete). Predlagani sta dve alternativni razlagi načina, kako v tem jeziku uporabljamo pogojnike: ena, da jih uporabljajo zato, da naredijo izjave pogojne; druga, da zastopajo materialni pogojnik. Po prvem tolmačenju je pogojna izjava kot pogojna stava: če je antecedens izpolnjen, izjavo obravnavamo tako, kot da bi bila neka nepogojena trditev konsekvensa, in rečemo, da je potemtakem resnična oziroma neresnična; če antecedens ni izpolnjen, pa je ravno tako, kakor da sploh ne bi tvorili nobene, resnične ali neresnične, izjave. Po drugem tolmačenju velja, da če antecedens ni izpolnjen, potem za izjavo rečemo, da je resnična. Kako naj razrešimo vprašanje, katera od teh dveh razlag je pravilna? Če so izjave dejansko kot stave, ne pa kot ukazi – če obstajajo dve različni vrsti posledic, ki lahko sledijo iz izjavljanja: tiste, ki spremljajo dejstvo, da imenujemo izjavo "resnična" in tiste, ki spremljajo dejstvo, da jo imenujemo "neresnična", tako da lahko obstaja neka vrzel med tema dvema vrstama posledic –, potem bi morali biti sposobni najti nekaj, kar med tema dvema razlagama odloči prav tako jasno kot finančna

transakcija, ki razlikuje stavo na podlagi resnice materialnega pogojnika od pogojne stave. Nima smisla vprašati, ali ti ljudje *rečejo*, da je človek, ki je tvoril pogojno izjavo, za katere antecedens se izkaže, da je neresničen, rekel nekaj resničnega ali da ni rekel ničesar resničnega oziroma neresničnega: lahko, da nimajo besed, ki bi ustrezale besedam "resnično" in "neresnično"; in če jih imajo, kako smo lahko gotovi, da je ta ustreznost natančna? Če naj ima njihovo uporabljanje besed "resnično" in "neresnično" vsaj najmanjši pomen, mora obstajati neka razlika v njihovem obnašanju, ki spremlja to, da v tem primeru rečejo "resnično" ali "niti resnično niti neresnično".

Če vse premislimo, je očitno, da v tem, kar počnejo, ni ničesar, kar bi lahko razlikovalo med tema dvema alternativnima razlagama. Razlika med njima je prav tako prazna kot analogna razlika za pogojne ukaze, katerih antecedens ni v oblasti določene osebe. Zato da bi fiksirali smisel nekega izrekanja, nam ni treba narediti dveh ločenih odločitev – kdaj reči, da smo tvorili resnično izjavo, in kdaj reči, da smo tvorili neresnično izjavo; prej lahko imamo vsako situacijo, v kateri ni ničesar, kar jemljemo kot primer tega, da je izjava neresnična, za primer tega, da je izjava resnična, prav tako kot lahko za nekoga, ki se obnaša, kakor da se ne nepokorava ukazu, menimo, da se mu je pokoril. Ta poanta postane jasnejša, če si jo ogledamo na sledeči način. Če je v splošnem smiselno predpostaviti, da določeno obliko izjave uporabljamo tako, da je v določenih okoliščinah resnična, v drugih neresnična, v še drugih pa ni ničesar, za kar bi lahko rekli, da je resnično oziroma neresnično, potem si lahko predstavljamo, da smo določeno obliko pogojnika uporabili na ta način (von Wright dejansko meni, da *mi* uporabljamo pogojnike na ta način). Če se izkaže, da je *P* resničen, potem za [Če *P*, potem *Q*] rečemo, da je resničen glede na resničnost oziroma neresničnost *Q*-ja, medtem ko velja, da če se izkaže, da je *P* neresničen, rečemo, da ni ničesar, za kar bi rekli, da je resnično oziroma neresnično. Primerjajmo navedeno s tem, kar sta o tem, kako v našem jeziku uporabljamo izjave, ki vsebujejo singularni termin, povedala Frege in Strawson. Če obstaja predmet, ki ga zastopa singularni termin, potem je izjava resnična oziroma neresnična glede na to, ali predikat za ta predmet velja oziroma ne velja, če pa tak predmet ne obstaja, potem nismo povedali ničesar resničnega oziroma neresničnega. Ali nam sedaj navedeno razloži smisel stavkov teh dveh vrst? To je, ali nam pove, kako uporabljamo te izjave, kaj je *narejeno* s tem, da tvorimo izjave teh oblik? Sploh ne, ker neka bistvena značilnost njihove uporabe še ni bila določena. Nekdo, ki izreka pogojno izjavo opisane vrste, morda sploh nima nobenega stališča o tem, ali se bo antecedens izkazal za resničnega ali neresničnega. To pomeni, da ga ne jemljemo tako, kakor da je zlorabil izjavo ali zavedel svoje poslušalce, če kot možnost predvideva, da bo prišlo do primera, v katerem bi lahko rekli, da ni naredil izjave za resnično oziroma neresnično. Vse, kar izraža s tem, da izreka pogojno izjavo, je, da izključuje možnost, da bo prišlo do primera, v katerem bi lahko rekli, da je povedal nekaj neresničnega, namreč, da je antecedens resničen, konsekvens pa neresničen. V primeru singularne izjave pa je čisto drugače. Tukaj nekdo razločno bodisi zlorablja obliko izjave ali pa zavaja svoje

poslušalce, če kot možnost predvideva, da bo prišlo do primera, v katerem bo za to, kar je rekel, rečeno, da ni niti resnično niti neresnično, namreč, da singularni termin nima reference. S tem, ko nekaj izjavlja, izraža več kot samo to, da izključuje možnost, da je njegova izjava neresnična; obvezuje se k temu, da je resnična.

Naj torej rečemo, da določitev resničnostnih pogojev za nek stavek ne zadostuje za to, da bi določili njegov smisel, da bomo morali razen tega stipulirati še kaj? Raje, kot da to rečemo, bi popolnoma opustili pojma resnice in neresnice. Da bi opredelili smisel izrazov naših dveh oblik, je nujna samo dvojna klasifikacija možnih relevantnih okoliščin. Dovolj je, da razlikujemo tista stanja stvari, za katera velja, da – če jih je govorec predvidel kot možnosti – bi zanj menili, da je bodisi zlorabil izjavo bodisi zavajal svoje poslušalce, in tista stanja stvari, v katerih se to ne zgodi: in *en* način uporabljanja besed "resnično" in "neresnično" bi bil, da imenujemo stanja stvari prve vrste tista, v katerih bi bila izjava neresnična, stanja stvari druge vrste pa tista, v katerih bi bila izjava resnična. Za naše pogojne izjave bi obstajala razlika med tistimi stanji stvari, v katerih bi bilo za izjavo rečeno, da je neresnična, in tistimi stanji stvari, v katerih bi rekli, da je bodisi resnična ali pa niti resnična niti neresnična. Za singularne izjave bi obstajala razlika med tistimi stanji stvari, v katerih bi rekli, da je izjava bodisi neresnična ali pa niti resnična niti neresnična, in tistimi stanji stvari, v katerih bi bila resnična. Da bi dojeli smisel oziroma uporabo teh oblik izjave, popolnoma zadostuje dvojna klasifikacija; trojna klasifikacija, s katero smo začeli, sploh ni na mestu. Potemtakem naj bi na *en* način besedi "resnično" in "neresnično" uporabljali tako, da bi – namesto da bi razlikovali med tem, da je pogojna izjava resnična, in tem, da ni niti resnična niti neresnična – razlikovali med dvema različnima načinoma tega, kako bi pogojna izjava lahko bila resnična; in namesto da bi razlikovali med tem, da je singularna izjava neresnična, in tem, da ni niti resnična niti neresnična, naj bi razlikovali med dvema različnima načinoma tega, kako bi singularna izjava lahko bila neresnična.

Navedeno namiguje na način, kako razložiti vlogo, ki jo v določanju smisla izjave igrata resnica in neresnica. Do sedaj še nismo videli, kakšen smisel lahko ima razlikovanje med različnima načinoma tega, kako je lahko izjava resnična, ali med različnima načinoma tega, kako je lahko neresnična, oziroma, kakor bi lahko rekli, med stopnjama resnice in neresnice. Smisel takšnih razlik ni v ničemer, kar bi imelo opraviti s smislom izjave samim, ima pa opraviti z načinom, kako ta izjava nastopa v sestavljenih izjavah. Zamislimo si, da v jeziku – katerega del so pogojne izjave, s katerimi se ukvarjamo – obstaja znak negacije, *tj*. neka beseda, ki, če jo postavimo pred neko izjavo, tvori drugo izjavo. Imenujem jo znak za negacijo, ker v večini primerov tvori izjavo, ki bi jo lahko imeli za takšno, ki jo uporabljamo kot nasprotje prvotne izjave. Vendar pa predpostavimo, da če znak za negacijo postavimo pred pogojno izjavo [Če *P*, potem *Q*], to tvori izjavo, ki jo uporabljamo na enak način kot izjavo [Če *P*, potem ne *Q*]. Torej: če opišemo uporabo pogojev s tem, da se nanašamo samo na dvojno klasifikacijo – *tj*. na enak način, kot opišemo materialni pogojnik –, ne bomo sposobni v obliki resničnostne funk-

cije podati razlage obnašanja njihovega znaka “ne”. To je, imeli naj bi naslednje tabele:

P	*Q*	[Če *P*, potem *Q*]	[Ne: če *P*, potem *Q*]
R	*R*	*R*	*N*
R	*N*	*N*	*R*
N	*R*	*R*	*R*
N	*N*	*R*	*R*

V njih resničnostna vrednost izjave [Ne: če *P*, potem *Q*] ni določena z resničnostno vrednostjo izjave [Če *P*, potem *Q*]. Če se, po drugi strani, vrnemo k naši izvirni trojni klasifikaciji, tako da primer, v katerem bi rekli, da nismo mogli tvoriti resnične oziroma neresnične izjave, označimo z “*X*”, potem imamo naslednje tabele:

P	*Q*	[Če *P*, potem *Q*]	[Ne: če *P*, potem *Q*]
R	*R*	*R*	*N*
R	*N*	*N*	*R*
N	*R*	*X*	*X*
N	*N*	*X*	*X*

Tabele lahko čisto zadovoljivo razložimo s tem, da podamo naslednjo tabelo za “ne”:

S	[Ne *S*]
R	*N*
X	*X*
N	*R*

(Privzel sem, da imata izjavi *P* in *Q* samo vrednosti *R* in *N*.)

Sedaj lahko popolnoma naravno pomislimo, da “*R*” zastopa “resnično”, “*N*” “neresnično” in “*X*” “niti resnično niti neresnično”. Torej lahko rečemo, da je njihov simbol “ne” dejansko nek znak za negacijo, ker je [Ne *P*] resnično, če in samo če *P* je neresnično, in neresnično, če in samo če *P* je resnično. Vseeno pa ne smemo pozabiti, da je bilo upravičenje za razlikovanje med primeri, v katerih bi bilo za pogojnik rečeno, da ima vrednost *R*, in primeri, v katerih bi bilo za pogojnik rečeno, da ima vrednost *X*, enostavno možnost, ki je bila ustvarjena s tem razlikovanjem obravnavanja “ne” v okviru resničnostnih funkcij. Na enak način velja, da je – če imamo v jeziku izraz, ki navadno funkcionira kot znak negacije, posledica uvedbe singularne izjave s tem izrazom pa je, da proizvede izjavo, katere izrekanje še vedno zavezuje govorca k temu, da obstaja nek predmet, ki ga zastopa singularni termin – zares naravno, da razlikujemo med dvema vrstama neresnice, ki jo lahko ima singularna izjava: tisto vrsto, ko singularni termin ima referenco, toda predikat zanj ne velja, in tisto vrsto, ko singularni termin nima reference. Prikažimo primer, v katerem singularni termin nima reference, s simbolom “*Y*”, in predpostavimo, da je *S* neka singularna izjava. Torej imamo naslednjo tabelo:

S	[Ne *S*]
R	*N*
Y	*Y*
N	*R*

Tukaj je spet naravno pomisliti, da "*R*" zastopa "resnično", "*N*" "neresnično" in "*Y*" "niti resnično niti neresnično".

Ni nobene nujnosti za to, da bi uporabljali besede "resnično" in "neresnično", kot je predlagano zgoraj, tako da moramo tolmačiti *X* kot neke vrste resnico in *Y* kot neke vrste neresnico. Logiki, ki preučujejo večvalentne logike, imajo termin, ki ga lahko uporabimo tukaj: rekli bi, da sta *R* in *X* "označeni" resničnostni vrednosti, *N* in *Y* pa "neoznačeni". (V večvalentni logiki imamo za veljavne tiste formule, ki imajo označeno vrednost za vsako določitev vrednosti njihovim črkam, ki predstavljajo stavke.) Lahko bi pripomnili samo sledeče. (i) Smisel stavka je v celoti določen s tem, da poznamo primer, v katerem ima označeno vrednost, in primere, v katerih ima neoznačeno vrednost. (ii) Jasnejše razlike med različnimi označenimi oziroma neoznačenimi vrednostmi, kakorkoli naravne se nam zdijo, so upravičene samo, če jih potrebujemo zato, da bi v okviru resničnostnih funkcij razložili, kako s pomočjo operatorjev tvorimo sestavljene stavke. (iii) Kar imamo v mislih v *večini* filozofskih razprav o resnici in neresnici, je razlika med neko označeno in neko neoznačeno vrednostjo, zato bo izbira imen "resnica" in "neresnica" za posamezne označene oziroma neoznačene vrednosti samo zameglila zadevo. (iv) Če rečemo, da v določenih okoliščinah izjava ni niti resnična niti neresnična, to ne bo določilo tega, ali naj v tem primeru štejemo izjavo za takšno, da ima neko označeno ali pa neko neoznačeno vrednost, *tj*., ali naj nekoga, ki zatrjuje to izjavo, jemljemo ali naj ne jemljemo tako, kakor da izključuje možnost, da ta primer obstaja.

Zbegani pri poskusu, da bi v splošnem opisali relacijo med jezikom in realnostjo, smo dandanes opustili korespondenčno teorijo resnice, to pa upravičujemo s tem, da je bil to poskus, da bi izrazili *merilo* resnice v smislu, v katerem tega ne moremo narediti. Vendar korespondenčna teorija izraža eno pomembno značilnost koncepta resnice, ki ni izražen z zakonom "Res je, da *p*, če in samo če *p*", ki pa je doslej sploh nismo upoštevali: da je izjava resnična, samo če v svetu obstaja nekaj, *zaradi česar* je resnična. Čeprav nič več ne sprejemamo korespondenčne teorije, ostajamo realisti *au fond*; v našem mišljenju ohranjamo neko temeljno realistično pojmovanje o resnici. Realizem je v prepričanju, da mora za vsako izjavo obstajati nekaj, zaradi česar je ona ali njena negacija resnična: samo na osnovi tega prepričanja lahko upravičimo idejo, da resnica in neresnica igrata neko bistveno vlogo v pojmu pomena izjave, ki ga opredelimo s tem, da je splošna oblika razlage pomena neka izjava o resničnostnih pogojih.

Da bi videli, kako pomembna je ta značilnost koncepta resnice, poglejmo razpravo o logični veljavnosti izjave "Jones je bil bodisi pogumen ali pa ne". *A* si predstavlja Jonesa kot sedaj mrtvega človeka, ki v svojem življenju ni nikoli naletel na

nevarnost. *B* odgovarja, da bi še vedno lahko bilo resnično, da je bil Jones pogumen, namreč: če je res, da če *bi* Jones naletel na nevarnost, bi deloval pogumno. *A* se strinja s tem, toda še vedno vztraja, da ni treba, da je to primer tega, da je resnično bodisi "Jones je bil pogumen" = "Če bi Jones naletel na nevarnost, bi deloval pogumno" bodisi "Jones ni bil pogumen" = "Če bi Jones naletel na nevarnost, ne bi deloval pogumno". Ker, dokazuje, bi se lahko zgodilo, da še vedno ne bi – ne glede na to, koliko dejstev te vrste, ki bi jih normalno imeli za razloge za to, da trdimo takšne protidejstvene pogojnike, poznamo – poznali ničesar, kar bi bilo razlog za to, da trdimo eno od obeh izjav. Jasno je, da se *B* ne more strinjati, da je to možno, in še vedno vztraja, da je vendarle resnično bodisi "Jones je bil pogumen" bodisi "Jones ni bil pogumen"; ker bi bil sicer zavezan k temu, da je neka izjava lahko resnična, čeprav sploh ne bi ostajalo nič takšnega, kar bi, če bi to poznali, šteli za evidenco oziroma za razlog za resnico te izjave, to pa je nesmiselno. (Ugovarjamo lahko, da obstajajo trditve, za katere bi bilo nekoga, ki bi jih tvoril, neprimerno vprašati po njegovi evidenci oziroma razlogih. Toda za *takšne* trditve mora biti govorec vedno bodisi v stanju, da jih zatrjuje, bodisi v stanju, da jih zanika.) Če hoče *B* še vedno vztrajati na tem, da je izjava "Jones je bil bodisi pogumen ali pa ne" nujna, bo moral bodisi obraniti tezo, da mora obstajati neko dejstvo določene vrste – na katero se običajno nanašamo v razpravljanju o protidejstvenikih –, na podlagi katerega bi se, če bi ga poznali, odločili, da zagovarjamo bodisi enega bodisi drugega protidejstvenika; ali pa bo moral obraniti tezo, da obstaja neko dejstvo izredne vrste, ki ga nemara pozna samo Bog. V drugem primeru si zamišlja neke vrste duhovni mehanizem – Jonesov značaj –, ki določa, kako Jones deluje v vsaki situaciji, ki nastane. Njegovo delovanje na takšen-intakšen način nam razodene stanje tega duhovnega mehanizma, ki bi nekako že obstajalo, še preden bi se njegovi opazljivi učinki razodeli v Jonesovem obnašanju. *B* bi potem dokazoval na sledeči način: Če *bi* Jones naletel na nevarnost, bi bodisi deloval pogumno bodisi deloval kot strahopetec. Predpostavimo, da bi deloval pogumno. To bi nam potem pokazalo, da je bil pogumen; toda on bi *že* bil pogumen, še preden bi se njegov pogum razodel z njegovim obnašanjem. To je, bodisi je bodisi ni njegov značaj vseboval kakovosti poguma, njegov značaj pa določa njegovo obnašanje. Njegov značaj – preko učinkov na njegovo obnašanje – poznamo samo posredno. Toda vsaka značajska lastnost mora v njem *obstajati* neodvisno od tega, ali se nam razodeva ali ne.

Vsakdo z zadostno stopnjo modrosti bo zavrnil *B*-jevo prepričanje, da obstaja nek duhovni mehanizem: bodisi bo materialist in ga bo nadomestil s prav tako slepim prepričanjem, da obstaja nek fiziološki mehanizem, bodisi bo sprejel *A*-jev sklep, da "Jones je bil bodisi pogumen ali pa ne" ni logična nujnost. Njegov razlog za zavračanje *B*-jevega argumenta je, da če je takšna izjava kot "Jones je bil pogumen" resnična, mora biti resnična zaradi neke vrste dejstva, za katerega smo se naučili, da nas upravičuje v tej trditvi. Ne more pa biti resnična zaradi kakšnega dejstva neke popolnoma druge vrste, o katerem ne moremo imeti neposrednega védenja, ker sicer izjava "Jones je bil pogumen" ne bi imela pomena, ki smo ji ga

mi dali. V sprejemanju A-jevega stališča se malo odmakne od realizma – opusti realistično stališče o značaju.

Torej moramo – zato da bi odločili o tem, ali za izjave neke posamezne vrste lahko podamo realistično razlago – vprašati, ali se za neko takšno izjavo mora zgoditi, da – če bi poznali zadostno količino dejstev te vrste, ki jih navadno imamo za tista, ki nas upravičujejo v trditvi *P* – bi bili bodisi v stanju, da trdimo *P*, bodisi v stanju, da trdimo [Ne *P*]. Če je tako, potem lahko zares rečemo, da mora obstajati bodisi nekaj, zaradi česar je *P* resnično, bodisi nekaj, zaradi česar je *P* neresnično. Z lahkoto prezremo vpliv izraza "zadostna količina". Pretehtajmo izjavo "Na tem kraju ne bo nikoli stalo mesto". Tudi če imamo preročišče, ki lahko odgovori na vsako vprašanje te vrste – "Bo tukaj leta 1990 stalo mesto?", "Leta 2010?" itd. –, bi lahko nikoli ne bili v stanju bodisi napovedati, da je navedena izjava resnična, bodisi napovedati, da je neresnična. Nekdo lahko reče: to je samo zato, ker predpostavljaš védenje o samo končno mnogo odgovorih preročišča; če pa bi poznal odgovore preročišča na *vsa* ta vprašanja, bi bil sposoben odločiti o resničnostni vrednosti navedene izjave. Kaj pa bi pomenilo poznati neskončno mnogo dejstev? To bi lahko pomenilo, da bi preročišče na vprašanje "Bo tukaj sploh kdaj stalo mesto?" podalo neposredni odgovor "Ne". Takšna domneva pa je enaka *B*-jevi domnevi o eksistenci skritega duhovnega mehanizma. To bi lahko pomenilo, da imamo argument za to, da bi – ne glede na vrednost *N* – pokazali neresnico izjave [Tukaj bo leta *N* stalo mesto], če, na primer, je "tukaj" Severni tečaj: toda nihče ne bi predlagal, da se mora zgoditi, da bodisi velja, da bo preročišče podalo afirmativni odgovor na vprašanje oblike "Bo tukaj v letu ... obstajalo mesto?" ali pa lahko najdemo splošni argument za negativni odgovor. Nazadnje bi to lahko pomenilo, da smo *sposobni* odgovoriti na vsako vprašanje oblike "Bo tukaj v letu ... obstajalo mesto?". To, da imamo neskončno védenje v *tem* smislu, pa nas ne bo spravilo v nič boljši položaj, kakor če bi imeli preročišče.

Na ta način pridemo do naslednjega stališča. Upravičeni smo reči, da mora biti neka izjava *P* bodisi resnična bodisi neresnična, da mora obstajati nekaj, zaradi česar je bodisi resnična bodisi neresnična, samo če je *P* izjava takšne vrste, da bi lahko v končnem času prišli v stanje, v katerem bi bili upravičeni bodisi trditi bodisi zanikati *P* – to je, ko je *P* neka efektivno odločljiva izjava. Ta omejitev ni trivialna: obstaja ogromno različnih izjav, ki so kot "Jones je bil pogumen" prikriti pogojniki ali pa kot "Tukaj ne bo nikoli stalo mesto" vsebujejo – eksplicitno ali implicitno – neomejeno splošnost in zato ne opravijo tega preizkusa.

Tukaj sem to, kar intuicionisti pravijo o matematičnih izjavah, prenesel na običajne izjave. Smisel, na primer, eksistenčnega kvantifikatorja je določen glede na to, katera vrsta dejstva naredi neko eksistencialno izjavo za resnično, to pa pomeni: vrsta dejstva, za katero smo se naučili, da jo imamo za tisto, ki nas upravičuje v tem, da trdimo neko eksistenčno izjavo. Kar bi naredilo izjavo, da obstaja liho popolno število, za resnično, bi bilo neko določeno število, ki je hkrati liho in popolno. Zato moramo trditev eksistenčne izjave jemati kot ugotovitev, da smo sposobni zatrditi eno od singularnih izjav. Na ta način smo upravičeni v tem, da trdimo,

da obstaja število z določeno lastnostjo, samo če imamo metodo za to, da najdemo določeno število s to lastnostjo. Prav tako je smisel univerzalnega izjave podan z neke vrste premislekom, ki nas upravičuje v tem, da jo trdimo: mi lahko namreč trdimo, da ima vsako število določeno lastnost, če imamo splošno metodo za to, da za poljubno število pokažemo, da ima to lastnost. Kaj pa če bi sedaj kdo vztrajal na tem, da bodisi je izjava "Obstaja liho popolno število" resnična ali pa je vsako popolno število sodo? To je upravičen trditi, če pozna postopek, ki ga bo v končnem času pripeljal bodisi do določitve nekega posameznega lihega popolnega števila bodisi do splošnega dokaza, da je število, za katerega domnevamo, da je popolno, sodo. Če pa ne pozna nobenega takšnega postopka, potem poskuša izjavi "Vsako popolno število je sodo" pripisati pomen, ki je *onstran* tega, česar smo se naučili z urjenjem v uporabi univerzalnih izjav. Reči hoče, kot je rekel *B* o "Jones je bil pogumen", da lahko resnica leži na področju, ki je neposredno dostopno samo Bogu, ki pa ga človeška bitja ne morejo nikoli pregledati.

