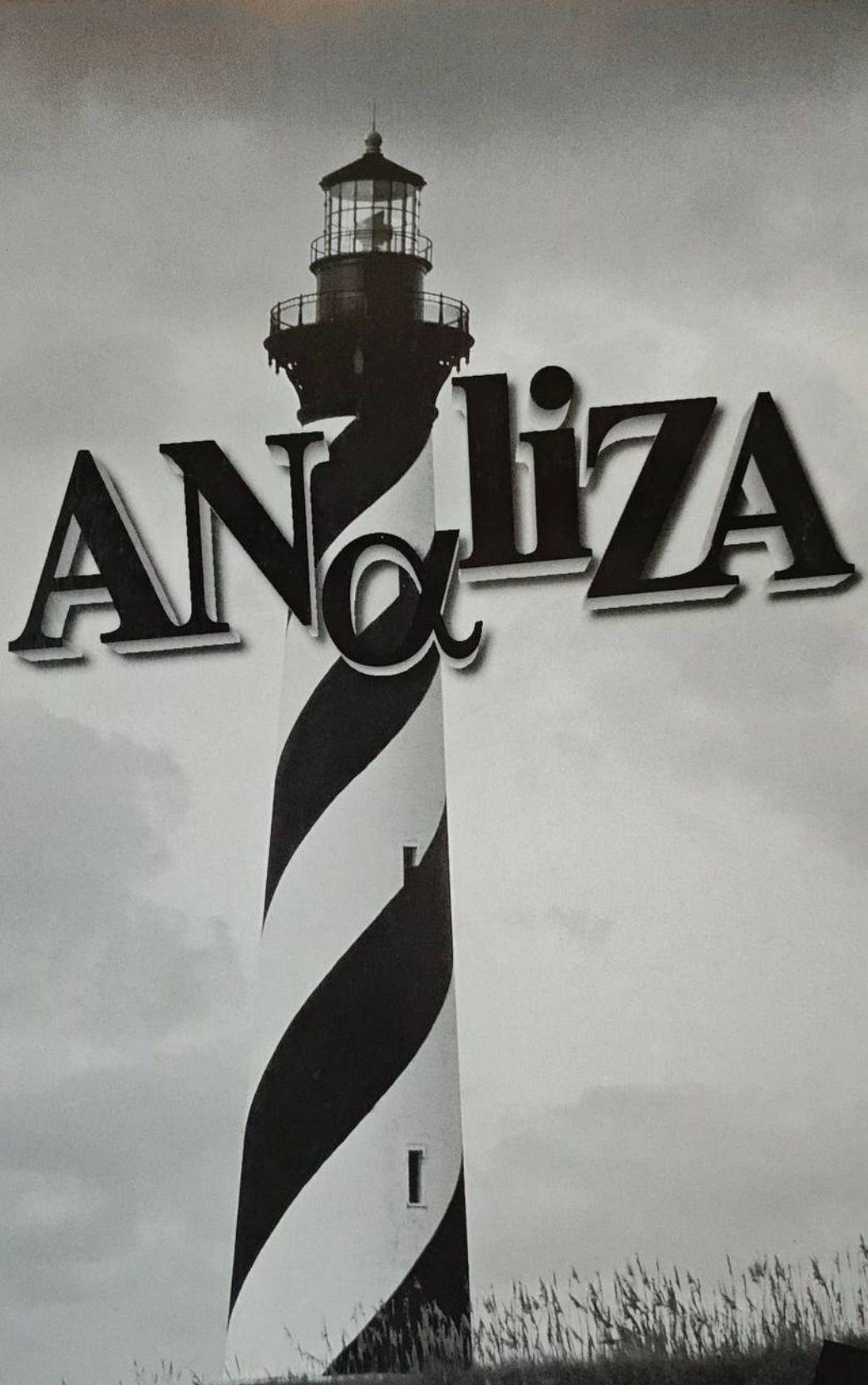
ANaliZA

časopis za kritično misel



Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti (www.daf-drustvo.si)

03

2005 letnik 9.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 3, leto IX., september 2005, cena: 1.200 SIT