Smisla logičnih operatorjev se naučimo tako, da nas izurijo *uporabljati* izjave, ki vsebujejo te operatorje, *tj*., da nas izurijo v tem, da pod določenimi pogoji zatrjujemo takšne izjave. Na ta način se naučimo trditi [*P* in *Q*], ko lahko trdimo *P* in lahko trdimo *Q*; trditi [*P* ali *Q*], ko lahko trdimo *P* ali lahko trdimo *Q*; trditi [Za nek *n*, *F*(*n*)], ko lahko trdimo [*F*(0)] ali lahko trdimo [*F*(1)] ali ... Naučeni smo trditi [Za vsak *n*, *F*(*n*)], ko lahko trdimo [*F*(0)] in [*F*(1)] in ... In reči, da lahko trdimo vse to, pomeni, da imamo, ne glede na vrednost *x*, neko splošno metodo za utemeljitev [*F*(*x*)]. Tukaj smo povsem opustili poskus, da bi razložili pomen izjave s tem, da bi določili njene resničnostne pogoje. *Smisla stavka nič več ne razlagamo s stipulacijo njegove resničnostne vrednosti v terminih resničnostnih vrednosti njegovih sestavnih delov, ampak s stipulacijo tega, kdaj ga lahko trdimo v terminih pogojev, pod katerimi lahko trdimo njegove sestavne dele*. Upravičenje za to spremembo je v tem, da navedeno predstavlja način, kako se mi dejansko naučimo uporabljati te izjave. Poleg tega – ko enkrat zapustimo področje efektivno odločljivih izjav – pojmov resnice in neresnice ne moremo zadovoljivo razložiti tako, da bi tvorila osnovo za razlago pomena. Ena posledica tega premika v naši razlagi pomena je, da – razen če se ne ukvarjamo samo z efektivno odločljivimi izjavami – določene formule, ki se v dvovalentni logiki zdijo logični zakoni, ne veljajo več za takšne, v posebnem primeru zakon o izključevanju tretje možnosti: tega ne zavračamo na osnovi tega, da obstaja tretja resničnostna vrednost, ampak ker pomena – in zato tudi veljavnosti – ne razlagamo več v terminih resničnostnih vrednosti.

Intuicionisti govorijo o matematiki na zelo antirealističen (antiplatonističen) način: za njih smo *mi* tisti, ki gradimo matematiko; ni res, da bi že obstajala in čakala na nas, da jo odkrijemo. Skrajno obliko takšnega konstruktivizma najdemo v Wittgensteinovih *Opazkah o temeljih matematike*. Zato se zdi, kakor da intiucionistično zavrnitev razlage pomena matematičnih izjav v terminih resnice in neresnice ne moremo posplošiti na druga področja. Kajti tudi če neodvisna matematična realnost, ki odgovarja našim matematičnim izjavam, ne obstaja, obstaja neka

neodvisna realnost, ki odgovarja izjavam drugih vrst. Po drugi strani osvetlitev intuicionizma, ki sem jo podal, ni osnovana na zavrnitvi Fregejevega pojma o matematični realnosti, ki čaka, da bo odkrita, ampak samo na podlagi premisleka o pomenu. Nekdo, ki v matematiki sprejema intuicionistično stališče, se torej gotovo ne bo nagibal k temu, da bi sprejemal platonistično sliko. Mora tedaj iti do druge skrajnosti in zagovarjati tezo, da smo mi tvorci matematike? Posledica sprejemanja te teze – če razmišljamo z Wittgensteinom – je, da smo v matematiki na vsaki točki *svobodni*. Noben korak, ki ga naredimo, ni izsiljen z neko nujnostjo, ki je zunaj nas, ampak je svobodno izbran. Ta slika pa ni edina alternativa. Če mislimo, da so matematični rezultati vsiljeni od zunaj, si lahko namesto tega predstavljamo matematično realnost, ki še ne obstaja, z našim raziskovanjem pa tako rekoč pride v bivanje. Naša raziskovanja spravijo v eksistenco to, kar prej ni obstajalo, tega, kar spravijo v eksistenco, pa ne naredimo mi.

Ne glede na to, ali za matematiko ta slika velja ali ne, pa je kot alternativa realističnemu pojmovanju sveta na razpolago za druga področja. To kaže, kako lahko intuicionistično zamenjavo razlage pogojev resnice z razlago *rabe* te izjave kot splošno obliko razlage pomena apliciramo na vseh področjih diskurza, ne da bi pri tem mislili, da ustvarjamo svet. Lahko zavrnemo realizem, ne da bi padli v subjektivni idealizem. Zaradi te zamenjave seveda ne bomo opustili besed "resnično" in "neresnično", ker za večino običajnih kontekstov razlaga teh besedah, ki je utelešena v zakonih "Res je, da p, če in samo če p" in "Ni res, da p, če in samo če ne p", popolnoma zadošča. Toda to pomeni, da se soočimo s posledicami, do katerih pride, če dopuščamo, da je to *vsa* razlaga smisla teh besed, kar pa ima za posledico, da resnica in neresnica izgubita osrednje mesto v filozofiji, zlasti pa v teoriji pomena. Seveda je nauk, da naj bo pomen razložen v terminih uporabe, glavni nauk kasnega Wittgensteina; dvomim pa, da je bil smisel tega nauka doslej splošno razumljen.

Pripis (1972)

Članek se mi še vedno zdi v bistvu pravilen, rad pa bi dodal sledeče izboljšave in opombe:

(1) Opazka o Fregeju na koncu tretjega odstavka je popolnoma zavajajoča. Dejansko vprašljiv del Fregejevega nauka ni niti to, da stavki imajo reference, niti to, da so te reference resničnostne vrednosti, ampak to, da so resničnostne vrednosti predmeti. Če resničnostne vrednosti niso predmeti, potem je relacija med stavkom in njegovo resničnostno vrednostjo – prav tako kot relacija med predikatom in konceptom, ki ga predikat zastopa – samo analogna relaciji med imenom in njegovim

nosilcem, ne pa identična z njo. Res je, da je pojem nepopolnosti funkcije lažje razumljiv kot – in ga lahko uporabimo za pojasnitev – pojem nepopolnosti koncepta ali relacije. Toda to ne zahteva, da moramo koncepte in relacije jemati kot dejansko posebne primere funkcij, ampak prej kot nekaj, kar je funkcijam zgolj analogno.

(2) Primerjava med pojmom resnice in pojmom zmage v igri se mi še vedno zdi dobra. Kakor stoji, bi tekst lahko vseeno povzročil določeno nerazumevanje, čeprav bi to bilo napačno tolmačenje tega, kaj je bil moj namen v času, ko sem ga pisal. Predpostavimo, da imamo – za vsako od številnih vrst iger – opredelitev pogojev, pod katerimi za enega od igralcev oziroma strani rečemo, da je v igri zmagal. Sedaj vprašamo, ali – zato da bi nekomu, ki sploh ni seznanjen s tem, kaj je pojem zmage – zadostuje, da tej opredelitvi dodamo zgolj pripombo, da udeleženci igre igrajo zato, da bi zmagali. Pravilen odgovor je, menim, da obstajata širši in ožji smisel izraza "igrati igro" in da v širšem smislu ta enostavni dodatek zadostuje, v ožjem smislu pa ne. Nekdo, ki prihaja iz kulture, ki sploh ne pozna prakse igranja iger, bi morda težko razumel golo opazko, da je namera igralcev, da bi zmagali, ker bi hotel vedeti, kakšnemu nadaljnjemu namenu služi ta namera. Zato bi mu morali razložiti značaj iger kot socialnih ustanov, kar je zapleteno. (Za otroka, ki – razen če ne zmaga – misli, da ni nobenega smisla v igranju neke igre, lahko rečemo, da še ni v celoti dojel koncepta igre; še vedno pa to, da rečemo, da je namera igralcev, da zmagajo, ne upošteva tega, da je sploh kakšen takšen smisel.) Vse to se vendarle nanaša samo na ožji, *tj*. strožji, smisel "igre". Predpostavimo, da bi dve državi, ki sta zapleteni v politični spor, soglašali, da ga – natančno rečeno – ne razrešita z vojno, ampak s tekmo med njunima šahovskima prvakoma. Za ta dva prvaka bi potem seveda lahko rekli, da igrata šahovsko igro. Ker bi bilo običajno družbeno okolje odsotno, pa bi bilo v ožjem smislu pravilno reči tudi, da ne *igrata* in da to, v kar sta se zapletla, ni samo igra. Če o igrah premišljujemo v širšem smislu "igre", ki bi dopuščal, da takšno tekmo imenujemo "igra", je *vse*, kar lahko onstran opredelitve tega, kar šteje za zmago, rečemo o zmagi, to, da je zmaga nekaj, kar namerava doseči vsak igralec.
V tem smislu je resnica nezaslišano bolj zapleten pojem kot pojem zmage. Nerazumevanje, na katerega sem se nanašal, bi bila ideja, da bi – zato da bi razložili pojem resnice – bilo vse, kar bi morali dodati k opredelitvi pogojev, pod katerimi bi bil stavek vsakega od številnih jezikov resničen, plehka pripomba, da – ko ga izreka asertorično – govorec to počenja z namenom, da izreče resnični stavek. Videli smo, da – če na to gledamo na en način – lahko imamo ustrezno tezo za pojem zmage za pravilno. Ni pa načina, kako bi ta teza lahko veljala za pojem resnice, in tega nisem nameraval predlagati. Kar naj bi dodali k definiciji resnice za stavek nekega jezika, če naj razložimo pojem resnice, je nek opis jezikovne aktivnosti zatrjevanja; to pa je naloga, ki je strahotno zapletena. Kar lahko rečemo, je, da mora vsaka razlaga tega, kaj je trditev, uvesti razliko med pravilnimi in nepravilnimi trditvami. In da mora biti pojem resnice najprej razložen v terminih te razlike.

(3) Naj omenim, da stipuliranje, da naj velja vsak primerek "Resnično je, da *p*, če in samo če *p*", ne uspe določiti – celo za tistega, ki že razume jezik, glede na katerega je narejena ta določitev – aplikacije predikata "resnično" na stavke določenega jezika, razen če ni ta jezik takšen, da podeli določen pomen vsakemu pogojniku, ki ga tvorimo tako, da za antecedens vzamemo katerikoli stavek tega jezika. Kajti očitno moramo – zato da bi to stipulacijo aplicirali na stavek *P* – biti sposobni razumeti pogojnik [Če *P*, potem je resnično, da *P*]. Iz tega sledi, da – ko je P takšen stavek, da pogojnikom, ki imajo za antecedens *P*, ne pripisujemo nobenega določenega smisla – nam ta stipulacija ne bo uspela povedati, kdaj je *P* resničen. Na primer, v slovenščini dejansko nimamo nobene uporabe za pogojnike, katerih antecedensi so tudi sami pogojniki: tako si ne moremo pomagati pri razreševanju spornega vprašanja, ko naj bi imeli povedni pogojnik slovenščine [Če *Q*, potem *R*] za resničnega s tem, da bi se sklicevali na načelo, da naj bi sprejeli [Če – če *Q*, potem *R* –, potem je resnično, da če *Q*, potem *R*].

(4) V tekstu argumentiram (še vedno sem prepričan, da popolnoma pravilno), da se uporabe izrazov "resnično" in "neresnično" – ki imajo za posledico to, da stavek (za katerega domnevamo, da ni niti dvoumen niti nejasen) v prepoznavnih okoliščinah ne bo niti resničen niti neresničen – nanašajo samo na obnašanje tega stavka kot sestavnega dela sestavljenih stavkov in posebej na smisel njegove negacije. Vendar pa obstaja tudi drugačen, toda prednostni premislek iste vrste. V splošnem smo navajeni razlikovati med tem, da je trditev *pravilna*, in tem, da je govorec *upravičen* v tem, da jo trdi: implicitna domneva teksta je, da je ta razlika že vzpostavljena. Treba pa se je vprašati, na kakšni osnovi naredimo kakšno tako razliko. Na primer, stavek v prihodnjem času, ki je uporabljen za to, da izrazi namero govorca, se razlikuje od ustrezne izjave namere (v obliki "Nameravam ..."). Isto nasprotje obstaja med pravim prihodnjim časom, ki je uporabljen za napoved, in prihodnjim časom, ki je uporabljen za to, da izrazi sedanje namere. (To zadnje se zgodi, npr., v obvestilu "Poroka, ki je bila objavljena za *A* in *B*, se sedaj ne bo zgodila". Takšno obvestilo razveljavi, toda ne falzificira, prejšnje obvestilo, samo pa ni falzificirano, če par kasneje priredi poroko in se kljub temu poroči. Če ne bi bilo tako, bi bil "sedaj" odvečen.) Pri obeh navedenih parih nasprotij pogoji, pod katerimi bi bila neka trditev obeh oblik upravičena, sovpadajo: pogoji za njihovo resničnost pa se razlikujejo. V obeh navedenih parih nasprotij je lahko prvi člen dejansko neresničen, čeprav je bila trditev upravičena; ali pa je, nasprotno, lahko resnična, čeprav ni bila upravičena. Vztrajal bi na tem, da ta razlika prav tako dobiva svojo pomembnost iz obnašanja stavkov kot sestavnih delov bolj sestavljenih stavkov. Tako ima za vsak par pogojnik, ki ima za antecedens en člen para, čisto drugačen smisel od pogojnika, ki ima za antecedens drugi člen. Ali, znova, smisel preteklega prihodnjika ("Nameraval sem ...")[***] se spremeni, če vzamemo prihodnjo sestavino, kot da tvori enostavni prihodnjik, ali pa prihodnjik, ki izraža eksistenco sedanje namere oziroma težnje. Če se ukvarjamo z asertoričnim stavkom, ki ne more nastopati kot sestavni del bolj sestavljenega stavka, ne rabimo razlike

[***] Angleško: "I was going to ..." – op. prev.

med primeri, v katerih nekaj trdimo s pomočjo tega, da bi bil ta stavek upravičen, in tistimi primeri, v katerih bi bil ta stavek pravilen. Kot sem že omenil, so – oziroma približno so – pogojniki naravnega jezika prav takšni stavki: ravno zaradi tega razloga je bilo filozofom tako težko izraziti, kaj naj bi šteli kot del resničnostnega pogoja za takšen pogojnik in kaj samo kot del osnov za to, da ga trdimo.

(5) Nekatere ljudi je presenetila moja opredelitev vsebine trditve, ki je nisem opredelil v terminih tega, kar vpeljuje trditev kot pravilno, ampak v terminih tega, kar izključuje, *tj*. tega, kar bi trditev pokazalo za napačno. Njihovo presenečenje pa preseneča mene, ker primer tako jasno kaže, zakaj je prvi pristop boljši. Očitno je, da nekdo, ki tvori pogojno trditev, ne želi, da je antecedens neresničen, in da nekdo, ki trdi singularno izjavo, ne želi, da termin nima reference. Toda če bi poskušali primerjati ta dva primera v terminih tega, kar vpeljuje trditve kot pravilne, bi se hitro zapletli v razpravo o tem, kdaj za pogojno izjavo pravimo, da je resnična. Seveda lahko namesto tega govorimo o tem, kaj bi se z neko trditvijo zgodilo; toda ta pojem se nanaša – še enkrat – na to, kako prepoznamo to trditev kot nepravilno. Razlog za to je podoben temu, kar je v tekstu rečeno o pokorščini in nepokorščini: naša pojma o pravilnem in napačnem sta tako za trditve kot za dejanja asimetrična, negativni pojem pa je očitno tisti, ki je prvoten. Obstaja dobro definirana posledica tega, da se trditev izkaže za nepravilno, namreč, da jo mora govorec preklicati, ravno tako kot obstaja dobro definirana posledica nepokorščine; na isti način pa ne obstaja dobro definirana posledica pokorščine ali pa tega, da se trditev izkaže za pravilno. Ko govorimo o tem, da je bila neka predhodna trditev pravilna, nas običajno v prvi vrsti zanima, ali jo je bil govorec upravičen trditi. To je – kot če gre za pokorščino – vselej stvar premišljene privolitve.

(6) “Izjavljanje ima tako rekoč samo eno vrsto posledic.” Ta opazka je v bistvenem pravilna, pomemben pa je “tako rekoč”: trditve do določenih posledic niso v isti vrsti relacije kot ukazi in stave.

(7) Zaključni del članka bi najbolj potreboval predelavo. V tem delu se ukvarjam z globokimi razlogi za zavračanje zakona o izključeni tretji možnosti, kot ga apliciramo na določene izjave, medtem ko sem se prej ukvarjal s površinskimi razlogi za njegovo zavračanje. Površinski primer je tisti, v katerem bi veljalo, da v določenih *prepoznavnih* okoliščinah izjava ne bo niti resnična niti neresnična. Končni učinek predhodne razprave je, da – kadarkoli po našem mnenju neka prepoznavna okoliščina priskrbi resničnostno vrednost določene izjave – mora ta okoliščina dodeliti tej izjavi bodisi neko označeno ali neko neoznačeno vrednost in da je to vse, kar je relevantno za vsebino trditve določene izjave same na sebi. Smisel opisovanja določenega stavka kot niti resničnega niti neresničnega, kadarkoli obstaja prepoznavna okoliščina, se zaradi tega lahko nanaša samo na vsebino bolj sestavljenih stavkov, v katerih dani stavek nastopa kot sestavni del.

Globok primer je tisti, v katerem za vse prepoznavne okoliščine soglašamo o tem, ali določajo izjavo kot resnično ali pa kot neresnično (ne obstajajo pa okoliščine, v katerih bi veljalo, da izjava nima nobene od teh dveh vrednosti); ne obstaja pa

nobena efektivna metoda, ki bi v vseh primerih privedla do okoliščin ene ali druge vrste. Tekst opisuje načelo, da je izjava lahko resnična, samo če obstaja nekaj, zaradi česar je resnična, kot realistično: toda smisel razprave o "Jones je bil pogumen" je, da obe strani sprejemata to načelo. Antirealist ga uporabi za to, da bi sklepal, da ta izjava ni nujno bodisi resnična bodisi neresnična; realist ga uporabi za to, da bi sklepal, da tega, kar jo naredi za resnično, ne moremo identificirati s tem, s čimer jo mi prepoznamo kot resnično ali kot neresnično, ko smo sposobni to napraviti. Za realista je naše razumevanje te izjave v našem dojetju njenih resničnostnih pogojev, ki dokončno bodisi obstajajo bodisi ne obstajajo, ki pa jih mi v vseh primerih, kadarkoli so, ne moremo prepoznati kot obstoječe. Za antirealista je naše razumevanje izjave v tem, da vemo, katere prepoznavne okoliščine jo določajo kot resnično ali kot neresnično.

Tekst kot nesmiselno stigmatizira propozicijo, da bi lahko izjava bila resnična, čeprav ne bi bilo ničesar takšnega, kar – če bi za to vedeli – naj bi šteli kot evidenco za njeno resničnost. To naj bi pomenilo "ničesar te vrste, kar običajno uporabljamo kot evidenco za resnico oziroma neresnico takšne izjave". Ugotovitev v tekstu je zelo smela, realist pa naj bi jo zavrnil. Lahko pa bi se – in mislim, da bi se tudi moral – strinjal s šibkejšim načelom: da izjava ne more biti resnična, če načeloma ne obstaja neka zmožnost za to, da se spozna kot resnična. To načelo je tesno povezano s prvim: ker je to, zaradi česar je izjava resnična, tisto, s čimer bi se za to izjavo lahko vedelo, da je resnična. Temeljna razlika med antirealistom in realistom je v sledečem: da – v drugem načelu – antirealist tolmači "zmožnost, da se spozna" kot "zmožnost, da spoznamo *mi*", medtem ko realist to tolmači kot "zmožnost, da spozna neko hipotetično bitje, katerega intelektualne sposobnosti in moči opazovanja lahko prekašajo naše". Realist meni, da mi damo smisel tistim stavkom našega jezika, ki niso efektivno odločljivi, s tem, da se pozivamo na sredstva za določanje njihovih resničnostnih vrednosti, ki niso v naši lasti, ki pa si jih lahko zamislimo po analogiji s tistimi, ki jih imamo. Antirealist meni, da je takšno pojmovanje popolnoma lažno, da je le iluzija pomena in da se mora edini pomen, ki ga lahko damo našim stavkom, nanašati na tista sredstva za določanje njihovih resničnostnih vrednosti, ki jih tudi dejansko imamo. Zato, razen če imamo sredstva, ki bi načeloma odločila o resničnostni vrednosti neke izjave, zanjo nimamo pojma resnice in neresnice, ki bi nas upravičila v tem, da rečemo, da mora biti bodisi resnična bodisi neresnična.

Tekst članka zagovarja odkrito antirealistično pozicijo. V bistvu pravi, da je realistično tolmačenje možno samo za tiste izjave, ki so načeloma efektivno odločljive (*tj*. za tiste, za katere med realistom in antirealistom ni resnega spornega vprašanje). Do realizma nisem več tako neusmiljen: realist lahko v svoj zagovor pove mnogo več, kot mu priznava članek. Razprava je še vedno daleč od rešitve. Po eni strani ni jasno, ali je lahko realistova obramba njegove pozicije prepričljiva. Po drugi strani pa ni jasno, ali je antirealistova pozicija lahko koherentna. Vendar ostajam prepričan, da je sporno vprašanje med realizmom in antirealizmom, ki sem ga v grobem analiziral v prejšnjih vrsticah, eno najbolj temeljnih od vseh proble-

mov filozofije. Prepričan sem tudi, da zelo malo ljudi razmišlja o njem na način, ki se mi zdi primeren.

Michael Dummett
prevedel Gregor Golobič

WITTGENSTEINOVA FILOZOFIJA MATEMATIKE*

Od časa do časa je Wittgenstein v posameznih beležnicah zabeležil ideje o filozofiji matematike, ki so mu prišle na misel. Njegove nedavno izdane *Opazke o temeljih matematike* sestojijo iz izvlečkov, ki so jih uredniki naredili iz petih takšnih beležnic. Niti teh niti katerih drugih opazk iz teh beležnic avtor ni nameraval izdati v knjižni obliki. Da tega kot takšnega ne moremo upoštevati in ne bi smeli kritizirati, nas ne preseneča, čeprav prinaša razočaranje. Veliko misli je izraženih na način, ki ga je avtor štel kot nenatančnega in nejasnega; nekateri odlomki so v protislovju z drugimi; nekateri so zelo neprepričljivi; nekateri so v nasprotju z idejami, ki jih je sicer imel Wittgenstein, vendar te ideje v sami knjigi niso jasno izražene; še drugi odlomki, posebej tisti o konsistentnosti in Gödelovem teoremu, so slabi oziroma vsebujejo jasne napake. Ker je tako, je treba knjigo obravnavati kot takšno, kakršna je – izbor iz beležk velikega filozofa. Kot je dejal Frege o svojih neobjavljenih spisih: vsi niso suho zlato, vendar v njih je zlato. Ena od nalog bralca je potemtakem izločiti zlato.

V razgovorih sem pogosto naletel na vtis, da je to značilno za Wittgensteinova dela v celoti; mnogokrat sem slišal, kako so *Raziskave* označili kot dvoumne in neprepričljive. To se mi zdi travestija resnice; ta knjiga z veliko jasnostjo izraža mnogo prepričljivih, globokih in zelo natančnih idej – čeprav je res, da utegne kompleksnost nekaterih misli nestrpnega bralca zmesti. Kontrast s pričujočo knjigo, ki smo ga nakazali, je docela posledica različnih izvorov obeh knjig.

V filozofiji matematike stoji platonizem nasproti raznim stopnjam konstruktivizma. Po platonizmu matematični predmeti obstajajo neodvisno od nas in so v določenih medsebojnih odnosih, naša naloga pa je, da te predmete in njihove medsebojne odnose odkrijemo. Konstruktivisti temu navadno oporekajo s sliko, po kateri mi sproti ustvarjamo in konstruiramo matematične bitnosti. Za platoniste mora biti pomen matematične izjave razložen v okviru njenih resničnostnih pogojev; za vsako matematično izjavo obstaja v matematični realnosti nekaj, zaradi česar je resnična ali neresnična. Primer za takšno razlago pomena v okviru resničnosti in neresničnost je razlaga stavčnih veznikov z resničnostno tabelo. Za konstruktivi-

** Prevod je narejen po Michael Dummett, "Wittgenstein's Philosophy of Mathematics", *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London 1978, str. 166-185. Članek je pod istim naslovom izvirno izšel v *The Philosophical Review*, vol. LXVIII, 1959, str. 491-509. – op. prev.

ste pa mora biti splošna forma razlage pomena podana v okviru pogojev, v katerih upravičeno zatrjujemo neko izjavo, to je v okviru okoliščin, v katerih posedujemo dokaz. Na primer: izjava, ki je sestavljena iz dveh, z nekim veznikom povezanih izjav, mora biti razložena s pojasnilom trditve, ki dokazuje sestavljeno izjavo v okviru tistega, iz česar sestoji trditev, da je dokazala obe sestavni izjavi; tako bo trditev, da je [*A* ali *B*] dokazano, postala trditev, da imamo metodo, ki vodi bodisi k dokazu za *A* bodisi k dokazu za *B*. Kam bo to v praksi pripeljalo, bo odvisno od stopnje privzetega konstruktivizma; če se omejimo, na primer, na odločljive izjave, potem bo resničnostna tabela dobila sprejemljivo interpretacijo in bo uporabna celotna klasična logika; če pa po drugi strani z intuicionisti dopuščamo, da je razumljiv mnogo širši krog matematičnih izjav, potem bo v splošnem prenehal veljati zakon izključene tretje možnosti in še mnogi drugi klasično veljavni zakoni. V obeh primerih pa je za konstruktiviste pojem dokaza – ne pa pojma resnice in neresnice – osrednji pojem za presojanje pomena matematičnih izjav.

Na platonizem in razne različice konstruktivizma lahko gledamo – če ne upoštevamo predmeta, ampak metodo dokazovanja – ne kot na tekmece, marveč samo kot na načine razmejevanja različnih področij matematike. V tem primeru gre samo za bistvene matematične probleme jasnega formuliranja različnih pojmovanj in za podrobno raziskovanje matematičnih posledic vsakega posebej. Če pa po drugi strani gledamo na različne šole kot na tekmece, potem ostaja filozofski problem odločanja o tem, katera od številnih razlag je pravilna. Wittgensteinova knjiga je mišljena samo kot prispevek k slednji nalogi. Zdi se naravno domnevati, da gresta filozofska in matematična naloga z roko v roki; kajti natančna formulacija nekega pojmovanja ni nebistvena za odločanje o njegovi pravilnosti, nepričakovane posledice tega, da to pojmovanje privzamemo, pa nas lahko pripeljejo do revizije našega mnenja glede njegove vrednosti. Wittgenstein se ne zmeni za nič takega: zanj filozofija in matematika nimata kaj reči druga drugi; nobeno matematično odkritje ne more imeti nikakršne zveze s filozofijo matematike.[1] Lahko bi se zdelo, da je teoretično privrženec tudi nasprotnega, da nobeno filozofsko mnenje ne bi moglo – ali vsaj ne bi smelo – vplivati na postopke matematika. To se do neke mere pokaže v njegovi razpravi o zakonu o izključeni tretji možnosti v matematiki. Proti nekomu, ki vztraja pri tem, da se zaporedje "77777" bodisi pojavi v razvoju števila π bodisi ne, uporabi argument, ki je podoben intuicionističnemu; in vendarle se zdi, da ne želi podvomiti o veljavnosti, na primer, argumenta s primeri v matematičnem dokazu, ampak samo oporekati nekomu, ki želi v toku filozofske refleksije vztrajati pri zakonu izključenega tretje možnosti.[2] Vendar tega ni treba jemati preveč resno, ker bi bil Wittgenstein vselej zmožen trditi, da sicer ni pokazal, da so določeni matematični postopki *napačni*, je pa vseeno pokazal, da nimajo takšnega pomena, kot smo jim ga bili pripravljeni pripisati. V svoji razpravi o Cantorju vsekakor ni izkazal nobene bojazljivosti glede "navzkrižja z matematikom"[3]. Mislim, da ni podlage za Witgensteinovo ločevanje filozofije od ma-

[1] *Primerjaj* V, 13, 19; IV, 52; tudi *Raziskave*, II, XIV; I, 124.
[2] IV, 10.
[3] I, Dodatek II.

tematike, marveč da to izvira le iz njegovega splošnega stremljenja, da obravnava diskurz kot razcepljen v številne različne otoke, med katerimi ni komunikacije (izjave naravoslovnih znanosti, filozofije, matematike, religije).

Kot je pokazal Frege, je nominalistični ugovor platonizmu – da je govor o "abstraktnih bitnostih" nerazumljiv – slab; če verjamemo v objektivnost matematike, potem ni mogoče ugovarjati niti temu, da razmišljamo v okvirih matematičnih predmetov, niti predstavi, ki gre zraven, da ti predmeti že obstajajo in čakajo, da bodo odkriti. Prava alternativa ni niti formalizem. Formalist vztraja pri tem, da je vsebina matematičnih teoremov preprosto ta, da *če* obstaja kakšno področje, za katerega veljajo aksiomi, potem bo za to področje veljal tudi teorem; in dodal bo še, da – dokler ne vemo, da so aksiomi kategorični – ni treba, da je izjava teorije resnična oziroma neresnična. Ne bo pa zavrnil klasične logike, ker se bo strinjal, da bo na kateremkoli posameznem področju, za katerega veljajo aksiomi, izjava bodisi resnična bodisi neresnična; poleg tega pa bo dopustil, da katerakoli dana izjava bodisi sledi bodisi ne sledi iz aksiomov. Ker je izjava, da eksistira dokaz za dano izjavo iz danih aksiomov, natančno v istem položaju kot, denimo, neka eksistenčna izjava v teoriji števil, za katero nimamo niti dokaza niti ovrženja, formalist ni pridobil nobene prednosti; preklopil je zgolj z ene vrste matematičnih predmetov – števil – na druge – formalne dokaze.

Wittgenstein privzema neko različico (kot bomo videli, skrajno različico) konstruktivizma; po njegovem je za matematično izjavo bistveno, da je zatrjena kot sklep *dokaza*, medtem ko jaz predpostavljam, da za platonista bitje, ki bi *neposredno* dojemalo matematično resnico, ne posredovano s sklepanji, ne bi bilo popolnoma nesmiselno. V Wittgensteinov konstruktivizem se stekajo mnoge smeri mišljenja; najprej se bom ukvarjal z njegovim pojmovanjem logične nujnosti.

Dandanes zelo veliko število filozofov soglaša s kakšno obliko konvencionalističnega pojmovanja logične nujnosti in nemara je težko ugotoviti, kakšno osvoboditev je povzročila ta teorija. Filozofski problem nujnosti je dvojen: kaj je njen izvor in kako jo prepoznamo? Bog lahko določi, da bo nekaj veljalo v dejanskem svetu; toda, kako lahko celo Bog določi, da naj nekaj velja v vseh možnih svetovih? Vemo, kaj je potrebno storiti, da ugotovimo, ali nekaj *je* resnično; toda, kakšno razlago lahko damo o procesu odkrivanja tega, ali to *mora* biti resnično? V skladu s konvencionalizmom vso nujnost vnesemo mi, in to ne v realnost, temveč v naš jezik; neka izjava je nujna zaradi naše izbire, da ne bomo upoštevali ničesar, kar bi jo falsificiralo. Naše poznavanje logične nujnosti je postalo potemtakem poseben primer naše vednosti o naših lastnih intencah.

Konvencionalizem, ki je tako široko razširjen, je kajpada spremenjeni konvencionalizem. Čeprav vsa nujnost izhaja iz jezikovnih konvencij, ki smo jih privzeli, pa izpeljava ni vedno neposredna. Nekatere nujne izjave so naravnost zapisi konvencij, ki smo jih določili, druge so bolj ali manj oddaljene *posledice* konvencij. Tako je "Nič ne more biti v celoti istočasno zeleno in modro" neposredni zapis neke konvencije, ker v pokaznem urjenju uporabe besed za barvo ni ničesar, kar

bi kazalo, da nekaj, kar je na meji med zeleno in modro, ne smemo imenovati "hkrati zeleno in modro". "Nič ne more biti hkrati zeleno in rdeče" je po drugi strani nujno zaradi posledic pomenov "zelenega" in "rdečega", kot sta prikazana v pokaznem urjenju. Ni nam bilo treba privzeti neke posebne konvencije, ki bi izključevala izraz "hkrati zeleno in rdeče" iz našega jezika, ker bi že to, da bi kdo uporabil ta izraz, pokazalo, da se ni naučil tega, kar naj bi se naučil iz pokaznega urjenja.

Kadar ta spremenjeni konvencionalizem apliciramo na matematiko, je rezultat tega taka razlaga matematične resnice, kakršna nam je znana iz spisov logičnih pozitivistov. Aksiomi matematične teorije so nujni zato, ker so neposredni zapisi določenih konvencij, ki smo jih privzeli glede rabe terminov teorije; matematikovo delo pa je odkriti bolj ali manj oddaljene posledice tega, da smo privzeli te konvencije, katerih posledice so povzete v teoremih. Če raziskujemo, kakšen je status logičnih načel, v skladu s katerimi prehajamo od aksiomov do teoremov, je odgovor, da je soglašanje s temi načeli spet izraz tega, da smo privzeli jezikovne konvencije, v tem primeru konvencije o rabi besedic "če", "vse" in tako dalje. Ta razlaga je povsem površinska in odpravlja vse prednosti konvencionalizma, ker pušča nepojasnjen status trditve, da imajo določene konvencije določene posledice. Zdi se, da če privzamemo konvencije, zapisane z aksiomi, skupaj s tistimi, ki so zapisane z načeli sklepanja, potem *moramo* biti zvesti načinu govorjenja, ki je zaobsežen v teoremu; in *ta* nujnost nam mora biti vsiljena, nanjo moramo naleteti. Sama ne more izraziti privzetja neke konvencije. Ta razlaga ne pušča nobenega prostora za katerokoli naslednjo takšno konvencijo.

Wittgenstein se gre polnokrvni konvencionalizem; logična nujnost katerekoli izjave je zanj vselej *neposredni* izraz jezikovne konvencije. Da je dana izjava nujna, vselej izhaja iz naše izrecne odločitve, da obravnavamo prav to izjavo kot nespodbitno; ne more se opreti na to, da smo privzeli neke druge konvencije, za katere odkrijemo, da vključujejo to, da jo tako obravnavamo. Ta razlaga je uporabna tako za globoke teoreme kot za elementarne račune. Če damo primer za zadnje: merilo, ki ga privzemamo predvsem za izrekanje, da obstaja *n* stvari določene vrste, mora biti pojasnjeno z opisom postopka štetja. Toda kadar ugotovimo, da je v sobi pet dečkov in sedem deklic, rečemo, da je vseh skupaj dvanajst otrok, ne da bi jih vse skupaj prešteli. Dejstvo, da smo upravičeni v takem početju, ni nekako implicitno v samem postopku štetja; prej gre za našo izbiro, da privzamemo *novo* merilo za izrekanje tega, da je vsega skupaj dvanajst otrok, ki je drugačno od merila za štetje vseh otrok skupaj. Če bi res imeli različna merila za isto izjavo, bi se utegnilo zdeti, da se ne ujemajo. Toda nujnost "5 + 7 = 12" sestoji ravno v tem, da ne štejemo ničesar za neujemanje; če preštejemo vse otroke skupaj in dobimo enajst, rečemo: "Morali smo se ušteti."

To razlago je zelo težko sprejeti, ker se zdi, da nas matematični dokaz hočeš nočeš vodi, dokler ne prispemo do teorema. (Da je 5 + 7 = 12, smo se seveda naučili na pamet. Če pa se pojavi potreba, bi lahko predložili argument, da bi to tudi dokazali.) Toda na tem mestu vpelje Wittgenstein razmišljanja o pravilih, ki so bila

predstavljena v *Raziskavah* in drugje. Dokaz poteka v skladu z določenimi logičnimi načeli oziroma pravili sklepanja. Nagnjeni smo k domnevi, da – ko smo enkrat sprejeli aksiome, iz katerih izhaja dokaz – nekako nimamo več nobene dejavne vloge; ko nam je dokaz prikazan, smo samo trpni gledalci. Da pa bi dokazu sledili, moramo razne prehode od vrstice do vrstice prepoznati kot uporabe splošnih pravil sklepanja. Četudi bi bila ta pravila na začetku eksplicitno formulirana in bi se z njimi strinjali, to samo na sebi ne bi določilo, da prepoznamo vsak prehod iz ene vrstice v drugo kot pravilno uporabo pravil. Ko enkrat imamo dokaz, potem lahko zares rečemo, da kdor ga ne sprejema, bodisi dejansko ni mogel razumeti bodisi ni mogel dejansko sprejeti pravil sklepanja; ni pa treba, da je bilo v tem, kar je rekel ali storil, preden je zavrnil dokaz, karkoli takšnega, kar bi razkrivalo takšno nerazumevanje oziroma zavračanje pravil sklepanja. Zato na vsakem koraku prosto izberemo, ali bomo dokaz sprejeli ali zavrnili; ničesar ni v naši formulaciji aksiomov in pravil sklepanja, in ničesar v naših mislih, kadar smo aksiome in pravila sprejeli, kar bi – še preden je bil dan dokaz – po sebi kazalo na to, ali bomo dokaz sprejeli ali ne; in zato ni ničesar, kar bi nas *sililo* k temu, da dokaz sprejmemo. Če sprejmemo dokaz, potem dokazanemu teoremu podelimo nujnost; "damo ga v arhiv", in vse, kar bi govorilo proti njemu, ne šteje nič. S tem sprejmemo novo odločitev, ne pa zgolj ekspliciramo neko odločitev, ki smo jo implicitno že sprejeli.

Naravna reakcija na to je reči, da je to v precejšnji meri res, kadar nismo formulirali naših načel sklepanja oziroma smo jih formulirali nenatančno, da pa to sploh ne velja več, ko smo enkrat dosegli strogo formalizacijo. Wittgensteinova sovražnost do matematične logike je velika; pravi, da je povsem popačila razmišljanja filozofov.[4] Zaradi te opazke, ki je kot takšna preprosto smešna, je težko jasno videti vso stvar. Oglejmo si Wittgensteinov najljubši primer: nekoga urite, da izpolnjuje ukaze v obliki "Prištej *n*" s primeri, ki zajemajo dokaj majhna števila, potem pa mu date ukaz "Prištej ena" in ugotovite, da je številom od 100 do 199 prištel dve, številom od 200 do 299 tri in tako naprej. Wittgenstein pravi, da ni treba, da je sploh kaj bilo – bodisi v tem, kar ste mu rekli med urjenjem, bodisi v tem, kar vam je potem "rojilo po glavi" –, kar je na sebi kazalo, da to ni bilo tisto, kar ste mislili. To je seveda res in kaže na nekaj pomembnega glede pojma intence (zelo zbuja pozornost vprašanje, kaj je mislil Wittgenstein, ko je v *Raziskavah* rekel, da ko bi bil Bog pogledal v moje misli, ne bi bil sposoben tam videti, koga sem mislil.) Toda predpostavimo, da ga nisem uril le z zgledom, marveč sem uporabljal tudi eksplicitno formulacijo pravila za to, kako tvorimo naslednika nekega arabskega števila. Stroj lahko sledi temu pravilu; od kod dobi v tej zadevi človeško bitje svobodo izbire, ki je stroj nima?

Seveda bi lahko dokazovali, da se za nekoga zdi, da razume neko pravilo sklepanja v formalnem sistemu – recimo substitucijsko pravilo –, pa kljub temu kasneje zavrne njegovo pravilno uporabo; ostaja pa, da lahko *v* natančnem formuliranju pravila vidimo, da je bila ta uporaba upravičena. Kdo bi lahko odgovoril, da to

[4] IV, 48.

pomeni, da jemljemo za samoumevno običajno razumevanje besed ali simbolov, v katerih je to pravilo izraženo; razlaga teh besed ali simbolov bi bila nekaj podobnega Wittgensteinovi ideji pravila za interpretacijo pravila. Nedvomno je res in pomembno, da – medtem ko uporabljamo neko besedo ali simbol, v nekem smislu sledimo pravilu – to pravilo ne more biti po sebi formulirano tako, da ne bi pustilo svobode pri svoji interpretaciji, oziroma – če je to pravilo lahko formulirano tako – potem pravila za uporabo besed, iz katerih je to pravilo formulirano, ne morejo biti, po svoji strani, tako formulirana. Toda zdi se, da takšna razmišljanja sodijo na splošno prej v teorijo pomena, kot pa da bi imela kakšen poseben pomen za filozofijo matematike. Bolj se zdi, da bi morali tistemu, ki predlaga, da je potrebno Wittgensteinovi poanti o področju, ki je ostalo pri odločanju o pravilnosti uporab nekega pravila sklepanja, oporekati s tem, da se osredinimo na pravila sklepanja v formalnih sistemih, odgovoriti z navedbo tistega, kar Wittgenstein imenuje "pestrost" matematike.[5] Kakor intuicionisti želi vztrajati pri tem, da ne moremo vnaprej zarisati meje možnim oblikam argumenta, ki jih lahko uporabimo v matematičnih dokazih. Še več, pokažemo lahko, da formalni sistem ne *nadomesti* intuitivnih dokazov, kakor pogosto natančen pojem nadomesti intuitivnega, ki je nejasen. Formalni sistem tako rekoč še naprej jamči za intuitivno pojmovanje in je za nas pomemben le, dokler ne zadobi nezaželenih potez, ki jih intuitivna misel nima. Primer za to bi bil Gödelov teorem, ki kaže, da dokazljivost v nekem posameznem formalnem sistemu ne more biti popoln nadomestek za intuitivne ideje aritmetične resnice.

Predpostavimo, da presojamo izjavo neke matematične teorije. Da bi se izognili zapletom, domnevajmo, da je teorija popolna, to je, da je lahko popolnoma formalizirana, da pa pri tem ne mislimo nobenega posebnega formalnega sistema. Platonist bo potem rekel, da eksistira bodisi dokaz bodisi ovrženje izjave. Dejstvo, da je izjava resnična, če je resnična, je v eksistenci takšnega dokaza, četudi ga še nismo odkrili. Če torej dokaz eksistira, potem lahko domnevamo, da nekje obstaja nek dejanski dokument, ki ga človeške oči še niso videle, na katerem je zapisano, kaj naj bi bil dokaz te izjave. Wittgenstein pa bi odgovoril, da četudi je tako, dokaz še ne eksistira, kajti ko odkrijemo ta dokument, se moramo še odločiti, ali ga želimo šteti kot dokaz ali ne. Če je to pravilno, potem je očitno, da odpadejo vsi razlogi za platonistično govorjenje, da dokaz bodisi *obstaja* bodisi *ne obstaja*, da mora biti izjava bodisi resnična bodisi neresnična in tako naprej. Ni pa jasno, da zavračanje platonističnega pojmovanja vključuje dejstvo, da sprejemamo to smer dokazovanja; človek bi utegnil misliti, da potem, ko je bil dokaz enkrat odkrit, nimamo več nobene izbire, razen da mu sledimo, ne da bi dopustili, da je – preden je bil dokaz odkrit – bilo pravilno reči bodisi, da dokaz obstaja, bodisi, da ne obstaja. K temu se bom vrnil kasneje.

Z Wittgensteinovim pojmovanjem se je izjemno težko sprijazniti, čeprav ni jasno, kaj bi mu želeli postaviti nasproti. Dokaz naj bi nas prepričal, napeljal k temu, da imamo tako-in-tako obliko besed za nespodbitno resnično ali da tako-in-tako ob-

[5] II, 46, 48.

liko besed izključimo iz našega jezika. Zdi se, da ni povsem jasno, kako dokaz opravi to izjemno delo. Druga težava je pomanjkanje primerov. Soočeni z dokazom, naravno mislimo, da nimamo nobene druge alternative, kot da ga sprejmemo, če hočemo ostati zvesti razumevanju, ki smo ga že imeli o izrazih, ki jih vsebuje. Za Wittgensteina pa s tem, ko sprejmemo teorem, privzamemo neko novo jezikovno pravilo, in zato naši pojmi na koncu dokaza ne morejo ostati nespremenjeni. Toda dokaz bi lahko zavrnili, ne da bi storili kako večjo silo našim pojmom kot takrat, ko dokaz sprejmemo; tudi če dokaz zavrnemo, bi lahko ostali enako zvesti pojmom, s katerimi smo začeli. To idejo se zdi nenavadno težko vzeti resno, kadar imamo v mislih nek poseben dejanski dokaz. Lahko bi seveda rekli, da je to zato, ker smo dokaz že sprejeli in smo torej naše pojme že podvrgli spremembi, ki jo vključuje sprejetje dokaza; toda težavnost verjetja v Wittgensteinovo pojmovanje zadeve ostaja, tudi ko beremo dokaz nekega teorema, za katerega prej nismo vedeli, enako velika. Hočemo reči, da ne vemo, kako bi bi bilo za nekoga, ki je – po običajnih merilih – že razumel uporabljene pojme, zavrniti ta dokaz. Seveda vemo, da lahko kdo preprosto ne sledi dokazu, toda poznamo tudi zdravilo, da namreč med vsako vrstico dokaza vstavimo preprostejše korake. Primeri, ki so podani v Wittgensteinovi knjigi, so – zanj presenetljivo – mršavi in neprepričljivi. Mislim, da je to precej zanesljivo znamenje, da je z Wittgensteinovo razlago nekaj narobe.

Oglejmo si primer elementarnega seštevanja, na primer “5 + 7 = 12”. Utegnili bi obstajati ljudje, ki štejejo tako kot mi, toda nimajo pojma seštevanja. Če bi taka oseba s štetjem ugotovila, da je v razredu pet dečkov in sedem deklic, potem pa bi jo vprašali, koliko otrok je prisotnih, bi – da bi odkrila odgovor – nadaljevala s štetjem vseh otrok skupaj. Na ta način bi bila ta oseba v enem primeru pripravljena reči, da je pet fantov, sedem deklic in skupaj dvanajst otrok, v drugem primeru pa, da je pet fantov, sedem deklic in vsega skupaj trinajst otrok. Če bi sedaj naleteli na tako osebo, bi morali vedeti, kakšno vrsto argumentov naj navedemo, da bi ji pokazali, da se je v takih okoliščinah v enem primeru morala ušteti, da pet fantov in sedem deklic znese skupaj vedno dvanajst otrok. Če sprejme te argumente, potem je povsem res, da je privzela novo merilo za izrekanje, da je prisotnih dvanajst otrok, in še novo merilo za izrekanje “Morala sem se ušteti”. Prej bi rekla “Uštela sem se” samo takrat, kadar bi opazila, da je, na primer, enega od otrok štela dvakrat. Zdaj bo rekla “Uštela sem se” takrat, kadar ne bi opazila ničesar takega – preprosto na podlagi tega, da je dobila rezultat, da je pet fantov, sedem deklic in trinajst otrok. Toda reči hočemo, da bi bila – celo preden smo jo srečali in jo naučili načel seštevanja – ta oseba, če bi preštela pet dečkov, sedem deklic in trinajst otrok, v zmoti, pa čeprav bi to trdila v skladu z merilom, ki ga je takrat priznavala. To pomeni, da se je morala zmotiti v štetju; in če je naredila napako, potem je morala narediti nekaj, kar bi ji v primeru, da bi to opazila, potem omogočilo, da pokaže, da se je uštela.

Če rečemo, da je – če je preštela pet fantov, sedem deklic in trinajst otrok – potem moralo biti nekaj, kar bi – če bi to opazila – vzela kot merilo za to, da se je

uštela, potem dejstva, da smo jo seznanili s pojmom seštevanja, ne gre preprosto opisati tako, kot da smo jo prepričali, da je privzela novo merilo za to, da se je uštela. Prej gre za to, da je bila napeljana k priznanju, da je s seštevanjem dobila neskladne rezultate kot *simptom* prisotnosti nečesa, kar je že sprejela kot merilo za to, da se je uštela. Učenje seštevanja jo vodi do tega, da reče "Uštela sem se" v okoliščinah, v katerih prej tega ne bi bila rekla. Toda če je – še preden se je tega naučila – v takšnih okoliščinah rekla "Uštela sem se", potem je imela po merilu, ki ga je takrat posedovala, prav. Zato nujnost tega, da se je uštela, kadar dobi s seštevanjem neskladne rezultate, tako rekoč ne dobi svoje celotne veljave od tega, da ta oseba zdaj prizna take rezultate kot merilo za to, da se je uštela.

Če pa po drugi strani rečemo, da je možno prešteti pet fantov, sedem deklic in trinajst otrok, ne da bi obstajalo kaj drugega razen dejstva, da smo dobili takšne rezultate, kar bi, če bi to opazili, vzeli kot podlago za izjavo, da smo se ušteli, potem se zdi, da iz tega sledi, da lahko nekdo naredi napako v štetju (glede na merilo napačnega štetja, ki ga poznamo *mi*), ne da bi naredil kako posebno napako; to pomeni, da ne morem reči, da je potem, če se je nekdo uštel, bodisi dvakrat štel tega fanta bodisi dvakrat štel to deklico bodisi ... Toda to je absurd: ne moreš narediti neke napake, ne da bi obstajala neka posebna napaka, ki si jo naredil. Utegnemo dobiti odgovor, da lahko izberemo, da če je kdo naredil napako, je potem bodisi ..., in da je to dejansko tisto, kar smo izbrali reči. Toda če je disjunkcija resnična, potem mora biti resničen vsaj en njen člen; in če je resnična izjava, potem mora obstajati nekaj takšnega, da lahko – če to opazimo –, to potem štejemo kot merilo resničnosti izjave. Vendar pa je predpostavka, s katero smo pričeli, da nekdo prešteje pet fantov, sedem deklic in trinajst otrok (in reče zato, da se je moral ušteti) in da vseeno ne obstaja nič poleg tega, da je dobil te rezultate, kar bi (če bi za to vedel) štel kot za to, da kaže, da se je uštel; in zato ne more obstajati nič, kar bi, če bi za to vedel, pokazalo resnico kateregakoli od členov disjunkcije "Bodisi je fanta štel dvakrat bodisi … ", in tako dalje. Kdo bi utegnil reči, da če je ta disjunkcija resnična, potem Bog mora vedeti, kateri od členov je resničen; zato ne more biti prav, če za merilo resničnosti disjunkcije štejemo nekaj, česar prisotnost ne zagotavlja eksistence nečesa, kar bi pokazalo resničnost enega izmed posameznih členov. Na primer, napačno bi bilo imeti disjunkcijo [Bodisi, če bi se primerilo, da *P*, potem bi se primerilo, da *Q*, bodisi, če bi se primerilo, da *P*, potem bi se primerilo, da ne *Q*] za logični zakon, ker je povsem možna domneva, da kolikor že vemo o vrsti dejstev, za katera bi morali meniti, da vplivajo na resnico disjunktnih protidejstvenikov, še vedno ne bi poznali ničesar, kar bi lahko šteli za razlog sprejetja bodisi enega bodisi drugega.