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, www.daf-drustvo.si/analiza.htm, e-mail: analiza@uni-lj.si, transakcijski račun: 02010-0013794433

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

Glavni & odgovorni urednik: Božidar Kante

Uredniški odbor: Borut Cerkovnik, Friderik Klampfer, Olga Markič, Danilo Šuster, Miklavž Vospernik

Lektor: Rudi Cerkovnik

Tehnični urednik: Borut Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: B©

Tisk: Biro m, Šmartinska 130, 1000 Ljubljana

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

ISSN 1408-2969

KAZALO

Nenad Miščević
FILOZOFIJA MED ZNANOSTJO IN HUMANISTIČNIMI VEDAMI....3

Tomaž Jereb
PROBLEMI KORESPONDENČNE TEORIJE RESNICE....11

PARTIKULARIZEM V UMETNOSTI

Frank Sibley
PARTIKULARNOST, UMETNOST IN VREDNOTENJE....31

Božidar Kante
GENERALIZEM IN PARTIKULARIZEM V ESTETIKI: SIBLEY IN DANCY....46

KONCEPTUALNA ANALIZA DUHA

Ludwig Wittgenstein
MODRA KNJIGA (PRVA TRETJINA)....65

Gilbert Ryle
DESCARTESOV MIT....84

Tomaž Grušovnik
WITTGENSTEIN IN RYLE O FILOZOFIJI PSIHOLOGIJE....94

Nenad Miščević
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru in CEU

FILOZOFIJA MED ZNANOSTJO IN HUMANISTIČNIMI VEDAMI

V tem članku bom govoril predvsem o prihodnosti analitične filozofije. Analitična filozofija je vsaj od logičnega pozitivizma sem nelagodno nihala med dvema kulturama, znanstveno in humanistično. Dva od treh utemeljiteljev analitične filozofije, Frege in Russell, sta jo jasno videla poravnano z znanstveno kulturo. Filozofija kot celota je bila v 19. stoletju kajpada povezana z umetnostjo in humanističnimi vedami, te povezave pa je ohranila do današnjih dni. Nekatere discipline, kot so estetika, etika, politična filozofija in filozofija zgodovine, očitno naslavljajo vprašanja, ki so bistvena za humanistične vede, medtem ko so druge, kot sta filozofija duha in filozofija jezika, tu in tam delile temelje s humanistično kulturo. V zadnji polovici stoletja je analitična tradicija ponovno osvojila nekaj ozemlja.

Moja splošna ideja je naslednja: Uporabljaj mostišča, ki so že bila ustvarjena! Pograbi *najbolje iz obeh kultur,* znanstvene in humanistične! Izogibaj se temu, da bi se odpovedal kateri od obeh! Dalje, dokazujem, da je tisto, kar je trajno pomembno v naturalizmu, poudarek na razlagi, ki dopolnjuje bolj normativno zanimanje. V primeru naturalizma je to trajno pomembnost zastri močan hrup eliminativističnega naturalizma. Moje lastne simpatije so, nasprotno, na strani akomodacionističnega, ne pa eliminativističnega pristopa: zanimive pojave moramo razložiti, ne pa jih odstraniti. In pokazati moramo, kako so mogoči bodisi znotraj širokega naravnega reda bodisi vsaj v odnosu do njega. Moj lasten akomodacionistični favorit v epistemologiji je različica razlage vrlin v Sosinem slogu, ki se osredinja bolj na razlago.

Ključne besede: analitična filozofija, naturalizem, eksplanacionizem, eliminativizem, okomodacionizem.

V tem članku bom govoril predvsem o prihodnosti analitične filozofije.[1]Samemu izrazu "analitičen" so ugovarjali mnogi, tako da predlagam kratek zagovor. V anglofonskih deželah se "filozofija" najbolj pogosto nanaša na analitično filozofijo. Termin "analitičen" jemljem v najširšem smislu, da bi zajel razne. filozofske šole, ki jih združuje določeno spoštovanje do logike, formalne ali neformalne, in ki so izrecno argumentativne ter gredo v najmanjše podrobnosti, medtem ko izhajajo pogosteje kot ne iz splošno sprejemljivih, plavzibilnih in/ali znanstveno navdahnjenih premis. Analitična tradicija gleda na filozofijo kot na prominentno racionalno in na tisto, ki je bližje znanosti kot umetnosti in religiji. Tu na kontinentu, kjer zapisujem te vrstice, morate biti eksplicitni in imenovati to vrsto stvari, če se z njo ukvarjate, "analitična filozofija".