Gotovo je del pomena besede "resničen", da mora v primeru, če je neka trditev resnična, obstajati nekaj, zaradi česar je resnična. "Je nekaj, zaradi česar je resnična" pomeni: je nekaj takšnega, da če bi za to vedeli, potem bi to morali imeti za merilo (ali vsaj za podlago) zatrjevanja trditve. Bistvo realizma je v tem: za vsako trditev, ki ima določen pomen, mora biti nekaj, zaradi česar je resnična bodisi ta bodisi njena negacija. (Realizem glede področja matematike imenujemo platoni-

zem.) Intuicionisti sploh ne zanikajo prve teze; po njihovem nekdo upravičeno zatrjuje neko disjunkcijo samo takrat, kadar ima metodo, s katero pride do nečesa, kar bi upravičilo zatrjevanje enega od posameznih členov disjunkcije. Prej zanikajo drugo tezo: nobenega razloga ni, da bi na splošno predpostavljali, da – samo zato, ker ima neka trditev čisto določeno rabo – mora biti nekaj, zaradi česar je bodisi resnična bodisi neresnična. Paziti je treba, da ne rečemo, da so logične resnice izjema, da ne obstaja nič, zaradi česar so resnične; nasprotno, za realiste smo upravičeni trditi [*P* ali ne *P*], ker mora obstajati nekaj, zaradi česar je bodisi *P* bodisi [ne *P*] resnično, in zato mora v vsakem primeru obstajati nekaj, zaradi česar je [*P* ali ne *P*] resnično.

Zdi se, da je v tem ena od velikih razlik med Wittgensteinom in intuicionisti. Tako se zdi, da je po njegovem to, da imamo katerokoli izjavo, ki smo jo pač izbrali, za nujno veljavno, naša odločitev, če smo se pač tako odločili.[6] Zdi se, da za tem stoji ideja, da z odločitvijo, da je nekaj treba imeti za nujno veljavno, tako deloma določimo pomen besed, ki jih to vsebuje; ker imamo pravico besedam, ki jih uporabljamo, pripisati pomen, ki ga izberemo, imamo pravico, da določimo kot nujno vsako izjavo, ki jo izberemo, da jo bomo imeli za tako. Proti temu bi lahko kdo rekel, da so pomeni besed v izjavi lahko že popolnoma določeni, tako da ni nobenega prostora za nadaljnje določitve. Če kdo tako vzame klasično (realistično) pojmovanje, sestoji splošna oblika razlage pomena neke izjave iz določitve njenih resničnostnih pogojev (to je pojmovanje iz Wittgensteinovega *Traktata* in tudi pojmovanje Fregeja). Na ta način mora biti pomen stavčnih operatorjev razložen s pomočjo resničnostnih tabel; sklicevanje na resničnostne tabele nas upravičuje, da jemljemo določene oblike kot logično resnične.

Ker intuicionisti zavračajo pojmovanje, po katerem mora za vsako izjavo obstajati nekaj, zaradi česar je bodisi resnična bodisi neresnična (in ne dopuščajo, da bi stanje izboljšali z vpeljavo nadaljnjih resničnostnih vrednosti), je zanje temeljna oblika pojasnitve pomena izjave v določanju merila, pod katerim prepoznavamo kot upravičeno zatrjevanje izjave (v matematiki je to na splošno posedovanje dokaza). Na ta način določimo pomen stavčnih operatorjev, pomen, na primer, operatorja “ali”, z razlago merila za zatrjevanje sestavljene izjave v okviru merila za zatrjevanje sestavnih delov; zato smo, grobo rečeno, upravičeni v zatrjevanju [*P* ali *Q*] samo takrat, kadar smo upravičeni bodisi v zatrjevanju *P* bodisi v zatrjevanju *Q*. Logični zakoni veljajo zaradi teh razlag; s sklicevanjem nanje vidimo, da bomo *vedno* upravičeni zatrjevati izjave z določeno obliko.

Wittgensteinova precej drugačna ideja, da imamo pravico preprosto *določiti*, da je treba trditev izjave z dano formo imeti vedno za upravičeno, ne da bi upoštevali rabo, ki je že bila dana besedam, vsebovanim v izjavi, se mi zdi napačna. Če bi imel Wittgenstein prav, potem bi bila po mojem mnenju komunikacija vseskozi v nevarnosti, da bi se preprosto podrla. Odločitev, da štejemo izjave neke posebne oblike za logično resnične, ne zadeva samo pomena izjave te oblike; pomeni vseh

[6] *Primerjaj* V, 23, zadnji odstavek na str. 179.

vrst drugih izjav bodo prizadeti, in sicer tako, da ne bomo zmožni podati neposredne pojasnitve le-teh, ne da bi se sklicevali na to, da jemljemo zadevne oblike izjav kot logične resnične. Na ta način bo postalo nemogoče dati razlago pomena katerekoli izjave, ne da bi dali razlago pomena vsake izjave, in ker je za jezik bistveno, da razumemo *nove* izjave, to pomeni, da sploh ne bo mogoče dati razlago rabe našega jezika. Če navedem primer: predpostavimo, da je nekdo izbral protidejstveno disjunkcijo, ki sem jo omenil zgoraj, za logični zakon. Njegovi trditvi, da je ta logično veljavna, skušamo ugovarjati z ugotovitvijo, da mora bodisi priznati, da je disjunkcija lahko resnična, kadar ni resničen noben člen, bodisi da je protidejstvenik lahko resničen, kadar ni ničesar, zaradi česar bi bil resničen, to je nič takega, kar bi, če bi za to vedeli, imeli za podlago za zatrjevanje protidejstvenika. Vendar pa lahko odgovori z zanikanjem, da sledijo te posledice; kot posledico veljavnosti zakona raje navaja, da mora obstajati nekaj takšnega, da bi, če bi za to vedeli, to šteli za podlago bodisi za zatrjevanje [Če bi se primerilo, da *P*, potem bi se primerilo, da *Q*] bodisi za zatrjevanje [Če bi se primerilo, da *P*, potem bi se primerilo, da ne *Q*]. Rekel bo, na primer, da mora obstajati nekaj, iz česar sestoji bodisi hrabrost bodisi strahopetnost moža, čeprav ta možak ni nikoli okusil nevarnosti in ni zato nikoli imel priložnosti, da bi izkazal bodisi hrabrost bodisi strahopetnost. Če sprejmemo, da ima lahko upravičeno karkoli za logični zakon, ker je pač tako izbral, potem mu ne moremo zanikati pravice do tega sklepa. Sklep izhaja iz disjunkcije protidejstvenikov, ki jih je izbral, da bi jih predvsem imel za logično resnične skupaj z izjavami, ki bi jih vsi morali imeti za logično resnične. V vsakem primeru pa mora imeti pravico, da ima sam sklep za logično resničen, če tako izbere. Tako bo sklenil, da mora možak bodisi v svojem obnašanju razkrivati, kako bi se vedel v vseh možnih okoliščinah, bodisi da je v njem neka vrsta duševnega mehanizma, ki določa, kako se vede v vsaki situaciji.

Iz ostale Wittgensteinove filozofije zdaj lahko vemo, kako odbijajoč bi bil zanj tak sklep; toda kakšno pravico bi imel – po svojem lastnem pojmovanju stvari – oporekati temu možaku, da je prišel do tega sklepa? Vse je v redu, če rečemo "Potem ko veš, kakšna so dejstva, lahko rečeš, kar hočeš": kako naj bomo gotovi, da lahko komurkoli povemo, kakšna so dejstva, če je mogoče, da ima oblika besed, ki jih uporabljamo, da mu povemo dejstva, zanj drug pomen kot rezultat tega, da je sprejel logični zakon, ki ga mi ne sprejemamo? Lahko rečemo, da moramo potem, ko odkrijemo to različnost v razumevanju določene oblike besed, izbrati neko drugo obliko besed, ki jo razume kakor mi in ki izraža, kar hočemo reči. Toda, kako naj vemo, da obstaja oblika besed, ki opravi to dejanje? Če ga vprašamo, kako razume neko izjavo, in nam da enako razlago, kot bi jo dali mi, to še ne zagotavlja, da jo dejansko razume tako kot mi. Samo zaradi dejstva, ker prepozna kot logično resnične določene oblike, ki jih mi ne, je zmožen zgraditi argumente, ki vodijo k dani izjavi kot sklepu, s premisami, ki jih sprejemamo tudi mi, čeprav ne sprejemamo argumenta; to je, imel se bo za pristojnega zatrjevati izjave v okoliščinah, v katerih se mi ne bi imeli pristojne za to. (*Ne* čisto vzporedna analogija je tale: zamislimo si lahko klasika in intuicionista, ki podajata razlagi

pomena eksistenčnega kvantifikatorja, razlagi, ki zvenita povsem enako. Navzlic temu bo klasik izrekal eksistenčne trditve v primerih, kjer jih intuicionist ne bo, ker je sposoben priti do njih preko argumentov, ki jih intuicionist ne bo sprejel.) V primeru, ki si ga zamišljamo, je zdaj bistveno predpostaviti, da naš možak ni sposoben dati nobene splošne vrste razlage besed, ki jih uporablja, tako da lahko iz te pojasnitve neposredno izpeljemo pomen, ki ga pripisuje vsakemu stavku, sestavljenemu iz teh besed. Kajti če bi lahko dal takšno razlago, potem bi iz te razlage lahko videli, zakaj *je* logični zakon, ki ga sprejema, mi pa ne, nujen, če so besede v njem razumljene, kot jih razume on. Na ta način bi bili upravičeni jemati izjave takšne oblike za logične zakone vzporedne z upravičenjem zakonov klasične logike v okviru pojasnitve pomena s sklicevanjem na resničnostne pogoje in z upravičenjem intuicionistične logike v okviru pojasnitve s sklicevanjem na pogoje zatrjevanja. Toda vsa poanta primera je bila, da je bil to primer enostavnega določanja nekaterih oblik izjav kot logično pravilnih brez zahteve po tovrstnem upravičevanju.

To Wittgensteinovo stališče do logične nujnosti lahko delno pojasni njegovo ambivalenco glede zakona o izključeni tretji možnosti v matematiki. Če filozof vztraja na zakonu o izključeni tretji možnosti, je to verjetno izraz realističnega (platonističnega) pojmovanja matematike, ki ga Wittgenstein zavrača: vztraja, da je [*P* ali ne *P*] resnično, ker misli, da je splošna oblika razlage pomena ugotavljanje resničnostnih pogojev in da mora obstajati za vsako matematično izjavo, ki ima določen pomen, nekaj, zaradi česar je bodisi resnična bodisi neresnična. Po drugi strani, če želi matematik uporabiti obliko argumenta, odvisno od zakona o izključeni tretji možnosti (npr., [Če *P*, potem *Q*]; [Če ne *P*, potem *Q*]; torej *Q*), potem Wittgenstein ne bo ugovarjal, ker ima matematik pravico imeti oblike besed [*P* ali ne *P*] za nujno veljavne, če tako izbere.

Če se vrnemo k primeru ljudi, ki so šteli, pa niso poznali seštevanja, se zdi verjetno, da bi nekdo, ki je sprejel Wittgensteinovo gledišče, želel zavrniti alternativo: kadar je eden od teh ljudi preštel pet fantov, sedem deklic in trinajst otrok, je bodisi moralo obstajati nekaj, kar bi mu bilo, če bi to opazil, dokazno gradivo za to, da se je uštel, bodisi bi lahko preštel pet fantov, sedem deklic in trinajst otrok, kadar ne bi obstajalo nič, kar bi mu lahko pokazalo, da se je uštel. To bi zavrnil na podlagi nejasnosti, ali je alternativa postavljena v *našem* jeziku ali v jeziku ljudi, o katerih je govor. *Mi* pravimo, da se je moral ušteti in je moral zato bodisi šteti dvakrat tega fanta bodisi ... in zato je obstajalo nekaj, kar bi mu pokazalo, če bi to opazil, da se je uštel, to pa pravimo samo na podlagi tega, da se njegove številke ne seštejejo. Toda on bi ne imel razloga, da bi to rekel, in bi trdil, da je verjetno štel pravilno. Zdaj ne smemo vprašati, ali je *resnično* to, kar pravimo mi, ali tisto, kar pravi on, kot da lahko stojimo zunaj obeh govoric; mi to samo *pravimo*, to je, njegove dobljene neskladne rezultate štejemo kot merilo za izrekanje tega, on pa ne. Proti temu bi iz razlogov, ki sem jih navedel, rad uveljavil konvencionalno pojmovanje, da imamo pri tem, da se odločimo, da neko obliko besed štejemo kot nujno ali pa da štejemo tako-in-tako kot merilo za izjavljanje določene vrste, od-

govornost do pomena, ki smo ga že dali besedam, iz katerih je izjava sestavljena.

Iz tega se lepo vidi, zakaj je Wittgenstein v tej knjigi tako obseden z empiristično filozofijo matematike. Noče sprejeti empiristične razlage, čeprav ga ta zelo privlači. Spet in spet se vrača k vprašanju: "V čem je razlika med računanjem in eksperimentom?" Dejstvo je, da celo če se odločimo *reči*, da smo morali narediti napako pri štetju, ko smo našteli pet fantov, sedem deklet in trinajst otrok, naša odločitev, da obravnavamo ta rezultat kot merilo za to, da smo se ušteli, ne more sama po sebi narediti za verjetno, da bi bili v takšnih okoliščinah sposobni odkriti napako; to je, če je Wittgensteinovo razlaga zadev pravilna. Kakorkoli že, takšna diskrepanca v štetju je v praksi zelo zanesljivo znamenje, da bomo zmogli najti napako ali da bomo v primeru ponovnega štetja dobili rezultate, ki se skladajo. Ravno zato, ker je ta tako zanesljivo znamenje v praksi, je za nas možno – ali koristno – postaviti "5 + 7 = 12" v arhiv. Na ta način po Wittgensteinu leži za matematičnim zakonom neka empirična regularnost.[7] Matematični zakon ne *trdi*, da obstaja regularnost, ker ga ne obravnavamo tako, kot obravnavamo trditev o empiričnem dejstvu, ampak kot neko nujno izjavo; vseeno pa je to, kar nas napeljuje, da ga obravnavamo tako, določena empirična regularnost, saj je zakon mogoče koristno uporabiti samo zato, ker obstaja regularnost.[8] Kakšna je relacija med regularnostjo in dokazom, ki nas napeljuje na to, da zakon arhiviramo, Wittgenstein ne uspeva razložiti.

Da bi se izognili nesporazumu, moram poudariti, da ne predlagam neke alternativne razlage nujnosti matematičnih teoremov in da ne vem, kakšna naj bi takšna razlaga bila. Poskušal sem zgolj podati razloge za naravni odpor, ki ga občutimo ob Wittgensteinovi razlagi, razloge za razmišljanje o tem, da mora biti napačna. Verjamem pa, da ne glede na to, ali sprejemamo Wittgensteinovo razlago ali pa jo zavračamo, po razmišljanju o njej ne moremo biti več zadovoljni s standardnim pojmovanjem, ki sem ga poimenoval spremenjeni konvencionalizem.

Wittgensteinov konstruktivizem je veliko bolj skrajen kakor pri intuicionistih. Lahko rečemo, da je za intuicioniste vsako naravno število bodisi praštevilo bodisi sestavljeno, kajti za vsako naravno število imamo metodo za odločanje, ali je sestavljeno ali praštevilo. Wittgenstein bi zanikal, da imamo takšno metodo. Običajno bi rekli, da je bilo Eratostenovo sito takšna metoda; toda za velika števila ga ne bi – ne bi *mogli* – uporabili, temveč bi se morali zateči h kakšnemu močnejšemu merilu. Lahko bi rekli, da je zaradi relativne kratkosti naših življenj to bolj praktična kot teoretična zadeva. Toda ko bi nek fanatik posvetil vse svoje življenje računanju – s pomočjo sita – praštevilčnosti nekega zelo velikega števila, za katero je z močnejšo metodo dokazano, da je res praštevilo, in bi prišel do sklepa, da je sestavljeno, ne bi opustili našega dokaza, marveč bi rekli, da mora biti v njegovih izračunih neka napaka. To kaže, da jemljemo za *merilo* praštevilčnosti "naprednejše" preverjanje, ne pa sita: kadar presojamo izračune, vzamemo kot merilo teorem in ne obratno. Računanje je za nas neuporabno, ker je *nepregledno*. Nek

[7] III, 44.
[8] Na primer II, 73, 75.

matematični dokaz, katerega izračuni so poseben primer, je dokaz zato, ker ga uporabljamo za to, da rabi nekemu namenu; namreč, sklep ali rezultat postavimo v arhiv, *tj*., obravnavamo ju kot nespodbitna in ju uporabljamo kot standard, s katerim presojamo druge rezultate. Zdaj nekaj ne more služiti temu namenu, in zato ni matematični dokaz, razen če smo sposobni izključiti možnost, da so se v njem pripetile napake. Dokaz moramo biti zmožni "sprejeti", to pa pomeni, da moramo biti gotovi, da smo sposobni reproducirati *isti* dokaz. Na splošno ne moremo *zagotoviti*, da bomo zmožni ponoviti eksperiment in dobiti isti rezultat kot prej. Če dobimo domnevno drugačen rezultat, bomo iskali neko ustrezno razliko v pogojih eksperimenta; toda vnaprej nimamo jasne ideje, kaj naj bi šteli za ustrezno razliko. (Ni povsem jasno, ali Wittgenstein, ko pravi, da moramo biti sposobni reproducirati dokaz, misli, da moramo biti sposobni kopirati zapisan dokaz, ki ga imamo pred sabo, in biti gotovi, da smo ga prepisali brez napake, ali da moramo biti zmožni dokaz prebrati in ga razumeti tako, da bi ga lahko zapisali brez sklicevanja na originalno zapisan dokaz, tako da postane možnost napačnega zapisa bolj ali manj irelevantna. Zdi se, da argument ni odvisen od tega, katero interpretacijo sprejmemo.)

Tako računanje praštevilčnosti nekega zelo velikega števila, ki je z drugimi sredstvi dokazano praštevilo, s pomočjo Eratostenovega sita ne bi bilo matematični dokaz, marveč eksperiment, da bi videli, ali kdo lahko opravi tako neznansko računanje pravilno; kajti računanje bi bilo v smislu, kot sem ga razložil, nepregledno. Kaj zdaj pomeni beseda "praštevilo", uporabljena na velikih številih, pokažemo s tem, kar smo sprejeli kot *merilo* praštevilčnosti, kar smo vzeli kot standard, s katerim ocenjujemo trditve, da je neko število praštevilo ali sestavljeno. Pomen besede "praštevilo" tako ni enkrat za vselej dan z Eratostenovim sitom. Zato nimamo pravice trditi, da je neko število bodisi praštevilo bodisi sestavljeno, ker bo za katerokoli merilo, ki ga lahko sprejmemo, obstajalo tako veliko število, da aplikacija tega merila na to število ne bo pregledna. To osvetljuje Wittgensteinovo vztrajanje, da je pomen neke matematične izjave določen z njenim dokazom (ali ovrženjem)[9], da odkritje dokaza spremeni pojem. Nagnjeni smo misliti, da je izjava kot "Obstaja liho popolno število" določena vnaprej povsem določno in da naše odkritje dokaza ali ovrženja ne more spremeniti tega že določenega pomena. To mislimo zato, ker imamo metodo, s katero lahko za *katerokoli* število določimo, da je bodisi liho ali ne, bodisi popolno ali ne. Toda predpostavimo, da naj bi bila takšna trditev dokazana, na primer s pokazom nekega posebnega lihega popolnega števila. To število bi moralo biti zelo veliko in nezamisljivo je, da bi ga lahko kot popolnega dokazovali s preprosto metodo računanja njegovih faktorjev s pomočjo sita in njihovim seštevanjem. Dokaz bi bil verjetno uspešen, če bi ponudili novo metodo za dokazovanje popolnosti in jo potem sprejeli kot naše *merilo* za izjavljanje, ali so števila tega ranga popolna ali niso. Tako določa dokaz za števila te velikosti, kakšen naj bo *pomen* predikata "popoln".

Ta konstruktivizem, bolj strog od vseh doslej predlaganih, je Kreisel poimenoval

[9] Toda *glej*, na primer, V, 7.

"striktni finitizem", Hao Wang pa "antropologizem". V delu "Sur le platonisme dans les mathématiques"[10] ga je nakazal Bernays. Kakor ga je predstavil on, gre bolj za koncentracijo na praktično kot na teoretično možnost. Poskusil sem razložiti, kako to za Wittgensteina ni pravilen način razlikovanja.

Nekoliko težko je ugotoviti, kako bi bila videti naša matematika, ko bi privzeli to "antropologistično" stališče. Ali bi Péanovi aksiomi preživeli nespremenjeni? "Vsako število ima naslednika" bi v tej matematiki pomenilo, da če je število dostopno (to je, če imamo zapis, v katerem je lahko pregledno predstavljeno), je dostopen tudi naslednik, to pa se sprva zdi razumno. Po drugi strani pa se zdi, da pelje k sklepu, da je dostopno *vsako* število, jasno pa je, da bodo ne glede na zapis obstajala števila, za katera ne bo preglednega simbola v tem zapisu. Problem je podoben grškemu problemu kupa: če imam nekaj, kar ni kup peska, ga ne morem spremeniti v kup tako, da dodam eno zrno peska več. Težavo bi lahko rešili z naslednjo argumentacijo. Recimo, da "pridemo" do števila takrat, kadar dejansko zanj zapišemo njegov pregledni simbol. Potem lahko rečemo: če pridem do števila, potem lahko pridem tudi do njegovega naslednika. Iz tega sledi, da – če *lahko* pridemo do nekega števila – je potem možno, da lahko pridemo tudi do njegovega naslednika; to je, če je število dostopno, potem je možno, da je tudi njegov naslednik dostopen. Razen če ne mislimo, da "možno možni *p*" implicira "možni *p*", potem ne sledi, da – če je neko število dostopno – je dostopen tudi njegov naslednik. Tako moramo privzeti modalno logiko kot S_2 ali M, ki ne vsebujeta zakona (v poljskem zapisu) "*CMMpMp*". Drug razmislek, ki meri v isto smer, je naslednji. "Pregleden", "dostopen" itn. so *nejasni* pojmi. Pogosto se splača zamenjati nejasen pojem z drugim natančnim, toda to bi bilo tu povsem neumestno; nočemo določiti nekega določenega števila kot zadnjega dostopnega števila, vsa večja števila pa naj bi bila definitivno nedostopna. Nejasnost nejasnega predikata je zdaj neizkorenljiva. Tako je "hrib" nejasen predikat, ker ni jasne razmejitve med hribi in gorami. Toda te nejasnosti ne moremo odpraviti z vpeljavo novega predikata, na primer, "vzpetine", ki bi ga aplicirali na stvari, ki niso docela niti hribi niti gore, kajti še vedno bi ostale stvari, ki ne bi bile docela niti hribi niti vzpetine, in tako *ad infinitum*. Zato – če iščemo logično teorijo, ki je primerna za stavke, ki vsebujejo nejasne predikate – bi bilo naravno izbrati modalno logiko, kakršna je S_2 ali M, z neskončno veliko modalitetami (ob interpretaciji nujnostnega operatorja s pomenom "definitivno"). Na ta način bi bila sugestija za propozicijski račun, primeren antropologistični matematiki, ta, da je z modalnim sistemom M v enakem odnosu, kot je intuicionistični propozicijski račun s S_4. (Ta sistem bi verjetno moral imeti aksiome, ki so po obliki podobni tistim, ki jih je izvirno podal Heyting. Namreč: ti aksiomi bi pogosto bili implikacije, katerih antecedens je konjunkcija, sistem pa bi imel kot primitivno pravilo pravilo priključitve konjunkcije; kajti, kakor me je opozoril E. J. Lemmon, po Tarskega ali Gödelovem prevodu implikacije, katere konsekvens vsebuje implikacijo, ki se ponavlja bolj pogosto kot v antecedensu, navadno ni mogoče uspešno prevesti v veljavno formulo siste-

[10] *L'enseignement math?matique*, XXXIV (1935), 52-69.

ma *M* natanko zato, ker v *M* nimamo zakona "*CLpLLp*".) Drug predlog, ki ga je dal dr. Wang, je, da bi se antropologistična logika ujemala z intuicionistično, teorija števil pa bi bila šibkejša.

Wittgenstein uporablja te ideje, da bi podvrgel dvomu pomembnost, ki so jo nekateri filozofi pripisovali redukcionističnim programom Fregeja in Russella. Utegnemo misliti, da je bil pravi pomen in upravičenje za enačbo, kakršna je "5 + 7 = 12", dosežen, če jo interpretiramo kot trditev v teoriji množic ali v predikatnem računu višjega reda; toda dejstvo je, da bi ne bil samo dokaz, ampak tudi izjava propozicije v osnovnem zapisu teh teorij tako neznansko dolga, da bi bila povsem nepregledna. Lahko bi odgovorili, da z uporabo določenih simbolov lahko skrajšamo tako dokaz kot izjavo; toda potem imajo bistveno vlogo definicije, pri čemer so definicije za Russella *zgolj* okrajšave, tako da sta pravi formalni dokaz in prava formalna izjava v osnovnem zapisu. Zapis za Wittgensteina ni zgolj zunanje pregrinjalo misli, ki so same na sebi do privzetega zapisa ravnodušne. Dokaz v osnovnem zapisu ni tisto, kar nas "zares" upravičuje v zatrjevanju "5 + 7 = 12", kajti tega dokaza nikoli ne zapišemo; ko bi ga bil kdo zapisal in dobil rezultat "5 + 7 = 11", bi morali – sklicujoč se na šolsko seštevanje kot standard – reči, da je moral narediti napako; dokaza niti ne zapišemo z določenimi simboli; tisto, kar bi, če sploh kaj, lahko imenovali upravičenje enačbe "5 + 7 = 12", bi bil dokaz, da dejansko izpeljemo, da bi vsako vsoto "lahko" formulirali in dokazali v našem formalnem logičnem sistemu, ta dokaz pa uporablja metode, ki so mnogo močnejše od pravil za običajno šolsko seštevanje.

Zdaj se vračam k nasprotujočim *slikam*, ki jih uporabljajo platonisti in konstruktivisti – k sliki našega odkrivanja v že obstoječi matematični realnosti in k sliki našega sprotnega konstruiranja matematike. Ljudje včasih – vključno z intuicionisti – dokazujejo, kakor da je pomembno najprej odločiti, katera od teh slik je pravilna, in potem iz te odločitve potegniti sklepe. Toda jasno je, da sta to le sliki, to je, da mora spor o pravilnosti najti svojo podlago drugje – taka razprava se mora biti sposobna izraziti brez sklicevanja na ti dve sliki. Po drugi strani pa imajo takšne slike ogromen vpliv na nas, želja, da bi ustvarili primerno sliko, pa je skoraj neubranljiva. Če kdo ne verjame v veljavnost matematične resnice, potem ne more sprejeti platonistične slike. Wittgensteinov glavni razlog za zavračanje objektivnosti matematične resnice je njegovo zavračanje objektivnosti *dokaza* v matematiki, njegova ideja, da dokaz ne *vsiljuje* sprejetja; temu pojmovanju pa očitno ustreza slika našega sprotnega konstruiranja matematike. Predpostavimo zdaj, da se nekdo ne strinja z Wittgensteinom in misli, da je dober dokaz natanko tisti, ki se nam vsiljuje sam po sebi, ne samo v smislu, da imamo, ko enkrat sprejmemo dokaz, njegovo zavračanje za merilo nerazumevanja terminov, v katerih je izražen, temveč v smislu, da je lahko postavljen v takšno obliko, da ga ne more zavrniti nihče, ne da bi rekel nekaj, kar bi lahko bilo prepoznano, preden je bil dan dokaz, kot vračanje na to, s čimer se je prej že strinjal. Ali je taka oseba prisiljena sprejeti platonistično sliko matematike? Seveda ne; objektivnost matematičnega dokaza lahko sprejme, ne da bi tudi verjela v objektivnost matematične resnice. Intuicio-

nisti, na primer, pogosto govorijo, kakor da verjamejo v prvo, ne da bi verjeli v zadnje. Res je, da npr. A. Heyting piše: "Kakor pomen neke besede ne more biti nikoli dovolj natančno določen, da bi izključili vsakršno možnost nesporazuma, tako tudi mi ne moremo biti nikoli matematično gotovi, da formalni sistemi pravilno izražajo naše matematične misli."[11] Toda intuicionisti se nagibajo k temu, da pišejo, kakor da smo – medtem ko ne moremo vnaprej razmejiti področja vseh možnih intuicionistično veljavnih dokazov – lahko glede posameznih dokazov in posameznih izpovedanih načel dokaza gotovi, da so intuicionistično pravilni. To zadeva tisto, kar je Wittgenstein imenoval pestrost matematike. Vprašanje, ali je določena izjava dokazljiva, ne more biti postavljeno v matematično končni formulaciji, ker ne moremo vnaprej predvideti vseh možnih oblik argumenta, ki bi jih utegnili uporabiti v matematiki. Vseeno domnevam, da lahko kdo zanika celo to, v smislu, da bi za nek poseben logični okvir trdil, da je vsak teorem, ki je lahko dokazan intuicionistično, lahko dokazan tudi znotraj tega okvira (čeprav danega dokaza morda ni mogoče reproducirati znotraj le-tega), kljub temu pa v bistvu ostane intuicionist. Za najmočnejše intuicionistične argumente se zdi, da so povsem neodvisni od vprašanja objektivnosti matematičnega dokaza – ali dokaz, ko je enkrat dan, vsiljuje sprejetje, in ali je pojem veljavnega dokaza mogoče precizirati. Najmočnejši argumenti prihajajo iz vztrajanja na tem, da splošna oblika razlage pomena in zato še posebej razlaga logičnih operatorjev ni trditev o resničnostnih pogojih, marveč o pogojih zatrjevanja. Pomena logičnih operatorjev smo se naučili z *urjenjem* njihove rabe, kar pomeni, da smo naučeni, da v določeni vrsti situacije zatrjujemo sestavljene izjave. Iz tega urjenja tako rekoč ne moremo potegniti več, kot pa je bilo vanj dano, in, razen če se ne ukvarjamo z razredom odločljivih izjav, pojma resnice in neresnice ne moreta dati opisa urjenja, ki smo ga bili deležni. Zato neko splošno pojmovanje pomena, ki bistveno uporablja pojma resnice in neresnice (ali katerokoli drugo število resničnostnih vrednosti), ni prava oblika za pojasnitev pomena.

Jasno je, da razmišljanja te vrste nimajo nič opraviti z matematiko posebej, temveč gre za povsem splošne aplikacije. Prav tako imajo tesno zvezo z Wittgensteinovim naukom, da je pomen raba. Mislim, da *Raziskave* implicitno vsebujejo zavračanje klasičnega (realističnega) Fregejevega pojmovanja in pojmovanja iz *Traktata*, da je splošna oblika pojasnitve pomena trditev o resničnostnih pogojih.[12] To ponuja razlog za Wittgensteinovo in intuicionistično zavračanje platonistične slike, ki je povsem neodvisen od kateregakoli razmišljanja o neobjektivnem značaju matematičnega dokaza in pestrosti matematike. Po drugi strani pa ni jasno, da bi bil nekdo, ki je, kakor sem ga opisal, sprejel razmišljanja o pomenu, toda zavrnil razmišljanja o dokazu, zadovoljen z običajno konstruktivistično podobo našega izmišljanja matematike. Navsezadnje se razmišljanja o pomenu ne nanašajo le na matematiko, temveč na vse diskurze; in medtem ko zanesljivo kažejo nekatere napake v realističnem pojmovanju o mišljenju in realnosti, zagotovo zunaj matematike ne implicirajo skrajnosti subjektivnega idealizma – da mi *ustvarjamo*

[11] *Intuitionism, Uvod* (Amsterdam, 1956), str. 4.
[12] *Glej* tudi *Opazke* I, Dodatek I, 6.

svet. Zdi pa se, da moramo kot odgovor na naše raziskovanje med platonistično in konstruktivistično vriniti posredujočo sliko – denimo predmetov, ki vznikajo v bivanje. Mi ne *delamo* predmetov, ampak jih moramo sprejeti takšne, kakršne najdemo (to ustreza dokazu, ki se nam vsiljuje sam po sebi). Toda ti predmeti niso bili tu že prej, da bi bile lahko – še preden smo izvedli raziskave, ki so jih prinesle v bivanje – naše izjave o njih resnične ali neresnične. (To naj bi bila seveda samo slika. Njena poanta pa je prelomiti s tistim, kar se mi zdi lažna dihotomija med platonistično in konstruktivistično sliko, ki skrivoma prevladuje v našem razmišljanju o filozofiji matematike.)

Majda Trobok
Univerza na Reki

DUMMETT O WITTGENSTEINOVI FILOZOFIJI MATEMATIKE

V članku "Wittgensteinova filozofija matematike" Michael Dummett kritično predstavlja osnovne Wittgensteinove misli o filozofiji matematike in o matematiki sami. Dummett obravnava predvsem Wittgensteinovo filozofijo matematike iz *Opazk o temeljih matematike*, ki so bile v tistem času ravno objavljene v knjigi, s katero se Wittgenstein uvršča med predstavnike antirealizma. Dummett v svojem članku razlaga, da je osnovni razlog za to, da Wittgenstein zavrača objektivnost matematične resnice, v tem, da ne sprejema objektivnosti dokaza v matematiki. Wittgenstein meni, da nas dokaz ne prisili v to, da ga sprejmemo. Vendar hkrati priznava, da matematiko lahko razumemo na dva načina: kot konvencijo oziroma množico pravil (analogno šahovski igri) ali pa kot naravno zgodovino kraljestva števil. To zadnje pa se ne ujema popolnoma z Dummettovo interpretacijo.

Ključne besede: matematična resnica, dokaz, pravilo, konvencija.

Da bi lahko Dummettov članek "Wittgensteinova filozofija matematike" čim bolje razumeli, je dobro opozoriti, da se Wittgensteinova filozofija matematike, ki jo je razvil v *Logično filozofskem traktatu*, razlikuje od filozofije matematike, ki jo je razvil v svojih kasnejših spisih.Wittgenstein je namreč razvil dve zelo različni filozofiji. Prva se nanaša na *Traktat* iz leta 1922, druga, ki je kritična do prve, pa na *Filozofske raziskave* (1953).

> "'Traktat' nosita dva motiva, ki sta se spojila v en problem. *Prvi* je splošni transcendentalni motiv, problem opredelitve meje možnega smisla in nesmisla, potegnjene skozi sam jezik (ki je edini izraz smisla), kjer je meja možnega smisla (resnice) sovpadla z mejo možnega védenja. *Drugi* pa je motiv same simbolne logike, ki se je po Fregejevem in Russellovem konstituiranju prvič pojavila kot avtonomna znanost in posebno pri Russellu kot kritika jezika." (Ule, 1982: 280)

Če govorimo o filozofiji matematike v *Traktatu*, potem lahko opišemo filozofijo

aritmetike kot vrsto logicizma, medtem ko filozofsko ozadje sestoji v glavnem iz del Fregeja in Russella:

> "Značaj njegove verzije 'logičnega atomizma' je zato možno oceniti le, če jo dojamemo kot svojevrstno radikalizacijo Russellove filozofije, pri čemer pa spet nastopi komplikacija v tem, ker je Wittgenstein sam močno vplival na Russella in na njegov logični atomizem." (Ule, 1982: 251)

Da bi pokazali, da Wittgenstein zagovarja logicistično stališče o matematiki, lahko navedemo tudi naslednje teze iz *Traktata*:

> "Matematika je logična metoda.
> Matematični stavki so enačbe, torej navidezni stavki.
> Matematični stavek ne izraža nobene misli." (Wittgenstein, 1976: 6.2, 6.21)

Wittgenstein zavrača pretvorbo teorije števil v teorijo razredov oziroma zvajanje teorije števil na logiko (v širšem smislu izraza "logika", kjer logika vključuje tudi teorijo množic):

> "Teorija razredov je v matematiki povsem odvečna.
> To pa zato, ker splošnost, ki jo uporabljamo v matematiki, ni naključna." (Wittgenstein, 1976: 6.031)

Wittgenstein se je kasneje ogradil od projekta zvajanja matematike na logiko; menil je namreč, da je osnovanje aritmetike na logičnih operacijah odvečno. Kakšni so razlogi za opustitev tega projekta? Najprej je treba opozoriti na to, da se je Wittgenstein kasneje mnogo bolj zanimal za matematiko, ki za njega ni več igrala obrobne vloge. Eden od razlogov za to je vpliv Brouwerjevega intuicionizma in Hilbertovega formalizma, ki sta se razvila v dvajsetih letih, ter na splošno odziv na stališča platonistov, tako zaradi antinomij, ki se pojavljajo znotraj Cantorjeve teorije množic, kot tudi zaradi splošnega metafizičnega vzdušja, ki obkroža platonizem. Med nasprotnike platonizma se prišteva tudi Wittgenstein sam. Zanimanje za matematiko pri Wittgensteinu izrazito narašča, kar je razvidno iz njegovih spisov od leta 1929 do 1933, v katerih se pogosto nanaša na stališča Brouwerja, Hilberta in Skolema. Drugi razlog, ki je možen, je njegova ideja o povezanosti gramatike in matematike:

> "Menim, da moramo končni razlog za Wittgensteinovo zanimanje za filozofijo matematike najti v tem povezovanju. (...) V srednji fazi se pojavi nova ideja, ki je popolnoma tuja univerzumu *Traktata*: da je v nekaterih primerih vsebino gramatikalnega pravila možno izraziti v *propoziciji* z avtentičnim pomenom." (Frascolla, 1994: 43)

Dummett v svojem članku obravnava predvsem Wittgensteinovo filozofijo matematike iz *Opazk o temeljih matematike*, ki so bile v tistem času ravno objavljene v knjigi, s katero se ta uvršča med predstavnike antirealizma. Kot razlaga Dummett v svojem članku, je osnovni pojem, ki podpira platonizem v filozofiji matematike, pojem matematične resnice. Osnovni razlog za to, da Wittgenstein zavrača objektivnost matematične resnice, je v tem, da ne sprejema objektivnosti dokaza v ma-

tematiki. Meni, da nas dokaz ne prisili v to, da ga sprejmemo. Slika, ki ustreza takšni koncepciji, pa je naša konstrukcija matematike.

Matematik je, meni Wittgenstein, oseba, ki ne odkriva, ampak iznajde (Wittgenstein, 1967: I-167):

> "'Toda, ali torej nisem v neki verigi sklepanja prisiljen, da grem, kakor grem?' – Prisiljen? Saj vendar lahko grem, kakor hočem! 'Toda če hočeš ostati v sozvočju s pravili, *moraš* iti tako.' – Nikakor ne; *to* imenujem 'sozvočje'. – 'Potem si spremenil smisel besede »sozvočje« ali smisel pravila.' – Ne; – kdo pravi, kaj tukaj pomeni 'spremeniti' in kaj 'ostati nespremenjeno'?
> Kolikor pravil mi navedeš – podam ti pravilo, ki upraviči *mojo* uporabo tvojega pravila." (Wittgenstein, 1967: I-113)
> "Kajti o tem, da ga zakoni sklepanja ne prisiljujejo v to, da bi govoril ali pisal to in to, tako kot tračnice vlak, soglašamo." (Wittgenstein, 1967: I-116)

Ko Wittgenstein govori o (matematičnem) dokazu (ali trditvi), se zdi, da gre za naše poljubno sprejemanje ali zavračanje takšnega dokaza (oziroma trditve); da je dokaz kot tudi sama trditev vprašanje konvencije, vprašanje odločitve oziroma izbire. Dokaz uvaja novo pravilo znotraj pravil jezika. Uvaja novo paradigmo med paradigmami jezika; ravno tako kot bi nekdo sestavil posebno modro barvo z odtenki rdeče, določil bi posebne odtenke barve in jim dal imena:

> "Če rečem: 'Ta stavek sledi iz onega,' to pomeni priznati kako pravilo. Priznanje se zgodi *na podlagi* dokaza. To pomeni: to verigo (to figuro) sprejemam kot dokaz. – 'Ali bi lahko naredil drugače? Ali ga *moram* sprejeti?' – Zakaj praviš, da bi moral? Zato vendar, ker na koncu dokaza nemara rečeš: 'Da – ta dokaz moram sprejeti.' To pa je vendar samo izraz tvojega brezpogojnega priznanja." (Wittgenstein, 1967: I-33)

To, da je Wittgenstein glede matematičnih trditev in dokazov konvencionalist, trdi tudi Dummett:

> "Za Wittgensteina pa s tem, ko sprejmemo teorem, privzamemo neko novo jezikovno pravilo, in zato naši pojmi na koncu dokaza ne morejo ostati nespremenjeni. Toda dokaz bi lahko zavrnili, ne da bi storili kako večjo silo našim pojmom kot takrat, ko dokaz sprejmemo; tudi če dokaz zavrnemo, bi lahko ostali enako zvesti pojmom, s katerimi smo začeli." (Dummett, 1999: 88)

Wittgenstein nadalje v *Opazkah o temeljih matematike* argumentira proti nekaterim rezultatom "klasične matematike", ki je v svojem temelju platonistična; tako, na primer, ne sprejema procesa diagonalizacije oziroma Cantorjevega dokaza, da množica realnih števil ni števna. To, da Wittgenstein ne sprejema Cantorjevega dokaza – procesa diagonalizacije –, je bistveno odvisno od tega, da zavrača termin "neskončno", ker gre za termin, ki sistemu daje pomen, namesto da bi ga dobil od njega (*glej* Wittgenstein, 1967: Dodatek II-17) oziroma termin "neskončno" organsko ne izhaja iz našega računanja, ni nekaj, kar bi sledilo v nizu raču-

nov, ampak se zasebno, "umetno" vpeljuje v sistem, s tem pa mu daje neprimeren pomen.

Nesprejemanje aktualne neskončnosti in Cantorjeve teorije v prvi vrsti pomeni zavračanje določenega filozofskega pojmovanja narave matematike oziroma sprejemanje samo tistih matematičnih predmetov, ki jih lahko razumemo kot naše lastne konstrukcije, ki so dostopne naši notranji percepciji (intuiciji) ali pa jih lahko izpeljemo iz empiričnega spoznanja. V primeru neskončnosti ni sprejemljivo nič od tega. Nasproti temu Cantorjeve trditve temeljijo na platonizmu oziroma na realistični teoriji pojmov in obstoju matematičnih predmetov neodvisno od naših konstrukcij in intuitivnega dojemanja.

Če pa sprejmemo Wittgensteinovo interpretacijo, po kateri matematik nekaj iznajde, si izmisli, medtem ko dokaz lahko sprejmemo, ni pa nam ga treba sprejeti, se sprašujemo, zakaj ne bi sprejeli Cantorjevega teorema oziroma dokaza in procesa diagonalizacije. Tudi za sam pojem neskončnosti, ki ga Wittgenstein trdovratno zavrača, nimamo razloga za to, da ga zavrnemo, oziroma ga je toliko, kolikor ga je tudi za to, da ta pojem sprejmemo; in če nismo kakor vlak na tirih, nas nič ne prisiljuje k ničemur. Wittgensteinova pripomba nas tako ne prisiljuje k temu, da zavrnemo Cantorjev dokaz, nobenega razloga nimamo, da si ne bi "izmislili" več "vrst" neskončnosti. Če pa sprejmemo Wittgensteinovo kritiko Cantorjevega teorema oziroma dokaza, se lahko vprašamo, kakšne posledice ima to za Wittgensteinovo filozofijo matematike. Kaj mora torej Wittgenstein sprejeti, če hoče biti konsistenten z lastnimi pripombami na Cantorjev teorem oziroma dokaz?

Vprašajmo se najprej, ali Wittgenstein sploh zahteva, da je kakšen (s tem pa tudi njegov lastni) matematični ali filozofski sistem konsistenten oziroma neprotisloven?

> "'Zakaj v matematiki ne bi smelo biti dovoljeno niti eno protislovje?' – Zakaj ga ne sme biti v naših enostavnih jezikovnih igrah? (Tu gotovo obstaja neka povezava.) Je to torej temeljni zakon, ki obvladuje vse jezikovne igre, ki si jih lahko zamislimo?" (Wittgenstein, 1967: III-57)
> "Ni škodljivo tole: proizvesti protislovje na področju, kjer niti neprotislovni niti protislovni stavek ne storita ničesar; temveč to: ne vedeti, kako smo prišli tja, kjer protislovje ne škodi več." (Wittgenstein, 1967: III-60)

Ali to pomeni, da so znotraj filozofije, ki tako in tako nima vpliva na matematiko, dovoljena protislovja ali pa so vsaj neboleča? Če je odgovor pritrdilen, potem nobena trditev – s tem pa tudi Wittgensteinove trditve – ni podvržena kritiki niti za (zdi se mi visoka) ceno protislovnega sistema. Če pa sprejememo Wittgensteinovo potrebo po neprotislovnem sistemu, se vprašamo, kakšne posledice ima to, da ne sprejmemo določenih pravil sklepanja?

Sam Wittgenstein – čeprav se nagiba k trditvi, da so sankcije analogne sankcijam pri nesprejemanju določenih družbenih zakonov – vseeno priznava, da tisti, ki sklepa na drugačen način od običajnega, zares pride v spor, na primer, z družbo pa tudi z nekaterimi praktičnimi posledicami. V čem so te praktične posledice, ki jih Wittgenstein omenja v citatu?

Kaj se dogaja, na primer, pri seštevanju oziroma štetju?

Ko seštevamo, trdi Wittgenstein, oziroma ko otroka učimo seštevati, lahko, na primer, uporabimo grah: če pred otroka položimo tri zrna graha in še tri zrna graha, pa dobimo, na primer, enkrat pet, enkrat sedem zrn graha itd., bomo rekli, da grah ni primeren za seštevanje. Če pa bi se isto zgodilo s palčkami, s prsti, z odseki in z večino drugih stvari, bi to pomenilo konec računanja:

> "'Toda, ali ne bi tedaj vendar še vedno bilo 2 + 2 = 4?' – Ta stavčič bi s tem postal neuporaben. –" (Wittgenstein, 1967: I-37)

Če pa je računanje brez aplikacije obsojeno na smrt, ker – s tem, ko stvari, ki nas obkrožajo, niso več primerne za na določen način definirano seštevanje – moramo opustiti takšen način seštevanja, potem seštevanja ne moremo imeti za konvencijo. Torej je analogija med računskimi pravili in, na primer, pravili igre (šah) mnogo manjša od tega, kar smo, prevarani z nekimi analogijami, navajeni misliti. V čem se namreč igra (šah) razlikuje od sistema računskih pravil? Poglejmo si primer, v katerem bi bil odkrit planet "Šoh", po katerem se njegovi prebivalci premikajo tako, da skačejo po igriščih, ki so s kredo narisana v obliki šahovnice. Nobeden od prebivalcev pa ne skače po šahovskih pravilih: Šohec, katerega gibanje je še najbolj podobno gibanju, ki je dovoljeno šahovskemu "konju", se, na primer, giblje štiri polja naprej in eno polje desno (ali levo). Pravila Šohcev tako ne moremo imeti za aplikacijo šahovskih pravil, toda zaradi tega prav gotovo ne bomo spreminjali pravil naše igre. Ne bomo jih spreminjali niti takrat, ko jim ne bo odgovarjala nobena struktura: če niti paličice, niti prsti, niti črtice, niti večina drugih stvari ni podrejena šahovskim pravilom, to prav gotovo ne pomeni konec šaha; ravno zaradi tega, ker je šah konvencija. Pri računanju pa, kot ugotavlja Wittgenstein, ni tako. Zdi se namreč – tudi iz samega citata –, da je kriterij za sprejemanje konvencija, ne pa uporabnost oziroma aplikacija. To je očitno tudi takrat, ko Wittgenstein govori o neskončnosti; opozarja namreč, da povezava pojma neskončnost z nekim sistemom ni ista kot povezava števila 4 in črtic ||||.

> "Početi tako, kot da smo razočarani, ko nismo našli ničesar neskončnega v kalkilu, je seveda smešno; vendar pa ni smešno naslednje vprašanje: kakšna je vendar vsakdanja raba besede 'neskončno', ki ji daje pomen za nas, in kaj je tedaj njena zveza s temi matematičnimi kalkili?" (Wittgenstein, 1967: Dodatek II-17)

Kaj Wittgenstein še zahteva za dokaz?

> "Dokaz mora biti nazoren postopek. Ali tudi: dokaz je *nazoren* postopek. Ne nekaj izza dokaza, temveč dokaz dokazuje." (Wittgenstein, 1967: II-42)

Ali se potem za konvencijo ne skrivajo tudi drugi pogoji, ki morajo biti izpolnjeni, da bi bil dokaz sprejemljiv? Na koncu je treba še povedati, da Wittgenstein sam priznava, da matematiko lahko razumemo na dva načina, ne samo kot konvencijo oziroma množico pravil (analogno šahovski igri):

> "Rad bi prikazal, kako to, da se nam matematika prikazuje enkrat kot naravna zgodovina kraljestva števil, drugič zopet kot zbirka pravil." (Wittgenstein, 1967: III-13)

Wittgenstein torej meni, da je matematika podobna, na primer, svetlobi, ki jo lahko obravnavamo na dva načina: kot delce in kot valovanje.

Dummett ponuja interpretacijo Wittgensteinove pozicije, po kateri je njegova doktrina "internalizem v polnem pomenu besede; težko bi jo imenovali interni *realizem*" (Dummett, 1993: 452). Wittgenstein, meni Dummett, zastopa idejo, da o tem, kar je resnično, ni mogoče razumljivo govoriti neodvisno od tega, kar mi prepoznavamo kot resnično. To pa pomeni, da ne obstaja sprejemljiv pojem resnice, ki se razlikuje o tistega pojma, po katerem je nekaj sprejeto kot resnično. Dummett ne pove ničesar o ideji dihotomije matematike, ki jo omenja Wittgenstein. Ta ideja pa se v celoti ne vključuje v teorijo Wittgensteinovega "internalizma v polnem pomenu besede".

prevedel Borut Cerkovnik

Dummett on Wittgenstein's Philosophy of Mathematics

In his paper "Wittgenstein's philosophy of mathematics" Michael Dummett critically represents the main Wittgenstein theses both on philosophy of mathematics and mathematics itself. Dummett mainly concentrates on Wittgenstein's philosophy of mathematics from his "Remarks on the Foundation of Mathematics", in which an antirealist view is endorsed. According to Dummett, Wittgenstein's main reason for denying the objectivity of mathematical truth is his denial of the objectivity of proof in mathematics. According to Wittgenstein, we reject or accept a proof arbitrarily.