Analitična filozofija je vsaj od logičnega pozitivizma sem nelagodno nihala med dvema kulturama, znanstveno in humanistično, če uporabim zelo znano primerjavo C. P. Snowa. Naj začnem z malim koščkom zgodovine nelagodnega nihanja med dvema kulturama. Dva od treh utemeljiteljev analitične filozofije, Frege in Russell, sta jo jasno videla v vrsti z znanstveno kulturo. Oba sta oblikovala in uporabljala nova matematično-logična orodja, da bi utemeljila matematiko, kraljico znanosti, Russell, skupaj z zgodnjim Dunajskim krožkom, pa je sklenil opraviti z zanimivimi novimi vprašanji, ki jih je zastavljala revolucionarna fizika.

Filozofija kot celota je bila v 19. stoletju kajpada povezana z umetnostjo in humanističnimi vedami, te povezave pa je ohranila do današnjih dni. Nekatere discipline, kot so estetika, etika, politična filozofija in filozofija zgodovine, se očitno lotevajo vprašanj, ki so bistvena za humanistične vede, medtem ko so druge, kot sta filozofija duha in filozofija jezika, tu in tam delile temelje s humanistično kulturo. V zadnji polovici stoletja je analitična tradicija ponovno osvojila nekaj ozemlja. Zgodnja pozitivistična alergija na substantivno ali normativno etiko, pomanjkanje zanimanja za estetiko, politično filozofijo in filozofijo zgodovine in odprava "naravnega" jezika v prid nenaravnih jezikov, vse to je odprlo pot za različno množico naravnanosti. V divjih šestdesetih letih prejšnjega stoletja so se stvari začele spreminjati na bolje. Z Rawlsom sta normativna etika in politična filozofija pridobila trdno oporo znotraj analitične filozofije, nekoliko kasneje je počasi našla svojo pot analitična estetika, medtem ko so se filozofi jezika kolektivno obrnili k ideji, da je naravni jezik vsaj enako zanimiv predmet preučevanja in instrument analize kot formalni. Postavljen je bil temelj za povezavo znanstvene in humanistične kulture, namesto da bi eno od njih zanemarjali ali seji celo posmehovali. Trdna zavezanost analitične filozofije argumentativni disciplini, nekakšni vrsti pristopa k filozofiji, ki je usmerjen k resnici in reševanju problemov (namesto zgodovinskega in hermenevtičnega pristopa), naturalistične tendence, ki vztrajajo na znanosti podobnem slogu razlage in njeni pripravljenosti, da pogosto povzdiguje znanost kot paradigmo kognicije in racionalnosti, jo še vedno trdno vežejo na znanstveno kulturo.

Izogibanje osami

Kontinentalna filozofija je bila veliko bolj zainteresirana za oskrbovanje neposrednih in nujnih zadev umetnosti in humanističnih ved. Pri tem je bila tudi

[1] Želim se zahvaliti E. Bencivegni za povabilo. P. Ludlowu za pomoč in J. Collinsu za navdihujočo razpravo.

uspešna.[2] Njena pripravljenost, da tolerira, če že ne opogumlja esejistični slog, še posebej mešanico literarnega in filozofskega načina pisanja, njeno stalno sklicevanje na kulturne in umetniške zadeve, njena pripravljenost, da se odreče usmerjenosti k resnici in smotru jasnosti in odpravi dvoumnosti v interesu drugih ciljev (umetniške finese, politične bojevitosti ali provokacije in podobno), vse to jo je naredilo bolj sprejemljivo za oddelke za angleško književnost in kulturo, oddelke za kulturne študije ali oddelke za filmsko teorijo. Ena smer, ki jo pogosto slišim zagovarjati, je trditev, da ni analitične in kontinentalne filozofije, temveč zgolj dobra in slaba filozofija. Ko potem govorca vprašate, naj imenuje, nekaj dobrih filozofov 20. stoletja, običajno dobite jasna analitična imena, kot so Davidson, Lewis ali Rawls. Govorec ali govorka preprosto imata rada visoko kvalitetno analitično snov in imata raje, da jo imenujeta "dobra filozofija" *sans phrase.* Ta smer nas, če jo vzamemo s ščepcem soli, spet pripelje v prvi kvadrat. Kaj nam je storiti?

Moj prvi košček nasveta je, ne zamenjajte taborov. Ostanite v grobem tam, kjer ste, z eno nogo trdno zasidrani v analitičnih tleh in potem raziskujte alternativne možnosti in nove poglede. Prvič, lažja stvar: pomembnost javne vloge. Filozofija bi se morala izogniti osami. In sreča je, da je bilo na analitični strani veliko gibanja v tej smeri. V etiki in politični filozofiji mnogi visoko kvalitetni mladi misleci pišejo za širšo publiko, poglejte si bloge o Bushu in Iraku ali razprave o Eichmanu in holokavstu glede na etiko vrlin in situacionizem. Obstaja *Left2Right* blog, ki ga upravljajo vrhunski etiki in politično-filozofski blog Briana Leitnerja. Moje lastno izkustvo iz desetletja pisanja časopisne kolumne doma na Hrvaškem je, da komu včasih uspe pomagati bralcu, da jasneje vidi skozi džunglo konkretnih in perečih vprašanj. V filozofiji umetnosti lahko podobno najdemo veliko "analitičnih" knjig o filmih, vključno z grozljivkami, veliko zanimanja za trenutno umetniško prizorišče. Ta vrsta dela bi morala kajpada postati na tak ali drugačen institucionalna, vključno z nekim akademskim priznanjem, sicer se bodo filozofi, ki ustvarjajo na teh področjih, vdali. Splošna ideja je torej naslednja: Uporabljaj mostišča, ki so že bila ustvarjena! Pograbi *najbolje iz obeh kultur,* znanstvene in humanistične! Izogibaj se, da bi se odpovedal kateri od obeh![3]

Toliko glede tega, da smo odprti za humanistične in politične opcije. Naj se zdaj obrnem k vprašanju znanstvene kulture in k temu, kako se ga lotiti.

Ohranjanje filozofske radovednosti

[2] Termin "kontinentalna" uporabljam v smislu, ki ga zajema naslednji odstavek iz B. Leiterja: "'Kontinentalna' filozofija, nasprotno, razmejuje skupino francoskih in nemških filozofov 19. in 20. stoletja. Geografska etiketa je zavajajoča: Carnap, Frege in Wittgenstein so bili vsi izdelek evropskega kontinenta, vendar *niso* 'kontinentalni' filozofi. Utemeljujoča oseba te tradicije je Hegel; druge kanonične osebe vključujejo druge postkantovske nemške idealiste (to je Fichteja in Schellinga), Schopenhauerja, Kierkegaarda, Marxa, Nietzscheja, Husserla, Heideggra, Merleau-Pontyja, Sartra, Horkheimerja. Marcuseja, Adorna, Habermasa in Foucaulta. Kontinentalna filozofija se razlikuje po svojem slogu (bolj literaren, manj analitičen, včasih preprosto obskuren), svojih zanimanjih (bolj jo zanimajo aktualna politična in kulturna vprašanja ter, ohlapno govoreč, človekova situacija in njen 'pomen') in nekatere njene bistvene zaveze (je bolj samozavestna glede odnosa med filozofijo in njenim zgodovinskim položajem)." (iz njegovega prispevka '"Analytic' and 'Continental' Philosophy" na njegovi spletni strani)

[3] Temeljna ideja je, da se držimo (analitične) metodologije, ki je na voljo, in raziskujemo nova ozemlja. Vendar ni mogoče vnaprej napovedati, ali se metodologija ne bo ob tem spremenila. Pomislite, na primer, na Rawlsa. Pred njim je bila analitična etika v bistvu metaetika; če ste želeli konkreten etični nasvet, bi vam filozofi poslali župnijskega duhovnika ali vašega partijskega sekretarja. Ko je Rawls prenovil normativno etiko, je ugotovil, da je blizu Kantu. Podobne in celo bolj presenetljive stvari se utegnejo zgoditi v prihodnosti: analitični filozof, ki z nekim "močno kontinentalnim" kolegom ne bo odkril le skupnega predmeta zanimanja, temveč tudi skupen jezik.