Nevertheless, Wittgenstein sustains that mathematics appears to us both as a collection of rules and as the natural history of the domain of numbers. Dummett's interpretation doesn't include the latter thought.
Keywords: mathematical truth, proof, rule, convention.

Literatura

Dummett, M. (1999). "Wittgensteinova filozofija matematike". *Analiza*, 3/4, str. 82-98.

Dummett, M. (1993). *The Seas of Language*. Oxford: Clarendon Press.

Frascolla, P. (1994). *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*. London: Routledge.

Putnam, H. (1995). *Words and Life*. London: Harvard University Press.

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

Ule, A. (1990). *Filozofija Ludwiga Wittgensteina: od Traktata do Filozofskih raziskav*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

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

Wittgenstein, L. (1967). *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford: Blackwell.

Michael Dummett
prevedel Borut Cerkovnik

METAFIZIČNE RAZPRAVE O REALIZMU*

Laik ali neprofesionalec pričakuje od filozofov, da odgovorijo na globoka vprašanja, ki so velikega pomena za razumevanje sveta. Imamo svobodno voljo? Lahko duša oziroma mišljenje obstaja izven telesa? Kako lahko povemo, kaj je prav in kaj ni? *Je* kakršenkoli prav ali narobe ali smo si jih samo izmislili? Bi lahko poznali prihodnost ali vplivali na preteklost? Obstaja Bog? In laik ima kar prav: če filozofija nima namena odgovoriti na takšna vprašanja, nima nobene vrednosti. Kljub temu pa ugotavlja, da je večina tega, kar napišejo filozofi analitične šole, vznemirljivo oddaljeno od teh zadev. Njihovo pisanje, pogosto obloženo z baterijo tehničnih sredstev, obravnava snov, kot so pomeni lastnih imen in logična forma stavka, ki nekomu pripisuje prepričanje, ki na videz nima nobene zveze z velikimi vprašanji, s katerimi naj bi se ukvarjala filozofija. Ta pritožba, čeprav neupravičena, je razumljiva; obstajajo pa številni vzroki za situacijo, ki to pritožbo spodbuja. Eden od vzrokov za to situacijo je v tem, da je analitična filozofija šla, sorazmerno pred kratkim, skozi neko razdiralno razvojno stopnjo; nekaj jih res še do sedaj ni izplavalo iz nje. Med to razvojno stopnjo se je zdelo, da je razdejanje vodilna legitimna naloga filozofije. Sedaj nas je večina še enkrat prepričanih, da ima filozofija ustvarjalno nalogo. Toda kakor je bilo razdejanje izvršeno korenito, je ponovna izgradnja nujno počasna. Drugič, čeprav tradicionalnih filozofskih vprašanj že dolgo nimamo več za navidezna vprašanja, na katera ne moremo dati polnopomenskega odgovora, se nismo vrnili k prepričanju, da nam lahko apriorno razmišljanje nudi bistveno védenje o temeljnih značilnostih sveta. Filozofija nam lahko omogoči zgolj to, da razpolagamo z jasnim stališčem o pojmih, s pomočjo katerih razmišljamo o svetu, in – ko delamo tako – dosežemo bolj čvrsto dojemanje načina, kako v našem mišljenju reprezentiramo svet. Ravno zaradi tega razloga in v tem smislu je filozofija o svetu. Frege je o zakonih logike rekel, da niso zakoni narave, ampak zakoni zakonov narave. Nesmiselno je poskušati opazovati svet, da bi odkrili, če se ali se ne pokorava kakšnemu danemu logičnemu zakonu. Za realnost ne moremo reči, da se pokorava zakonu logike; naše premišljevanje o realnosti je tisto, ki se pokorava takšnemu zakonu ali pa ga krši. Kar velja za zakone logike, velja še bolj splošno za načela filozofije. Optik nam ne more povedati, kaj bomo videli, če gledamo naokoli: priskrbi nam očala, ki izostrijo vse, kar vidimo. Filozof hoče glede našega premišljevanja o realnosti igrati vlogo podobnega servisa. To kajpada pomeni, da mora biti izhodišče filozofije analiza temeljnih struktur naših misli. Osnova za vse drugo je nekaj, kar lahko imenujemo filo-

zofija mišljenja.

To nas privede do tretjega razloga, zakaj se zdi sodobna analitična filozofija laiku tako nezadovoljiva. Filozofija mišljenja je bila vedno v veliki meri priznana kot izhodišče filozofije. Aristotelova filozofija se začenja s *Kategorijami*; celo Hegel je napisal *Logiko*, ki služi za utemeljitev njegovega sistema. Moderna analitična filozofija se razlikuje od teh izhodišč v tem, da je utemeljena na neki znatno bolj prodorni analizi splošne strukture naših misli, kakor je bila kdajkoli na voljo v preteklih časih, analizi, ki je podlaga moderne matematične logike in ki jo je v letu 1879 vpeljal Frege. Osrednja skrb logike je sklepanje, ki je v filozofiji mišljenja nekoliko izven središča. Toda analize sklepanja ne more biti brez vnaprejšnje analize strukture izjav, ki lahko služijo kot premise in sklep. Napredek v logiki je zato tudi napredek v filozofiji mišljenja; in napredek, ki ga je prvi izpeljal Frege, je bil ogromen. To je bilo težko doseči, ker se je bilo treba odreči temu, da nas vodijo površinske oblike stavkov. Frege svojega zapisa kvantifikatorjev in spremenljivk ni imel toliko za sredstvo za analiziranje jezika, kakršnega imamo, ampak bolj za sredstvo za to, da naš jezik *nadomestimo* s simbolizmom, ki je bolje oblikovan za izpeljevanje strogo deduktivnega sklepanja, pri tem pa je vztrajal na tem, da ni priskrbel samo nekega sredstva za reprezentiranje misli, ampak jezik, v katerem bi misli lahko bile izražene. Izkazalo se je, da to sredstvo dobro služi svojemu namenu. Matematiki sedaj samoumevno uporabljajo logični zapis, da bi svojim propozicijam dali bolj jasen izraz, čeprav ostaja njihovo sklepanje še vedno neformalno.

Logika je bila pred Fregejem nemočna v tem, da bi razložila celo precej enostavne oblike sklepanj, s katerimi se ukvarja matematika. Ko pa je do preboja prišlo, je stvar hitro napredovala, neprimerno bolj kot prej v svoji celotni zgodovini. Če se vprašamo, koliko je matematična logika prispevala k filozofiji, si zastavljamo napačno vprašanje: analitično filozofijo pišejo ljudje, ki so jim osnovna načela reprezentacije propozicij v kvantificirani obliki, kar je jezik matematične logike, tako domača kot abeceda, čeprav utegne veliko njih slabo poznati tehnične rezultate ali celo pojme moderne logične teorije. V veliki meri zato samoumevno priznavajo načela semantične analize, ki so zaobsežena v tem zapisu; zaradi tega je njihov pristop za laika pogosto nerazumljiv, pa če pri njem uporabljajo tehnični besednjak ali tudi ne.

Donedavna je bilo osnovno načelo analitične filozofije – v njenih različnih manifestacijah –, da lahko k filozofiji mišljenja pristopimo samo preko filozofije jezika. To se pravi, da o tem, kaj je mišljenje, ne moremo soditi neodvisno od njegovih izraznih sredstev; pač pa lahko cilj filozofije mišljenja dosežemo z razlago tega, kar omogoča besedam in stavkom jezika, da imajo pomen, ki ga nosijo; z razlago, ki se ne sklicuje na predhodno koncepcijo misli, ki jih ti stavki izražajo. Ta pristop k mišljenju preko jezika je gotovo prispeval k temu, da se je laična publika odtujila analitični filozofiji in praznoverno stigmatizirala – s pomočjo psihološke asociacije, ki je tako trdovratna in neracionalna kot tista, po kateri je ves

interes pri kartanju oziroma pri igrah s kartami stigmatiziran kot neresen – vse razprave o jezikovnih zadevah kot trivialne. Teza o prednosti jezika pred mislijo v redu razlage pa je očitno pomembna sama po sebi; toda če primerjamo sprejemanje ali zavračanje te teze, ima odločitev za eno ali drugo za posledico le majhno razliko v celotni filozofski strategiji, kajti doktrine, ki se ukvarjajo s pomenom, lahko dejansko brez težav spremenimo v doktrine, ki se ukvarjajo z mišljenjem, in *vice versa*. Analizo logične strukture stavkov lahko preoblikujemo v vzporedno analizo strukture misli, ker z "logično strukturo" menimo neko reprezentacijo medsebojne relacije delov stavka, ki ustreza namenu semantične – ali bolje pomenskoteoretične – obravnave; to pomeni, da je sintaktična analiza – v katere terminih lahko razložimo to, kako ima stavek pomen, ki ga opredeljuje – izraz določene misli. Zaradi tega je Frege lahko trdil, da struktura določenega stavka odraža strukturo določene misli. Tako lahko tezo v filozofiji jezika, da je pomen stavka določen z okoliščinami, v katerih bi bil resničen, takoj spremenimo v tezo v filozofiji mišljenja, da je vsebina misli določena z okoliščinami, v katerih bi bila resnična *ona*: v obeh oblikah so argumenti za ali proti tej tezi v veliki meri isti. V zadnjih letih je veliko analitičnih filozofov, med najbolj pomembnimi pokojni Gareth Evans, zavrnilo predpostavko o prednosti jezika pred mišljenjem. Mišljenje so poskušali razložiti neodvisno od njegovega izraza, potem pa na vnaprejšnji filozofski teoriji mišljenja poskušali utemeljiti razlago jezika. Na prvi pogled so preobrnili temeljni aksiom vse analitične filozofije in zato nehali biti analitični filozofi. Praktično pa sprememba naredi razliko samo prav na začetku: ko je enkrat njihova osnovna filozofija mišljenja vzpostavljena, se v glavnem vse nadaljuje kot prej. To je zato, čeprav izpodbijajo tradicionalno strategijo razlage v analitični filozofiji, ker sprejemajo in uporabljajo iste splošne doktrine, ki se tičejo strukture misli in stavkov. Razlikujejo se samo glede tega, kaj naj bo razloženo v terminih drugega.

Premik perspektive, značilne za analitično filozofijo, pa povzroči razkosanje tistega dela filozofije, ki jo poznamo kot metafiziko. Raziskave pojmov prostora, časa in materije spadajo v filozofijo fizike. Ni treba, da so te raziskave osredotočene zgolj na teorije fizikov, prav tako pa jim ne moremo slediti, ne da bi jih upoštevali. Filozofske raziskave pojmov objektivnosti in realnosti pa so vendar druge vrste. Te neposredno izvirajo iz filozofije mišljenja. Če jih ne moremo umestiti vanjo, pripadajo nekemu delu filozofije, ki ji je blizu.

Med njimi je kup problemov, ki jih tradicionalno klasificiramo kot značilno metafizične. Ti problemi so si strukturalno podobni, razlikujejo pa se v predmetih, na katere se nanašajo. To so problemi o tem, ali naj privzamemo ali naj ne privzamemo realistične drže do tega ali onega razreda bitnosti. V vsakem primeru je realizem dokončna doktrina. Nasprotno pa njegovo zanikanje lahko privzame katerokoli od številnih možnih oblik, med katerimi je vsaka neka različica antirealizma, ki se tiče danega predmeta: brezbarvni termin "antirealizem" je primeren kot signal, ki ne označuje posebne filozofske doktrine, ampak zavrnitev neke doktrine.

Prototip tega je realizem glede fizičnega sveta – sveta makroskopskih materialnih predmetov. Najmanj, kar lahko povemo o tem, je, da filozofi razpravljajo o fizičnem univerzumu, kot da bi bil sestavljen izključno iz diskretnih predmetov. Toda človeštvo je bilo že od začetka seznanjeno z materijo v tekoči ali plinasti obliki, z zrakom in morjem, z vodo, oljem in krvjo ter z nečim, kar ni (ali ni očitno) materija, kar pa materialna telesa oddajajo – s svetlobo, toploto, zvokom in vonjem. Dandanašnji smo v fizikalni univerzum vključili električni tok, radijske valove, žarke X in tako dalje, nemara pa tudi gravitacijsko in magnetno polje, zato je težko najti definicijo besede "fizično". Če predpostavimo, da, vsaj v grobem, vemo, kaj fizični univerzum obsega, potem obstaja metafizična razprava o tem, ali naj privzamemo ali pa naj ne privzamemo realističnega stališča o njem. Nasprotne realizmu o fizičnem svetu so različne oblike idealizma, med katerimi je najbolj očitna empiristična različica – fenomenalizem. Naše védenje o fizičnem svetu pride skozi čutila. Toda, so čutila kanali za pretok informacij o realnosti, ki obstaja popolnoma neodvisno od nas, kot predpostavljajo realisti, ali pa je naše čutno izkustvo konstitutivno za realnost, kot so prepričani fenomenalisti? John Stuart Mill je podal slavno definicijo materije kot permanentne možnosti občutka. Objektivni status pogojnih resnic o zaznavnih izkustvih nekega hipotetičnega opazovalca na določenem mestu in v določenem času lahko zanikamo za ceno tega, da dokažemo kot neresnične vse naše izjave o tem, kar ni bilo dejansko opaženo: toda, ali obstaja kaj, na čemer so osnovani ti pogojniki, ali pa so to zadnje resnice, ki niso osnovane na ničemer? V prvem primeru bi lahko bila večina naših izjav o fizični realnosti resnična tudi v nekem univerzumu brez čutnih bitij, ker mi ne bi opravili ali ne bi mogli opraviti določenih opazovanj, ki naredijo te izjave za resnične. V drugem primeru pa fizični svet brez opazovalcev ne bi več mogel obstajati, kakor ne obstaja pesem brez besed.

Podoben spor se nanaša na popolnoma drugačen predmet matematike. Tukaj so realisti običajno poznani kot "platonisti": prepričani so, da matematična propozicija opisuje, resnično ali neresnično, neko realnost, ki obstaja prav tako neodvisno od nas, kot realisti predpostavljajo za fizični svet. Opozicija platonizmu privzema različne oblike. Po eni strani formalisti pravijo, da pristne matematične propozicije sploh ne obstajajo, ampak samo stavki, ki so formalno podobni propozicijam, s katerimi manipuliramo v skladu s pravili, ki posnemajo deduktivne operacije z običajnimi pomenljivimi propozicijami. Konstruktivisti po drugi strani ne zanikajo, da obstajajo matematične propozicije, menijo pa, da se nanašajo na naše lastne mentalne operacije; njihova resnica zato ne more prekašati naše sposobnosti, da jih dokažemo.

Prav tako kot nekateri filozofi privzemajo realistično stališče in nekateri antirealistično stališče o materiji, nekateri privzamejo realistično, nekateri pa antirealistično stališče o mišljenju. Za realista so opazljiva dejanja in obnašanja neke osebe *evidenca* za njena notranja stanja – prepričanja, želje, cilje in občutke. Antirealizem lahko v tem primeru privzame obliko behaviorizma, v skladu s katerim s

tem, da nekomu pripišemo neko prepričanje ali željo, ali celo s tem, da nekomu pripišemo bolečino ali kakšen drug občutek, enostavno povemo nekaj o vzorcu njegovega obnašanja.

Podobna razprava se nanaša tudi na teorijske bitnosti znanosti. Nekatere od njih – črne luknje, kvarki, skrite dimenzije, antimaterija, superstrune – izgledajo čudno; težko pa je ostro razmejiti sestavine vsakodnevnega sveta od sestavin fizikovega sveta. Električni tokovi niso bili, toda sedaj so del vsakodnevnega sveta; najbrž moramo vanj prištevati tudi radijske valove. Vseeno pa ostaja spor med znanstvenimi realisti in instrumentalisti. Realisti so prepričani, da znanost postopoma odkriva to, kaj je svet sam po sebi, v tem postopku pa razložijo, zakaj se nam pojavlja tako, kot se. Nasprotujejo jim instrumentalisti, ki imajo teorijske bitnosti za uporabne fikcije, ki nam omogočajo, da napovemo opazljive dogodke; za njih je vsebina izjav teorije izčrpana z njihovo močjo napovedovanja. To je primer tega, kako empirični rezultati naredijo stališče, ki je nasprotno realizmu, bolj sprejemljivo, saj se zdi, da realistična interpretacija kvantne mehanike vodi v nevzdržne antinomije.

V etiki obstaja konflikt med moralnimi realisti in subjektivisti. Za moralnega realista je etična izjava objektivno resnična ali neresnična, prav tako kot izjava o višini gore; za subjektivista ima etična izjava isti status kot izjava v tem smislu, da je nekaj zanimivo ali dolgočasno. Nekaj je zanimivo, če lahko v nas prebudi določene odzive; če mi ne bi obstajali ali če nikoli ne bi bili bodisi zainteresirani bodisi zdolgočaseni, ne bi bilo ničesar zanimivega in ničesar dolgočasnega. V tem smislu subjektivist imenuje neko dejanje neusmiljeno ali pa nepošteno. Neusmiljeno ali nepošteno je v toliko, kolikor v tistih, ki vedo zanj, izzove določeno vrsto odpora; ne obstaja pa objektivni smisel, v katerem bi bilo bolje, da to dejanje ne bi bilo izvršeno.

Najbolj zapletena med temi razpravami zadeva čas. Fenomenalisti, ki trdijo, da mi konstruiramo fizične predmete iz naših čutnih izkustev, morajo enako misliti tudi o prostoru kot sistemu relacij med fizičnimi predmeti. Ker pa se čutna izkustva sama dogodijo v času, imajo čas običajno za objektiven. Vendar nam v skladu z znamenitim Kantovim stališčem sam časovni značaj našega izkustva vsiljuje mišljenje; in postkantovski idealisti so se strinjali glede tega, da je čas nerealen. Že Avguštin je priskrbel razlog za to, da gledamo na čas z nezaupanjem. Naše izkustvo je izkustvo sedanjosti oziroma, bolj natančno, izkustvo tega, kar je za nas kot zvok oddaljenega grmenja in svetloba zvezd ter celo Lune in planetov prisotno sedaj. Naše prihodnje izkustvo bo izkustvo tega, kar za nas bo prisotno; naše preteklo izkustvo je bilo izkustvo tega, kar je za nas bilo prisotno. Toda sedanjost je zgolj meja. Pravo premico – ne odtis svinčnika, ki je samo tanek trak, ampak premico v evklidskem smislu – lahko pojmimo samo kot mejo med dvema področjema na ploskvi oziroma kot presečišče dveh ploskev. Če ti področji ali ploskvi ne bi obstajali, potem tudi premica ne bi obstajala. Toda potem se zdi, da

je sedanjost zgolj meja med dvema bitnostima, ki ne obstajata: med preteklostjo, ki je ni več, in prihodnostjo, ki je še ni.

To je globok problem: filozofi, ki bi ga poskušali rešiti z zanikanjem realnosti časa, pa so sedaj redki. Bolj običajna so izpodbijanja realizma o enem ali drugem časovnem področju. Če so izjave o prihodnosti zdaj dokončno bodisi resnične bodisi neresnične, kako lahko vplivamo na to, kar se bo zgodilo? Kako lahko potem obstaja prostor za izbiro med različnimi možnimi poteki delovanja, če je že tako, da bomo enemu od njih dejansko sledili? Zakaj je nadalje tako, da ne moremo vplivati na preteklost, kakor smo prepričani, da lahko vplivamo na prihodnost? Ne gre zgolj za to, da pač ne vemo, kako to storiti: zdi se nesmiselno predpostaviti, da bi to mogli storiti. Nekateri se nagibajo k temu, da bi rekli, da je razlog za to v tem, da *je* sedaj bodisi resnično bodisi neresnično, da se je nek dogodek zgodil v preteklosti, ni pa še bodisi resnično bodisi neresnično, da se bo nek drug dogodek pojavil v prihodnosti: preteklost *obstaja* v nekem smislu, v katerem prihodnost ne obstaja; preteklost je, kakršna je, del sedanje realnosti – tega, kar je zdaj –, prihodnost pa ne. Mnogo filozofov se nagiba k temu prepričanju. Drugi se upirajo ideji, da obstaja tako globoka ontološka različnost med preteklostjo in prihodnostjo: razlika, menijo, je prvenstveno epistemološka, in je v dejstvu, da vemo o preteklosti na način, na katerega ne vemo o prihodnosti. Ti zadnji so, v nasprotju z nevtralci, realisti o prihodnosti. Nevtralci pa so prepričani, da obstaja močan metafizični smisel, v katerem prihodnosti še ni, toda samo šibak tavtološki smisel, v katerem preteklosti ni več.

Stališče nevtralca je za zdrav razum sprejemljivo. Nasprotno stališče, ki izpodbija realizem o preteklosti, je z zdravim razumom očitno nezdružjivo. Kljub temu sta ga sprejela C. I. Lewis in, med njegovo zgodnjo pozitivistično fazo, A. J. Ayer. Razlog za takšno stališče je v nedostopnosti preteklosti. Iz realizma o preteklosti sledi, da obstajajo številne resnične propozicije, ki so za vedno načeloma nespoznatne. Učinki preteklih dogodkov se lahko enostavno izgubijo: razen če ni čas zaprt, tako da je nedavna preteklost tudi davna prihodnost, je nastop takšnega dogodka pozneje izgubljen. Za realista je to ravno del položaja, v katerem je človeštvo; antirealist občuti nespoznatnost kot načeloma neznosno in daje prednost stališču, da sta naša evidenca za preteklost in spomin nanjo zanjo konstitutivna. Zanj ne more obstajati preteklo dejstvo, za katerega ne obstaja evidenca, ki naj jo odkrijemo, kajti obstoj takšne evidence bi ga – če bi bilo dejstvo – naredil za dejstvo.

Seveda lahko kdo združuje realistično stališče o preteklosti z realističnim stališčem o prihodnosti: tako preteklost kot prihodnost sta določeni – čeprav nemara nista vzročno vnaprej določeni – in v nekem smislu obstajata, da bi naredili naše izjave v preteklem in prihodnjem času za resnične oziroma neresnične. Vse te spremembe, tako bi lahko rekel realist, so lokacija naše zavesti vzdolž časovne dimenzije. Toda potem se *nekaj* spreminja – namreč položaj naše zavesti. Vendarle, če obstaja sprememba v tem oziru, zakaj ne obstaja tudi v drugih ozirih? Zakaj

naj se preteklost ne bi spreminjala, ko bi naša zavest potovala skozi njo, in zakaj naj ne bi bila prihodnost sedaj v nekem drugačnem stanju kot v tistem, v katerem bo, ko bo naša zavest prišla do nje? Ta domneva spodkopava celotno sliko. Če se preteklost lahko spremeni, kaj ima njeno stanje *sedaj* opraviti z resničnostjo oziroma neresničnostjo tega, kar mi pravimo o njej? Hoteli smo govoriti o tem, kako so bile stvari v tistem preteklem času, ko je bila naša zavest na ravno tej časovni lokaciji. Tako je vendar očitno, da nas celo domneva, da se preteklost in prihodnost ne spreminjata, ne bo rešila pred dilemo: saj nismo nameravali govoriti o njunem *sedanjem* stanju, ki je ali ni podvrženo spreminjanju, ampak o njunem stanju v času, ko je naša zavest bila ali bo na ustrezni točki v svojem potovanju iz preteklosti v prihodnost, tako da smo bili ali bomo sposobni opazovati dogodke, ki so se zgodili takrat. Slika večne preteklosti in pričakovane prihodnosti tako ne more opraviti tega, na kar meri. Ne more namreč pokazati, kaj naredi izjave, ki jih sedaj tvorimo o preteklosti oziroma prihodnosti, dokončno resnične oziroma neresnične. Če iz te slike odstranimo večno preteklost in pričakovano prihodnost, ostanemo z nenehno spreminjajočo se sedanjostjo, to je enostavno z nenehno spreminjajočim se svetom okrog nas, oziroma bolj natančno z robom nazaj osvetljenega stožca. Sedanjost oziroma sedaj opazovano ali sedaj opazljivo je vse, kar *obstaja*: jalovo je poskušati izmisliti si nek smisel, v katerem to, kar je bilo, vseeno *še vedno* obstaja, in to, kar bo, *že* obstaja. Smo na ta način zavezani temu, da smo antirealisti tako glede preteklosti kot prihodnosti, da rečemo, da če nič, kar *sedaj* obstaja, ne naredi nekaterih izjav v preteklem in prihodnjem času za resnične oziroma neresnične, potem enostavno ni ničesar, kar jih naredi za resnične oziroma neresnične? Ali je propozicija lahko resnična, če ni ničesar, zaradi česar je resnična?

Plavamo v globinah metafizike. Kako lahko dosežemo kopno? Ti različni metafizični spori imajo velik razpon predmetov, pa tudi izrazito podobnost v obliki argumentov, ki jih uporabljajo oporekajoče si smeri. Brez dvoma bomo vsako od teh razprav osvetlili s tem, da jih bomo primerjalno preučili; vendar kljub temu potrebujemo strategijo za njihovo razrešitev. Naša odločitev, da smo za realizem ali proti njemu, mora v vseh teh primerih gotovo tvoriti neko globoko razliko v našem pojmovanju realnosti: kakšno sredstvo pa imamo za to, da bi prišli do te odločitve? Nobeno opazovanje običajnih fizičnih predmetov ali procesov nam ne bo povedalo, ali obstajajo neodvisno od tega, da jih opazujemo. Najbrž bo neopazovan lonec, ko bo absorbiral toploto, takrat, ko ga ne bomo opazovali, zavrel enako zanesljivo kot takrat, ko ga bomo opazovali; to pa je bil že eden od podatkov problema. Nobena matematična raziskava ne more določiti, ali imajo matematične izjave resničnostne vrednosti, tudi če so onstran dosega dokazov ali zavrnitev; noben psiholog ne more določiti, ali se mentalna stanja zgodijo neodvisno od svojih manifestacij. Realistična teza ni nek možni predmet odkritja ob propozicijah, ki jih namerava interpretirati: je doktrina, ki se tiče statusa teh propozicij.