Hočem govoriti o neki lastni skrbi. Uvedel jo bom s kritično razpravo o nekem sedanjem, modnem dogajanju. Proti koncu devetdesetih let so mnogi filozofi postali razočarani z večino dela, ki je bilo opravljeno v naturalistični filozofiji, še posebej so jih spravile s tira ekstravagantne in senzacionalistične trditve nekaterih naturalističnih filozofov. Ti so razglašali domnevne spektakularne negativne in eliminativistične posledice kognitivne znanosti: ni prepričanj, ni racionalnosti, ni duha in pomena. Lahko še dodam, da se lahko vse to naučite, če berete *Scientific American.* Filozofi, ki so reklamo kupili, so bili kajpada na koncu razočarani. Razočaranje je ustvarilo nasprotno reakcijo: očistimo filozofijo vsakršnega poskusa razlage pojavov, o katerih se razpravlja, ki je podobna znanstveni. V epistemologiji je to porodilo jasno protirazlagalno naravnanost: epistemologija je normativna in "zato" ni opisna, vedenje bi morali pripisati z načelom dobrohotnosti in/ali z uporabo nekega transcendentalnega argumenta, četudi ne moremo pojasniti njegove možnosti. Apriorno vedenje, najbolj skrivnostna in vznemirljiva vrsta vedenja, ki jo imamo, podobno ne potrebuje razlage (Platon in Kant sta bila naivna, da ju je skrbela razlaga tega, da imamo matematično vedenje). Enake stvari so se zgodile v teoriji dejanja in etiki. Thomas Hurka je pred nedavnim zagovarjal vrnitev k deskripcionistični preteklosti (Hurka, 2004). Priporoča splošen opisen interes za strukturo moralne realnosti, vendar se izogiba poskusom, da bi to realnost umestili glede na nemoralno realnost in da bi razložili strukturo, odkrito v opisni fazi. Že od Sokrata in njegovih težav s Trasimahom sem so se filozofi spraševali, ali in kako povezati moralno sodbo z nemoralno realnostjo. Kar se mene tiče, ne morem razumeti, zakaj naj bi sledili Hurkovem nasvetu in nehali prakticirati filozofijo na točki, v kateri vprašanja postajajo najbolj pereča in zanimiva. Če se odpovemo povezovanju in razlaganju, to vpelje skušnjavo bodisi kvietizma bodisi nenaturalističnega eliminativizma. Če pojava ne moreš razložiti, ga poskušaj zmanjšati tako, da mu vzameš večino filozofskega zanimanja, ki ga ima. To je škoda, domnevam. Tu je razlaga, zakaj je tako.

Filozofi so bili tradicionalno radovedni, navdušeni in včasih fanatični glede razlage, glede vprašanj "Zakaj?" in "Kako je mogoče?". Platon je uvedel svojo teorijo idej in spominjanja kot pošten poskus, da bi podal pojasnjevalno razlago celotnega niza begajočih pojavov. Kant je mislil, da je glavna naloga teoretske filozofije razlaga naše skrivnostne zmožnosti, da vemo stvari o očitno neodvisni realnosti *apriori.* Platon, Descartes, Locke, Leibniz in Kant so vsi kombinirali čvrsto normativno držo in neznanski filozofski entuziazem za razlago. Spomnite se, da so bile mnoge od teh razlag, ki so jih ponudili ti filozofi, neposredni odgovori na vprašanja "Zakaj?" (ali "Kako?" – to vprašanja, ki izražajoč naše začudenje nad zadevnimi pojavi). Njihov cilj je bila sistematična, enotna razlaga široko vzročne vrste v primeru Platona, Descartesa in Locka, in nekakšna vrsta konstitutivne razlage v primeru Kanta. Z osredinjanjem na taka vprašanja analitični filozofi nadaljujejo glavni tok filozofije, kot jo poznamo iz klasike. (In lahko dokazujejo, da so nekatere veje v sodobni kontinentalni filozofiji, ki so bolj na hermenevtični strani in ki zahtevajo opustitev razlage v filozofiji, dejansko nezveste tradiciji, ki jo sami hermenevtiki priporočajo kot avtoritativno – te veje so zavrnile osrednje sporočilo velikih filozofov, ki jih same poveličujejo).