Težko se je izogniti temu, da ne bi omenili, da je skupna značilnost realističnih

doktrin vztrajanje na načelu bivalence: da je vsaka propozicija te vrste, o kateri teče razprava, dokončno bodisi resnična bodisi neresnična. Kajti za realista izjave o fizični realnosti svoje resničnostne vrednosti ne dolgujejo našemu ugotavljanju, da veljajo, in tudi matematične izjave ne dolgujejo svoje resničnostne vrednosti temu, da jih dokazujemo ali pa jih ne dokazujemo, ampak je v obeh primerih resničnostna vrednost izjav zavezana realnosti, ki obstaja neodvisno od našega védenja o njej. Te izjave so resnične oziroma neresnične glede na to, ali se skladajo s to realnostjo ali ne. Prav tako v drugih primerih: z realističnega stališča o preteklosti se je, na primer, pretekli dogodek dogodil ali pa se ni dogodil, če se ga kdo ali če se ga nihče ne spomni oziroma če obstaja sploh kakšen zapis o njem. In pretekli dogodek se je dogodil ali pa se ni, če evidenca kaže ali ne kaže v pravo smer. Kar so antirealisti počasi dojeli, je bilo to, da so imeli, v nasprotju z realisti, v večini tipičnih primerov prav tako dobre razloge za *zavrnitev* bivalence in z njo zakona o izključeni tretji možnosti. Zakon o izključitvi tretje možnosti pravi, da je za vsako izjavo **A** izjava [**A** ali ne **A**] logično resnična. Ta potemtakem daje veljavnost različnim oblikam argumenta, ki ne bi veljale brez njega, v posebnem primeru tisti obliki, ki je znana kot dilema (bolj natančno kot enostavna konstruktivna dilema). Dokazati hočeš neko propozicijo **B**, recimo matematično. Upoštevaš neko propozicijo **A** – recimo Riemannovo hipotezo –, ki je ni še nihče uspešno dokazal, ki pa je verjetno resnična, in dokažeš **B** ob predpostavki **A**. Če sedaj odkriješ, kako dokazati **B** na podlagi nasprotne predpostavke [Ne **A**], ti zakon o izključitvi tretje možnosti dopušča, da trdiš **B** brezpogojno. Če je zakon o izključitvi tretje možnosti zavrnjen kot neveljaven, te oblike argumenta ne moremo več uporabljati.

Tisti, ki so prvi jasno dojeli, da ima zavračanje realizma za posledico zavračanje klasične logike, so bili intuicionisti, konstruktivistični matematiki Brouwerjeve šole. Če je matematična izjava resnična samo, če smo jo sposobni dokazati, potem nimamo nobene osnove za to, da bi domnevali, da je vsaka izjava bodisi resnična bodisi neresnična. Veljavnost zakona o izključeni tretji možnosti ni absolutno odvisna od načela bivalence; toda v tem primeru, kot v mnogih drugih, nimamo, ko smo enkrat izgubili vsakršen razlog, da bi predpostavili, da je vsak stavek bodisi resničen bodisi neresničen, tudi nobenega razloga, da bi obdržali zakon o izključeni tretji možnosti. Kot matematiki se intuicionisti ne bi mogli strinjati z oznako, da je njihovo gledanje na matematiko povzročilo, da so določeni klasični načini sklepanja zmotni: izumili so natančne predpise veljavnega sklepanja, ki so bolj strogi kot klasični. Tako je bila ustvarjena intuicionistična logika, ki ni prvi, vendar daleč najbolj zanimiv neklasični sistem logike. Edini poskus, ki je sploh primerljiv s tem, je stvaritev – spodbodla sta jo Birkhoff in von Neumann – kvantne logike, ki sprejema zakon o izključitvi tretje možnosti, zavrača pa distributivnostni zakon, ki nam dopušča, da iz [**A** in **B** ali **C**] sklepamo na [Hkrati **A** in **B** ali hkrati **A** in **C**]; toda kvantna logika je manj razvita in precej manj široko sprejeta.

Zaradi natančno podobnih razlogov lahko, če premislimo, za skoraj vse različice

antirealizma ugotovimo, da iz njih sledi zavračanje bivalence. Nihče, ki sprejema antirealistično stališče o preteklosti, ne bi mogel predpostaviti, da je vsaka izjava v preteklem času resnična ali neresnična, ker bi mogoče ne obstajala nobena evidenca niti za njeno resničnost niti za njeno neresničnost; podobno fenomenalist ne bi mogel domnevati, da je vsaka izjava o fizičnem svetu resnična ali neresnična, ker bi mogoče nikoli ne prišlo do nobene opazovalne evidence, ki bi odločila o tem. V mnogih primerih bi se moralo to končati v prav tako trdni zavrnitvi določenih oblik klasičnega argumenta kot pri intuicionističnih matematikih; praktično pa je ta téma ostala skoraj v celoti neraziskana.

Navedeno pa nam vendar lahko priskrbi ključ za pravilno strategijo raziskovanja. V vseh teh primerih se na prvi pogled zdi, kakor da imamo metafizično doktrino, ki ima posledice za logiko. Težava pa je videti, kako se lahko nekdo odloči za ali proti metafizičnim premisam. Poleg tega se soočamo z drugo in večjo težavo: razumeti vsebino metafizične doktrine. Kaj pomeni reči, da so naravna števila miselne tvorbe, oziroma reči, da so neodvisno obstoječi nespremenljivi in nematerialni predmeti? Kaj pomeni vprašati, če pretekli ali prihodnji dogodki *obstajajo* ali ne? Kaj pomeni reči ali zanikati, da so materialni predmeti logične tvorbe iz čutnih podatkov? V vsakem primeru smo priča alternativnim *slikam*. Zdi se, da je potreba po izbiri med temi slikami nepremagljiva; njihova neslikovna vsebina pa je nejasna.

So imeli pozitivisti prav, ko so dejali, da obstajajo navidezna vprašanja, na katere bi bili vsi odgovori brez smisla? Za to doktrino so menili, da osvobaja; ni pa zadostovala za to, da bi izgnala psihološki čar, ki ga uveljavljajo metafizične podobe. Njen neuspeh je poudarjen z nesposobnostjo pozitivistov, da bi se vzdržali od tega, da bi ponudili svoje lastne slike. Fenomenalizem je, s tem ko je različica zavrnitve realizma o zunanjem svetu, metafizična doktrina *par excellence*; in fenomenalizem so pozitivisti močno podpirali. Njihovemu idealu, da bi sodelovali v filozofiji, medtem ko bi se ognili vsem filozofskim doktrinam, se je bolj približal Wittgenstein v svoji pozni filozofiji. Celo on pa se je vseeno pokazal kot odločen nasprotnik realizma glede miselnih stanj in matematike. Res je, da je zavračal tako behaviorizem kot formalizem; toda če je bila njegova različica antirealizma bolj subtilna kot tista njegovih predhodnikov, spora o realizmu ni uspel popolnoma obiti.

Če ima odločitev za ali proti realizmu, ki se tiče tega ali onega predmeta, praktične posledice – namreč zamenjavo klasične logike z nekimi strožjimi predpisi veljavnega deduktivnega sklepanja –, potem niti realizem niti antirealizem ne moreta biti brez vsebine. To, ali je neka oblika argumenta veljavna ali ne, ne more biti stvar okusa; pomeni premis in sklepa morajo določati, če drugo sledi iz prvega ali ne. Lahko obstajajo možne alternativne interpretacije, takšne, da je po enih interpretacijah argument veljaven, po drugih pa ni; toda ko so pomeni enkrat dani, smo zavezani temu, da smo jim v našem razmišljanju zvesti. Pomen izjave določa, kdaj jo lahko pravilno trdimo. Zato tudi določa, ali to, da smo pravilno trdili

premise domnevno veljavne oblike argumenta, jamči, da lahko pravilno trdimo sklep. Če jamči, potem je argument veljaven; če ne, potem je neveljaven. Iz tega sledi, da je nestrinjanje glede veljavnosti določenih form argumenta – takšnega, ki zaznamuje oziroma bi moral zaznamovati nestrinjanje med realisti in antirealisti, ki se tiče tega ali onega predmeta – nujno tudi nestrinjanje glede vrst pomena, ki ga imajo izjave nekega velikega območja, kot so izjave o fizični realnosti, matematične izjave, izjave v prihodnjem času ali izjave znanstvene teorije.

Takšna nestrinjanja o pomenu morajo biti globoka. Do površinskega nestrinjanja o pomenu pride, ko je pomen, ki ga ena stran v razpravi pripisuje določenemu izrazu, takšen, da ga druga stran sprejema kot popolnoma koherentni pomen, ki pa bi lahko bil (ali pa nemara je) pripisan drugemu izrazu: razprava se nanaša izključno na to, ali je v skladu z njegovo standardno rabo v jeziku ta pomen danemu izrazu dejansko pripisan. Globoko nestrinjanje nastopi, ko pomen, ki ga pripisuje ena stran, druga stran zavrača kot nekoherentnega, to je, kot takšnega, ki sploh ne more biti pripisan nobenemu izrazu. To je pogosto posledica neke pojmovne razmejitve. Pogosto navajajo, da racionalistični filozofi kot Spinoza niso razlikovali med vzrokom dogodka in osnovo za resnico propozicije in da empiristični filozofi kot Locke niso razlikovali pojmov od miselnih podob. Ko je bilo enkrat opozorjeno na te različnosti, ni bilo več možno, da bi obravnavali besedo "razlog" kot nedvoumen pomen tako za "vzrok" kot za "osnova" ali besedo "ideja" kot nedvoumen pomen tako za "pojem" kot za "miselna podoba". Sprememba v naših teorijah ima lahko nesporno podoben učinek. Pred specialno relativnostjo je bilo pomenu besede "prej" gotovo notranje, da pri odgovoru na vprašanje, ali se en dogodek zgodi pred drugim, nima smisla opredeliti nekega posameznega gledišča (referenčnega okvira); ko smo enkrat sprejeli to teorijo, tej besedi oziroma katerikoli drugi besedi ne moremo pripisati tega pomena. Nestrinjanja o pomenu med realistom in antirealistom imajo nujno ta značaj, so pa bolj obsežna. Ne zadevajo pomena specifičnega izraza, ampak celotno področje našega besednjaka oziroma, povedano drugače, kot v primeru realizma o prihodnosti in preteklosti, temeljne jezikovne operacije, kot je časovna spregatev. Razlika v mnenju med realistom in antirealistom se zato ne tiče tega, kako naj razložimo posamezne izraze, ampak pravilnega splošnega modela za pomen stavka določene vrste, o katerem teče razprava. To lahko opišemo tudi kot razliko v mnenju glede primernega pojma resnice za izjave, ki jih tvorimo s pomočjo takšnih stavkov. Konstruktivist, na primer, meni, da je to, kar napravi neko matematično izjavo za resnično, obstoj dokaza; platonist meni, da je to, kar napravi neko matematično izjavo za resnično, določena konfiguracija matematične realnosti. Opredelitve v terminih resnice in pomena pa sploh niso konkurenčne. Kakor je prvi eksplicitno ugotovil Frege, sta pojma pomena in resnice globoko povezana; tako globoko, da s sklicevanjem na to, da je drugi pojem že razumljen, ne moremo podati uspešne filozofske razlage nobenega od obeh pojmov.

Navedeno nam sedaj priskrbi smer napada na te probleme. Namesto da bi se jih

lotili od zgoraj navzdol, moramo to storiti od spodaj navzgor. Napad od zgoraj navzdol poskuša najprej razrešiti metafizični problem, potem pa iz njegove rešitve izpeljati pravilen model pomena in primeren pojem resnice za stavke, o katerih razpravljamo, iz tega pa deducirati logiko, ki bi jo morali sprejeti kot logiko, ki te stavke vodi. Ta pristop ima, kot smo videli, dvojno pomanjkljivost. Najprej ne vemo, kako rešiti te razprave. Poteze in nasprotne poteze so že znane, v teku stoletij so jih filozofi obeh smeri večkrat povlekli. Na argumente ene strani se odzove določen del opazovalcev spora, argumenti druge strani vplivajo na ostale. Nimamo pa kriterijev za to, da bi odločili, kdo je zmagovalec. Odločilni udarec ni bil zadan. Odločitev mora biti podana po točkah; ne vemo pa, kako bi točke podeljevali. Drugič, celo če poskušamo ovrednotiti neposredne metafizične argumente, moramo nasprotne teze obravnavati tako, kakor da bi bila njihova vsebina popolnoma jasna in bi bilo to, katera teza je resnična, zgolj stvar odločitve; medtem ko je, kakor smo videli, načelna težava v tem, da – čeprav se nam lahko za eno ali drugo konkurenčno sliko zdi, da jo moramo sprejeti – ne moremo tega, kaj sprejetje ene od njih pomeni, na noben način razložiti v neslikovnih terminih.

Če hočemo k tem problemom pristopiti od spodaj navzgor, moramo *začeti* z nestrinjanjem med realisti in antirealisti različnih vrst o pravilnem modelu pomena za izjave tistega razreda, o katerem razpravljamo, tako da na začetku ignoriramo metafizične probleme. Navsezadnje se ukvarjamo z oblikami izjav, ki jih dejansko uporabljamo in ki so, z izjemo izjav matematike in znanstvene teorije, poznane vsem človeškim bitjem. Njihove pomene že poznamo. Teh pomenov jim ne podeljuje nobena skrita sila: te izjave pomenijo, kar pomenijo, zaradi načina, kako jih uporabljamo, in zaradi ničesar drugega. Čeprav vemo, kaj pomenijo, in smo se – v teku našega otroštva in izobraževanja – naučili, kaj pomenijo, ne vemo, kako njihove pomene reprezentirati: to je, učimo se jih uporabljati, toda ne vemo natančno, kaj je to, kar se učimo, ko se to učimo. Nimamo na voljo, če uporabimo Wittgensteinovo frazo, jasnega stališčem o tem, kako naš jezik deluje. Z njim smo sposobni operirati v kontekstih, v katerih se običajno znajdemo; smo pa kot vojaki v bitki, ki dojamemo dovolj, da smo sposobni igrati dodeljeno nam vlogo, slepi pa smo za to, kar se dogaja v kateremkoli širšem merilu. Matematiki gotovo v zadostni meri razumejo matematične izjave, da operirajo z njimi, da tvorijo domneve in jih poskušajo dokazati ali zavrniti, da sledijo dokazom in si jih izmišljajo – pogosto z velikim uvidom. Toda če bi jih prosili, naj razložijo pomen njihovega podjetja v celoti, da naj povedo, ali je matematika področje iskanja resnice, in, če je tako, o čem govorijo resnice, ki jih vpeljujejo, običajno jecajo. Fiziki podobno vedo, kako uporabljati kvantno mehaniko, in so, navdahnjeni z njenim uspehom, prepričani, da je resnična. Toda njihove neskončne razprave o interpretaciji kvantne mehanike kažejo, da – medtem ko so prepričani, da je resnična – ne vedo, kaj pomeni.

Nemara je tako z vsemi nami. Nemara plehka trditev, da vemo, kaj naše besede pomenijo, potrebuje podrobnejšo opredelitev: za pravilno uporabo v znanih kon-

tekstih dovolj dobro vemo, kaj pomenijo, ne razumemo pa jih povsem. Preostane to, da pomenijo, kar pomenijo, samo zaradi rabe, ki jim jo damo. Da bi dosegli popolno razumevanje, da bi prišli do jasnega stališča o tem, kako besede funkcionirajo, moramo – zato da bi se najprej ovedli tega, kaj besede natančno so, toda z morebitnim namenom, da se dokopljemo do njihovega sistematičnega opisa – temeljito preiskati našo lastno jezikovno prakso. Takšen opis bo podal prikaz tega, kaj pomeni za besede in izraze našega jezika, da imajo pomene, ki jih imajo. Vsebovati mora vse, kar se učimo, ko se prvič učimo jezika, in zato ne more nobenih pojmov, ki jih lahko dojame le jezikovni govorec, jemati kot že danih. Na ta način bo razgaljeno to, kar nekaj naredi za *jezik*, in s tem to, kaj pomeni za besedo ali stavek, da ima pomen.

Takšen opis tega, kako jezik funkcionira – to je opis vsega, kar se otrok uči med procesom pridobivanja jezika –, bo tvoril teorijo pomena. K nalogi oblikovanja teorije pomena lahko načeloma pristopimo brez metafizičnih predpostavk oziroma *arrière-pensées*: uspeh je treba presojati v skladu s tem, kako teorija priskrbi oziroma ne priskrbi delujoče razlage o rabi, ki se sklada s tem, kar dejansko opažamo. Torej nas oskrbi s sredstvom za razreševanje metafizičnih razprav o realizmu; ne gre za posredno sredstvo, ampak za sredstvo, ki se ujema z njihovo resnično naravo: namreč kot razprav o vrsti pomena, ki naj bo pripisan različnim vrstam stavkov. Logični zakoni, ki bi morali biti sprejeti kot zakoni, ki vladajo vsakemu danemu fragmentu jezika, so odvisni od pomena stavkov v tem fragmentu, še posebno pa od pomenov logičnih konstant, kot jih uporabljamo v teh stavkih. Zaradi tega so lahko določeni s pravilnim modelom pomena, ki ga imajo ti stavki. Gledano še podrobneje, vsaka razlaga o pomenih logičnih konstant mora priskrbeti splošno opredelitev prispevka, ki ga da stavek k vsebini kompleksnejšega stavka, ki je oblikovan iz njega. To sili teorijo pomena, da uokviri – za stavke jezika v splošnem oziroma za podrazrede stavkov znotraj jezika – to, kar smo tukaj imenovali splošni model pomena. Na ta način bo teorija določala pravilno logiko, bodisi za jezik kot celoto bodisi – če je jezik preveč raznolik za kaj takega – za vsakega od različnih podjezikov, ki ga sestavljajo. Zato bo uredila nestrinjanje med realistično in antirealistično stranjo v vsakem od različnih metafizičnih sporov, pri katerih naj bi imeli logične zakone za dobro veljavne.

Bo to uredilo tudi metafizične spore same? Trdim, da bo. V procesu oblikovanja nekega splošnega modela pomena stavkov, ki pripadajo vsakemu področju jezika, bo teorija pojasnila pojem resnice, ki je apliciran na izjave tega področja – na izjave o fizični realnosti, na matematične izjave, na izjave v preteklem času in podobne –, tako da bo temu pojmu našla primerno mesto v opredelitvi pomena teh stavkov. Tako bo razsodila med konkurenčnima pojmoma resnice, ki ju zagovarjajo realisti in antirealisti. Odločila bo, na primer, o tem, ali – kot je prepričan realist – naše razumevanje matematičnih izjav zahteva, da morajo te biti razložene v terminih nekega dojetja tega, kar bi jih napravilo za resnične, neodvisno od našega védenja o njihovi resničnostni vrednosti, in – če je tako – iz česa sestoji naše do-

jetje tega; oziroma, ali – kot predpostavljajo konstruktivisti – to lahko v zadostni meri razložimo v terminih naše zmožnosti, da prepoznamo dokaze oziroma ovržbe takšnih izjav, ko so nam predstavljeni. V drugem primeru moramo primeren pojem resnice za matematične izjave razložiti v terminih njihove dokazljivosti. Zato bo to razrešilo spor glede tega, ali je realistična interpretacija ubranljiva ali pa jo moramo zavrniti.

Te spore bo rešila brez preostanka: ne bo nobenega nadaljnjega resnično metafizičnega vprašanja, ki bi ga morali dognati. Metafizični značaj teh sporov izhaja iz tega, da se ti spontano predstavljajo kot tisti, ki se ukvarjajo z globokimi splošnimi vprašanji o konstituciji realnosti in tem, kar ta obsega. Ni napačno reči, da se ukvarjajo s takšnimi splošnimi značilnostmi realnosti. Napaka je v tem, da predpostavljajo, da moramo za rešitev teh vprašanj preučevati realnost, ne z opazovalnimi in eksperimentalnimi tehnikami znanstvenikov, ampak z aplikacijo refleksivnega uvida metafizika. Vsaka od konkurenčnih metafizičnih doktrin, ki jo sprejmemo, oblikuje naše pojmovanje realnosti s tem, da podpira posebni način razumevanja našega mišljenja o realnosti: spor se neposredno nanaša natančno na to, kako bi ga morali razumeti. Zato ga je treba razrešiti, če že ne znotraj logike v strogem smislu, pa znotraj dela filozofije, katerega posebna veja je logika: znotraj filozofije mišljenja, ki – če ji pristopimo preko jezika – postane teorija pomena. Ko bo enkrat razrešen tako, da bo dal prednost določeni doktrini, se nam bo slika realnosti, ki gre s to doktrino in ji da njen metafizični izraz, samodejno vsilila; nima pa nobene lastne dodatne vsebine. Njena nemetafizična vsebina je v modelu pomena, ki ga predlaga; kakorkoli močno slika sama vpliva na nas, moramo imeti v mislih to, da je njena vsebina neka teza v teoriji pomena in da – onstran tega – ni nič drugega kot slika.

Teze, ki bi dala tej sliki vsebino, ne bi mogli ovrednotiti brez izgradnje neke celotne teorije pomena. Brez nje je teza zgolj nek predlog za to, kakšen bi moral biti ta del takšne teorije, mi pa bi lahko v najboljšem primeru samo slutili, da je takšen predlog pravilen. Konstruirati neko teorijo pomena v smislu, ki smo ga razložili, je očitno zapletena naloga, ki zahteva od nas, da ekspliciramo večino tega, kar običajno puščamo kot implicitno. Vseeno pa nam priskrbi program, katerega izvedba nas bo – če je to, kar sem argumentiral, tehtno – vodila do rešitve problemov globokega pomena, ki se jim je filozofija dolgo – v določenih primerih stoletja – izogibala.

V tej knjigi si ne prizadevam, da bi prišel do rešitve sploh kakšnega posameznega od teh metafizičnih problemov: merim na nič več kot na prolegomeno k temu, da se jih lotimo v skladu z od-spodaj-navzgor strategijo, ki jo zagovarjam. Sprejemanje te strategije ne pomeni spregledovanja ali pa zanemarjanja tradicionalnih argumentov za ali proti realizmu v teh različnih sporih; pomeni njihovo prenašanje iz metafizičnega v pomenskoteoretični ključ. V tem procesu moramo drug ob drugega postaviti različne spore in jih obravnavati primerjalno. Majhna verjetnost je, da bi prišli do uniformne rešitve vseh teh sporov. Realizem, ki se tiče enega pred-

meta, lahko povzroči, da se nagibamo tudi k realizmu, ki se tiče drugega predmeta, ne bi pa moglo biti možno, da sledi iz njega: vsak primer moramo soditi po njegovih odlikah. Primerjalna obravnava pa nam lahko pomaga, da se odločimo, kakšne so te odlike. Čeprav ne obstajajo popolne strukturalne analogije med nobenima dvema sporoma, so strukturalne podobnosti dovolj izrazite, da se lahko nadejamo tega, da bomo razvili splošna merila za to, kaj naj bi, v vsakem od teh primerov, uveljavil realist, da bi dokazal svoje. Antirealistovi argumenti se pogosto nanašajo na posamezne značilnosti predmeta in tukaj torej nimamo predpostavke, da bo odločitev za antirealistično stališče v enem primeru zahtevala, da takšno stališče sprejmemo tudi v drugih primerih. Vendar pa je iz argumentov, ki so jih uporabili antirealisti, ko so obravnavali raznolike predmete, možno izluščiti nek splošen argument proti realizmu v vsakem spornem primeru, to je argument, ki ga lahko apliciramo na vsako, razen na najbolj omejena področja našega jezika. Ta argument bi, če je pravilen, vsekakor imel za posledico neko vrsto globalnega antirealizma; ali bi bilo takšno stališče koherentno, bi morali preveriti s tem, da bi ga aplicirali na vsako od območij izjave, ki je proizvedla spor o obranljivosti realistične interpretacije. Zato da bi izluščili takšen splošni argument, je bistvena predstavitev v pomenskoteoretičnih terminih: globalni antirealizem ne more biti zasnovan na noben drug način.

Da bi v našem raziskovanju sploh prišli tako daleč, potrebujemo čvrsto osnovo. To osnovo bo tvorila množica splošnih načel, ki obvladujejo formulacijo teorije pomena. O oblikovanju teorije pomena sem govoril tako, kakor bi to bil posel, za katerega vemo, kako se ga lotiti; seveda pa ni tako. Koncepcija neke takšne teorije ima korenine v Fregejevi teoriji smisla in reference oziroma točneje v njegovi teoriji reference, ki je razumljena v luči njegove sodbe o relaciji smisla do reference. Vendar smo še vedno daleč od kakršnegakoli soglasja o tem, kakšno splošno obliko naj bi prevzela teorija pomena; če ne bi bili tako daleč, bi bili videti metafizični problemi, ki sem jih navedel, precej bližje razrešitvi. Prav tako, kot ne vemo, kako bi se lotili razreševanja teh problemov, ne vemo, kako bi se odločili za pravilno obliko teorije pomena; da bi lahko odločili o tem, se moramo dokopati do jasne koncepcije o tem, kaj lahko pričakujemo od teorije pomena. Takšna koncepcija bo tvorila bazni tabor za naskok na metafizični vrh: v tej knjigi nimam večje ambicije kot postaviti bazni tabor.