Pomembneje kot kontinuiteta s tradicijo je to, da se razlagalna vprašanja odpirajo vsepovsod v filozofskem delu. Zdi se, da se filozofi duha tega zavedajo bolj kot epistemologi in teoretični etiki. So bodisi navdušeni za ali pa do smrti zaskrbljeni

glede fizikalizma in redukcije in se ne odpovedujejo perspektivam razlage mentalnega ter ga ne zgolj opisujejo in ponovno opisujejo na vedno bolj in bolj prefinjene načine. Včasih se lahko izkaže, da dobimo manj, kot si želimo: na primer, zgolj ožičene rutine (nepopolno logičnega) sklepanja namesto popolno racionalnega in prosojnega vpogleda. To je podobno tistemu, kar dobimo v filozofiji dejanja, to je bledo kompatibilistično svobodo namesto libertarne svobode. Toda to je podobno ceni, ki je bila plačana na drugih področjih.

Epistemologi in etiki, ki nimajo radi pojasnjevalnega pristopa, iščejo varen pristan v normativnem značaju svojih disciplin. Vendar takega varnega pristana ni. Vzemite razlago v epistemologiji. Vprašate se, kaj je vedenje, toda ko enkrat predlagate njegovo delovno pojmovanje, se sprašujete, kako je mogoče imeti tako pojmovano vedenje. Veliko razprave o skepticizmu se osredinja na kredibilnost razlag, ki jih lahko ponudimo. Naslednjo vprašanje zadeva upravičenje in resnico. Kakšne vrste lastnosti sta resnica in neresnica in kako je mogoče, da naše misli in stavki, ki jih ustvarjamo, imajo resničnostne vrednosti? Nadalje, upravičenje je normativna lastnost ali status. Od kod prihajajo norme upravičenja; kako se zgodi, da so naša prepričanja odgovorna normativnim standardom? Ko se enkrat spustite do posameznih virov vedenja, potreba po razlagi naraste. Zdi se, da imamo matematično, logično in modalno vedenje. Zdi se, da so ta vedenja apriorna, za matematično vedenje pa je videti, da ima čudne vrste predmetov (množice, števila itn.). Ali res imam apriorno vednost? Če je odgovor pritrdilen, od kod to vedenje izvira? Če je odgovor nikalen, kaj je potem alternativa in zakaj se še vedno zdi, da *dejansko* imamo apriorno vedenje (od kod iluzija)?

Toda potem je bolje, da je jasno, kako nadaljevati, in da je bolje, da priznamo cilj sistematične, enotne razlage z odgovarjanjem na vprašanja “Zakaj?”, “Kako je mogoče?” in “Kako se zgodi?”. Glede na skrajno splošnost našega profesionalnega zanimanja pa to pomeni vključevanje takih posameznih razlag v. širši okvir zdravega razuma in znanosti. Res je, kar je trajno pomembno v naturalizmu, je ta poudarek na razlagi, ki dopolnjuje bolj normativno zanimanje. V primeru naturalizma je to trajno pomembnost zastri močan hrup eliminativističnega naturalizma. Moje lastne simpatije so, nasprotno, na strani akomodacionističnega, ne pa eliminativističnega pristopa: zanimive pojave moramo razložiti, ne pa jih odstraniti. In pokazati moramo, kako so mogoči bodisi znotraj širokega naravnega reda bodisi vsaj v odnosu do njega.