Pri njegovem postavljanju ne smemo prejudicirati nobenih rezultatov. Metafizična vprašanja, za katere upamo, da jim bomo navsezadnje razrešili, imajo za posledico izbiro, ki se tiče oblik deduktivnega argumenta, ki naj jih sprejmemo kot veljavne, izbiro med klasično logiko in eno ali drugo neklasično logiko – intuicionistično logiko, kvantno logiko oziroma neko drugo logiko, ki jo bo še treba izumiti. Ostro moramo razlikovati med kritiko predlagane formalizacije načina, kako smo navajeni argumentirati, in kritiko načina, kako smo navajeni argumentirati. Spor v okviru tradicionalne aristotelske logike o eksistenčnem vnosu je bil prve vrste. Vprašanje je bilo, če je pri izrekanju logičnih zakonov najprimernejše

obravnavati shematično obliko [Vsak **S** je **P**], kot da implicira eksistenco vsaj enega predmeta, na katerega je apliciran subjektni termin **S**, ali ne. Če implicira, potem so določena silogistična sklepanja – na primer Fesapo (EAO v tretji figuri) – veljavna; če ne, potem niso veljavna. Toda nihče ni omenil, da je kdorkoli sklepal nepravilno, če je, na primer, izpeljal sklep [Nekateri **S** niso **P**] iz premis [Noben **M** ni **P**] in [Vsak **M** je **S**], ki ga je vpeljal samo na osnovi šibke interpretacije, ki ne vsebuje eksistenčnega vnosa. Nasprotno se je intuicionistično izpodbijanje zakona izključene tretje možnosti nanašalo na pravilen način sklepanja v matematiki, ne zgolj na pravilen način formalizacije naše prakse sklepanja. Za intuicioniste so določene metode argumentiranja, ki jih klasični matematiki dejansko uporabljajo pri dokazovanju teoremov, bile in so še vedno neveljavne: premise ne upravičujejo sklepa. Neposredna posledica izpodbijanja temeljnih načinov argumentiranja, ki smo jih navajeni, je osuplost: na kakšni osnovi lahko razpravljamo o tej zadevi, če se ne strinjamo o tem, kaj tvori veljavni argument? Vsekakor, kako lahko racionalno podvomimo o takšnem osnovnem načelu racionalne misli?

Izziv, ki ga je povzročilo navedeno izpodbijanje, se je kmalu pomiril z odločitvijo, da se zanj ne zmeni. Tisti, ki izpodbija, *mora* z logičnimi konstantami meniti nekaj drugega; tako zakonov, ki smo jih vedno sprejemali, ne izpodbija zares in jih lahko zato še naprej sprejemamo. Ta poskus, da bi se otresli izpodbijanja, ne deluje, če se spor tiče logike, nič bolje kot v kateremkoli drugem primeru. Nemara politeist z "Bog" ne more meniti isto kot monoteist; vseeno pa med njima obstaja nesoglasje. Vsak od njiju zanika tisto, kar ima drugi za koherentni pomen. Ravno to pa intuicionist očita klasičnemu matematiku. Priznava, da matematičnim terminom pripisuje pomene, ki so drugačni od tistih, ki jim jih pripisuje klasični matematik, in trdi, da so klasični pomeni nekoherentni in izhajajo iz napačnega pojmovanja, ki ga ima del klasičnih matematikov o tem, kako deluje matematični jezik. Tako je odgovor na vprašanje, kako lahko podvomimo o kakšnem logičnem zakonu, v tem, da – kar je v temelju nesoglasja o logiki – obstaja še bolj temeljno nesoglasje o pravilnem modelu pomena, to je o tem, kaj bi morali imeti za tisto, kar opredeljuje razumevanje neke izjave. Odgovor na vprašanje, kako lahko razpravljamo o veljavnosti kakšnega takšnega zakona, je v tem, da moramo najti nek nevtralen način oblikovanja konkurenčnih koncepcij pomena, tako da bomo sposobni pretehtati njihove odlike, ne da bi se v prid eni ali drugi odločili vnaprej.

Logična osnova za raziskovanje metafizičnih razprav, ki jo nameravam zgraditi v tej knjigi, mora zato upoštevati vse možnosti. Ne sme predpostaviti pravilnosti nobenega logičnega sistema, pač pa mora opisati, kako odločitev med različnimi logikami nastane na ravni teorije pomena in je odvisna od izbire ene ali druge splošne oblike teorije pomena. Pri poskusu, da bi zgradili takšno osnovo, smo prisiljeni kopati zelo globoko, ker moramo nujno položiti trdne temelje. Kopati moramo pod tem, kar običajno – ne da bi eksplicirali – jemljemo za samoumevno: naše predpostavke o tem, kaj naše besede pomenijo in predvsem, kaj pomenijo logične konstante.

V tem procesu si ne moremo privoščiti, da bi zanemarili vire, ki so nam pri roki. Revolucija, ki jo je povzročil Frege, je vodila v eksploziven razvoj logike. V teoriji pomena smo napredovali s precej manjšo hitrostjo. Logiki so natančno formulirali raznolike neklasične logike; raziskali so različne načine formalizacije klasičnih in neklasičnih logik; da bi te logike opredelili, so se ukvarjali z algebrajskimi metodami in – tako s sredstvi teorije dokaza kot s sredstvi algebre – dognali njihove splošne lastnosti; nekaj teh algebrajskih opredelitev so preoblikovali v semantične teorije, ki naj bi izrazile pomene logičnih konstant in na ta način priskrbele standard, s pomočjo katerega lahko presodimo, če je formalizacija zdrava – v tem smislu, da so vsa sklepanja, ki jih dopušča, pristno veljavna – ali če je popolna – v tem smislu, da dopušča vse pristno veljavne sklepe. Česar si logična teorija ne more domišljati, da stori, je, da razsodi med temi konkurenčnimi logičnimi sistemi: lahko jih obravnava samo kot predmete raziskovanja. Semantična teorija ni popolna teorija pomena, ampak samo predhodni grobi osnutek take teorije pomena; ne moremo pa je šteti za pravilno ali nepravilno, dokler je ne razširimo v teorijo pomena, ki prikazuje povezave med pomeni stavkov – kakor jih prikazuje teorija – in prakso rabe jezika. Očitno pa je, da ni možno nobeno resno raziskovanje teh vprašanj, če si pri njem ne pomagamo s tehničnimi pripomočki, ki jih daje na razpolago matematična logika.

Ta knjiga je bila napisana v upanju, da bi prispevala k temu, kar vidim kot najbolj neodložljivo nalogo sodobne analitične filozofije, to je izgradnja zadovoljive teorije pomena. Na osnovi takšne teorije naj bi jasneje dojeli, kaj potrebujemo za vsak del pojmovne analize in zato tudi to, kako v splošnem obravnavati filozofske probleme. Še posebej pa bi si zagotovili dober položaj za neposredni napad na metafizične probleme, ki se tičejo realizma, na katere sem spomnil. Toda ker je prispevek, za katerega si bomo prizadevali, samo izgradnja osnove in ker sem se s tem početjem mestoma obračal na tehnične pojme formalne logike, s tem tvegam, da izzovem gnus, ki si ga laik do analitične filozofije dopušča s preveliko lahkoto. Laik hoče, da mu filozof poda razlog za to, da verjame ali ne verjame v Boga, v svobodno voljo ali v neumrljivost. V tem uvodu nisem zastavil teh vprašanj, čeprav sem zastavil druga, ki so skoraj enako globoka: še vedno pa ne nameravam odgovoriti na njih. Nameravam zgolj poskusiti priskrbeti neko osnovo, na podlagi katere bi lahko načrtovali iskanje teh odgovorov. Še huje, na različnih stopnjah postopka uporabljam tehnične pojme, ki niso del laikovega repertoarja.

Ne opravičujem se. Filozofski spisi preteklosti pa tudi sedanjosti ponujajo odgovore na velika vprašanja metafizike, odgovori pa običajno ne zadovoljujejo nikogar razen njihovih avtorjev. To je zato, ker so ta vprašanja tako izjemno težavna, da trud pametnih ljudi v mnogih stoletjih ni uspel najti odgovorov, ki bi bili splošno priznani kot pravilni. Gotovo so nas njihovi združeni napori do neke mere pripeljali bliže temu, da bi našli odgovore; seveda pa še vedno nič bliže temu, da bi lahko povedali, kakšni – ko jih bomo našli – ti odgovori bodo. Prepričan sem, da je razlog za to boleče počasno napredovanje v tem, da celo najgloblji misleci –

ko se jih lotevajo – podcenjujejo težavnost teh vprašanj. V svojih argumentacijah se dosledno poslužujejo tveganih bližnjic in si – ko je v njihovih razmišljanjih vprašljivo še veliko tega – laskajo, da so prišli do dokončne rešitve. Prepričan sem, da bomo napredovali hitreje samo, če se bomo naše naloge lotili bolj počasi in metodično, kakor se plezalec prepriča o varnosti vsake opore, preden si upa stopiti na naslednjo. Filozofija je konec koncev obrt kot inštalaterstvo. Pred mnogimi leti mi je inštalater, ki je prišel k nam, da bi opravil neko nujno popravilo, ki ga je moja žena zaman poskušala opraviti sama, dejal: “Saj se ga ne bi hoteli lotiti goloroki kot vaša gospa.” Filozofija bi me zanimala precej manj, če ne bi mislil, da je možno, da se končno dokopljemo do splošno usklajenih odgovorov na velika metafizična vprašanja. Te knjige pa ne bi napisal, če ne bi hkrati mislil, da bomo uspešnejši, če se jih ne lotimo goloroki.

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

INTERVJU Z MICHAELOM DUMMETTOM[1]

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

1. Frege in Wittgenstein

Fabrice Pataut

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

Michael Dummett

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

MD Res je! To je dejstvo.

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Nekonsistentnost, holizem, harmonija in intuicionizem

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

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

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

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

FP Dejanska jezikovna praksa je pogosto nekonsistentna.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

FP Je samo nekakšna značilnost matematike.

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

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

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

FP To je bilo Einsteinovo stališče.

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

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

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

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

3. Austin, Ryle in Carnap

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Analitična filozofija, njena zgodovina in prednostna teza

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

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

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

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

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

FP Prednostna teza?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

FP Na *Celini* pridigajo to že dlje časa.

MD Kaj res? Kdo to?

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

MD Toda Derrida se nima za pripadnika analitične tradicije.

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

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

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

MD Zgodovinsko gledano pa ji seveda pripada, mar ne?

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

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

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

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

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

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

FP Torej je kompozicionalnost ta določujoča značilnost?

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

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

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

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

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

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

5. Antirealizem, verifikacionizem in filozofija duha

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

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

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

FP ... na obrobju ...

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

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

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

FP Tako rekoč ločen od preostanka jezika.

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

FP Oziroma "formalne" stavke na splošno ...

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

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

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

FP Še vedno hočete vztrajati pri razliki analitično/sintetično?

MD Da. Napačno bi jo bilo zavreči.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

MD Da.

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

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

FP ... konteksta, v katerem nastopa.

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

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

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

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

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

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

FP In kako *daleč* nas lahko pripelje?

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

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

MD Veliko tega je po mojem mnenju slabe kakovosti.

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

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

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

FP Mislite prav na filozofijo duha?

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

FP Imate v mislih materializem, fizikalizem in tako naprej?

MD Vse to. To ne vodi nikamor.

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

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

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

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

6. Antirealizem in etika

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

ralnih dejavnikih itd.

MD Morda pa obstaja.

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

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

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

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

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

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

FP Zlasti za upravičenje *normativne* izjave.

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

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

MD Ne prav dosti.

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

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

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

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

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

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

MD Hvala vam. Zelo sem užival v razgovoru.

prevedla Andrej & Jaka Hawlina

Recenzija

Mauro Antonelli
recenziral Nenad Miščević

ALLE RADICI DEL MOVIMENTO FENOMENOLOGICO: PSICOLOGIA E METAFISICA NEL GIOVANE FRANZ BRENTANO

Pitagora Editrice, Bologna 1996

Italijansko-avstrijski zgodovinar filozofije Mauro Antonelli (relativno mlad avtor, ki v svojih poznih tridesetih letih predava v Gradcu in Padovi) je objavil zanimivo in obsežno knjigo o Brentanu (skupaj s kratkim povzetkom, knjižico *Franz Brentano psicologo*, Bologna 1966, namenjeno študentom), ki je nenavadno bogat vir zgodovinskih informacij. (Knjiga izhaja iz doktorskega dela v nemščini *Die Wurzeln der phänomenologischen Bewegung: Psychologie und Metaphysik beim jungen Franz Brentano*.) Vsako temo uvede splošni zgodovinski pregled, ki izpostavlja manj znane predhodnike in vire Brentanovih stališč ter tako umešča njegovo misel v zgodovinski kontekst (na primer srednjeveške mereološke teorije, manj obravnavanih nemško govorečih *filozofov duha* v devetnajstem stoletju prevladujočega psihologističnega prepričanja, kot sta Trendelenburg in Beneke, in zgodovine pojma intencionalnosti).

Poglavitna vrlina knjige je v Antonellijevi metodični in skrbni interpretaciji Brentana. Tukaj ne bom ponavljal glavnih stopenj Brentanovega razvoja, ki jih Antonelli prikaže z vso avtoriteto, temveč bom preprosto izpostavil nekaj zanimivih vprašanj in problemov, na katere daje precej prepričljive odgovore.

V Sloveniji že obstaja majhna, toda pomembna tradicija analitičnega branja Brentana, tako da je sledeče vprašanje za bralca posebej zanimivo. Kakšna je vloga empiricistično-pozitivistične tradicije v razvoju Brentanove misli? Antonelli dokazuje, da je ta tradicija oblikovala veliko večino Brentanovih metodoloških predpostavk, še posebej pa njegovo glavno idejo opisne psihologije in njegovo stališče o metafiziki kot znanosti. “Vera philosophiae methodus null alia nisi scientiae naturalis est” (četrta teza Brentanove habilitacije). Brentano hoče poudariti zbliževanje sodobnega empiricizma in aristotelijanskega projekta (str. 159). V tem okviru je zanimivo omeniti Antonellijev predlog, da je med velikimi osebnostmi zgodnje sodobnosti Brentano bližji Locku in kasnejšim britanskim avtorjem, kot

je Bain, kakor pa Descartesu (str. 356).

Kakšna je zveza med "empirično", opisno psihologijo (in tem, kar bi sedaj imenovali filozofija psihologije) ter bolj abstraktnim področjem metafizike? Mnogi, ki so brali Brentana, so v njegovih metafizičnih delih – kot je *Nauk o kategorijah*, če omenim knjigo, ki je prevedena v slovenščino – opazili obilico primerov iz psihologije. Ker je prevod njegove monumentalne *Psihologije* na poti, bodo naši bralci lahko presodili sami. Uporaba mentalnih primerov nikakor ni ključje. Psihologija mora odigrati temeljno vlogo. Posebne znanosti so za filozofijo kot splošno podjetje temeljne (str. 141), za psihologijo pa to še posebej velja. Po Brentanovem zgodnjem naziranju bi se morala filozofija, kadar ima opravka z bitjo, osredotočiti na bit in njene lastnosti, ki jih razkrijemo s pojmi, izpeljanimi iz notranjega izkustva (navedek iz rokopisa, str. 169). Brentano je to temeljno vlogo psihologije na različnih točkah v svoji karieri zagovarjal z različnimi premisleki, Antonelli pa zvesto poroča o njegovih motivih. En razlog je povezan s stališčem, da je psihologija, ki tako povezuje epistemološke vidike s tistimi bolj ontološkimi in logičnimi (str. 120), temeljna za teorijo védenja (=transcendentalna filozofija). Drugi razlog je bolj teološkega značaja: vse vodilne ideje kozmološkega reda ter božje volje in uma izhajajo iz notranjega izkustva. Vsekakor pa se najpomembnejši premislek nanaša na gotovost notranjega izkustva: to je edini samoumevni vir védenja o biti (str. 174). Ne samo, da so kategorije biti bolje razvite in prikazane na mentalnem kot na fizičnem, ampak naše teorije o mentalnem predstavljajo temelj ontologije. Skratka: v delih po letu 1870 je metafizika osnovana na psihologiji in je asimetrično neodvisna od nje! (str. 235)

Naj ilustriram konsistentnost Antonellijeve interpretacije s prikazom dveh bistvenih vprašanj: najprej metafizičnega, ki se nanaša predvsem na pomembnost mereologije znotraj metafizike, in drugega iz filozofske psihologije, ki se nanaša na status ega ali jaza. Pomembna stvar, ki se jo lahko naučimo iz mereološkega poglavja Antonellijeve knjige, je, da igra mereologija že pri Brentanu kritično, "deflacijsko" vlogo, ki jo bo – od Lesniewskega do Goodmana in naprej – značilno igrala v svoji čisto ekstenzionalni preobleki analitične tradicije 20. stoletja. Naloga mereologije je osvoboditi ontologijo "metafizičnih" vezi, *tj*. znanstveno nekorektnih modalnih in substancialnih pojmov, kjer je "metafizika", kot izpostavi Antonelli, vzeta v smislu Comta (str. 159). Antonelli uvršča Brentana v zelo širok zgodovinski kontekst, ki vključuje Aristotela, Boethiusa, sv. Tomaža Akvinskega in zgodnje sodobne klasike. Njegov sklep je, da služi mereologija pri Brentanu za ohranitev vitalnega vidika biti, ki pa je osvobojen sumljivih modalnih pojmov: na tej točki začne Brentano zveneti skoraj tako kot Quine. Vendar je glavna razlika med njima v tem, da se zdi, da Brentano – zato da bi obšel modalnost – uvede preobilje metaforičnih smislov razlikovanja del/celota, ki se zdijo skoraj tako problematični kot izvirni modalni pojmi.

Tudi Brentanova stališča o jazu iz *Würzburger Metaphysikvorlesungen* v Antonellijevi predstavitvi zvenijo izrazito sobobno. Antonelli izpostavi protislovni značaj idealističnega pojmovanja jaza. Primarni referent izraza "jaz" je govoreča oseba, aristotelijanska substanca, ne pa transcendentalni subjekt. Refleksivni, na zavesti osnovan vidik izhaja iz dejanja refleksije in je dejanje, na katerega moramo raču-

nati najprej. Njegovo nadaljnje raziskovanje vodi mladega Brentana do pomembnosti intencionalnosti (ki postane odločilna v letih, ki sledijo) ter do stališč o nepopravljivosti tega, kar je neposredno dano v intencionalnih dejanjih.

Naj sedaj preidem na osišče Brentanove filozofske in empirične psihologije – pojem intencionalnosti. Predpostavimo, skupaj z Brentanom, da barva ne obstaja v naravi. Je eden od tistih fizičnih fenomenov, ki so dani samo v pojavnosti. Kaj se zgodi, ko vidim rdečo barvo zrelega paradižnika, tako da je moj intencionalni predmet ta rdeča barva? Ali je rdeča, kakor jo vidim, nekaj v mojem duhu in kaj je to? Antonelli primerja dve interpretaciji intencionalnega imanentnega predmeta: prva (Chisholmova) ga identificira kot posebni notranji predmet (ki je soroden čutnemu podatku), druga pa zanika obstoj takšnih posebnih predmetov. V skladu z drugo interpretacijo je intencionalni predmet nekega dejanja njegov dejanski, zunanji realni predmet, če kaj takega obstaja, in nič v realnosti (tudi noben notranji dejanski predmet), če ne obstaja nobena takšna zunanja stvar. Pomembno interpretacijsko jedro je predstavljeno s slavnim pismom Martyju iz leta 1905, v katerem Brentano trdi, da "ni nikoli vztrajal na tem, da je imanentni predmet 'reprezentirani objekt' (*tj*. notranji predmet)". Predmet reprezentacije konja je konj, ne njegova reprezentacija. Mayer-Hillebrand in Kraus sta poskušala ovreči ta del pričevanja, tako da sta ga skušala razložiti kot iluzijo prepoznega spregleda. Aquila in McAllister pa zaupata Brentanu samemu in se odločita za kontinuiteto med njegovim poznim in zgodnjim delom.

Po skrbni analizi se Antonelli odloči za drugi vidik. Pokaže na aristotelijanske vire Brentanovega stališča o intencionalnosti, pri čemer se osredotoči na zaznavanje. Ko zaznavam barvo, dobesedno ni ničesar, kar zaznavam. To ni niti nekaj objektivno fizičnega niti ni nekakšna stvar-v-glavi, "mentalna bitnost, ki je vsebovana v toku zavesti kot njen del" (str. 408). Ko to stališče posploši na nezaznavne reprezentacije, Antonelli poudari relacijsko naravo intencionalnih predmetov. Navaja *Wahrheit und Evidenz* (str. 87): imeti nekaj kot predmet preprosto pomeni reprezentirati to nekaj, ne pa dobesedno imeti notranji predmet v umu. Ta interpretacija tvori središče drugega dela knjige. Naj kritično pripomnim, da knjiga ne vsebuje povzemajočih in sklepnih poglavij, kar je obžalovanja vredno, saj bi kdo rad videl vse različne niti povezane skupaj. Poleg tega Antonellijev pristop ni zvest Brentanovemu lastnemu priporočilu iz *Philosophie der Geschichte der Philosophie*, ki ga Antonelli navaja na strani 146 svoje knjige: "Študij zgodovine filozofije ima smisel samo, če služi stvarnemu [*sachlich*] raziskovanju." Antonelli se nikoli ne opredeli in skoraj nikoli ne pove bralcu, katera izmed možnosti, ki jih obravnava, se mu zdi najbolj prepričljiva. Prav tako je izredno utrudljiv z izpostavljanjem povezav med Brentanom in sodobnim delom v filozofski psihologiji, kar je škoda.

Omenil sem že, da delo na mereologiji in jazu deloma zveni izrazito sodobno. Isto velja za Antonellijevo interpretacijo intencionalnosti: Brentana privede zelo blizu sodobnim "intencionalistom" v teoriji zavesti, kot je, na primer, Tye ali celo Lycan.

Naj omenim še dodatno vprašanje, ki bi lahko zbegalo bralca Brentana: brentanovska psihologija je introspektivna. V kakšni zvezi je takšen program z eksperimentalnim delom v psihologiji? Antonelli izpostavi to vprašanje v svoji knjigi o italijanskem privržencu Brentana in Meinongovem učencu Vittoriu Benussiju (v italijanščini *Percezione e coscienza nell'opera di Vittorio Benussi*, Pitagora, Bolognia 1996, v nemščini *Die experimentelle Analyse des Bewusstseins bei Vittorio Benussi*, Rodopi, Amsterdam 1994).

Benussijeva prizadevanja ponujajo del odgovora in Antonelli hoče pokazati kontinuiteto med filozofijo in eksperimentalno znanostjo v Brentanovi šoli. Naj omenim enega od glavnih vprašanj, ki jih obravnava navedena knjiga: ali so vizualne "iluzije" stvar čutnega vnašanja podatkov ali rezultat sodbene obdelave podatkov ali pa nečesa tretjega? Knjiga ponuja dober prikaz Benussijeve metode. Da bi odgovoril na navedeno vprašanje, se Benussi loti dolge serije poskusov, ki so narejeni tako, da spreminjajo nesodbene parametre situacije (na primer barvo v primeru vizualne iluzije). Ker se iluzorne značilnosti spreminjajo s spremembo neodvisne spremenljivke, sklepa, da iluzija ni primarno sodbena, in se odloči za tretjo možnost: iluzija je značilno zaznavna "produkcija reprezentacije", ki je na delu pri iluziji. Zdi se, da takšen pristop lepo ilustrira opisne uspehe v psihologiji. Vendar se na tej točki pojavi vprašanje, na katerega bi Brentano kot vztrajen bralec Milla lahko bil pozoren. Deskriptivna psihologija namreč izključuje obravnavo nastanka oziroma vzročnega izvora. Toda, ali ni "metoda variacije" – ki jo je podpirala Brentanova šola, Benussi pa jo je apliciral – ravno metoda vzročnega raziskovanja? Ali ni Benussi v svojem eksperimentu poskušal izolirati pravi vzročni dejavnik in opredeliti pravi vzročni nivo, na katerem postane pravilna vzročna razlaga mogoča?

prevedel Tomaž Jereb

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:

Matjaž Potrč
NENAKLJUČNOST SESTAVLJENOSTI

Andrej Ule
GOTOVOST V SLEDENJU PRAVILOM ZAVRAČA SKEPTICIZEM

Miklavž Vospernik
O REALNOSTI ŠTEVIL

Michael Dummett
RESNICA

Michael Dummett
WITTGENSTEINOVA FILOZOFIJA MATEMATIKE

Mojca Trobok
DUMMETT O WITTGENSTEINOVI FILOZOFIJI MATEMATIKE

Michael Dummett
METAFIZIČNE RAZPRAVE O REALIZMU

Fabrice Pataut
INTERVJU Z MICHAELOM DUMMETTOM

9 771408 296906