Za ponazoritev, moj lastni favorit in konjiček v metafiziki in etiki je program razlage drugotnih kvalitet, čustvenih, moralnih in estetskih lastnosti kot lastnosti, ki so odvisne od odzive (ali dispozicijske). Vse te lastnosti so prava razlagalna uganka; kako, na primer, lahko v svetu obstajajo moralne lastnosti? Za nekatere lastnosti iz seznama, recimo čustvene lastnosti (kakršna je žalost pogreba), obstaja močan namig, da imajo nekako opraviti z *nami*. Za druge lastnosti, kakršna je barva, imamo namesto namigov znanstvene dokaze. Program, po katerem so lastnosti odvisne od odziva, meri na zelo splošno vrsto odgovora: prvič, vsaka lastnost na seznamu vključuje našo občutljivost, in drugič, kar je močnejša trditev, te lastnosti so res dispozicije stvari in dogodkov, da na nek poseben način aktivirajo ustrezno občutljivost. Program tako lastnosti ne odstrani, temveč jih sprejme na neki način blagega kompromisa. Seveda obstajajo številne prepreke, vendar pa je to prostor, kjer dobivamo svoj navdih.

Moj lasten akomodacionistični favorit v epistemologiji je različica razlage vrlin v Sosinem slogu, ki se osredinja bolj na razlago. Na prvi stopnji dobimo eksternalistično, reliabilistično upravičenje za dostavke naših zmožnosti, na drugi, refleksijski stopnji, pa splošno upravičevalsko perspektivo na naše zmožnosti. Celoten pogled misleca na svoje zmožnosti zajema zdaj veliko opisnih prepričanj o teh zmožnostih. V primeru bolj zagonetnih zmožnosti, kakršna sta intuicija in razum, bo popolna upravičevalska perspektiva vključevala imetje razlage, kako morda te zmožnosti sledijo svojim (problematičnim), na primer, matematičnim, logičnim in moralnim ciljem. Tu je eden od akomodacionističnih namigov naslednji: matematični objekti in logične ter modalne strukture nam pomagajo razumeti svet. Toda če to počnejo, potem bi to, da imamo ustrezne zmožnosti, in njihova reliabilnost utegnila izvirati iz vzročne interakcije s takimi "sledmi". Prepreke za tako razlago so spet številne. Vendar imamo vsaj dolžnost poskusiti razložiti najbolj vznemirljiva dejstva o naši kogniciji in našem moralnem življenju.

Kar nas spet pripelje k vprašanju dveh kultur. Eksplanacionizem je tisto, kar veže analitično tradicijo tako z znanstvenimi tradicijami kot tudi z nekaterimi najbolj vznemirljivimi vejami klasične filozofske tradicije. Ko analitični filozofi vstopajo v dialog s svojimi kolegi, ki so tam bolje situirani, bi morali ohraniti ta gon po razlagi.

Seveda pa niso vsi analitični filozofi navdušeni nad razlago te vrste. Ali ne moremo zgolj prodajati formalnih prednosti, jasnosti in uporabo logike ali pomembnosti skupno sprejemljivih, plavzibilnih premis, ki nastopajo v primerih racionalne argumentacije? Dobro, obstajajo različni standardi jasnosti in argumentacije. Na primer, fenomenologi se sklicujejo na "živo" izkustvo, hermenevtična tradicija se sklicuje na umetniško in religiozno izkustvo, ki ima svoja lastna merila za to, kaj šteje za razumevanje in kakšna vrsta jasnosti se zahteva. Kar zadeva plavzibilne premise – plavzibilne za koga, bi se vprašali naši bolj kontinentalni kolegi. Zelo pogosto tisto, kar vidimo kot neplavzibilno, oni (privrženci Foucaulta ali Derridaja plus skrajni relativisti) opisujejo kot pogumno ali drzno in provokativno, modro preračunano na to, da bralca zbudi, izostri njegovo pozornost in/ali rabi kot šok terapija. Res je, da bi imeli podoben odziv na eksplanacionizem. Pripravljeni bi se bili sklicevati na nevzročne paradigme, primerjati razumevanje z vzročnimi razlagami (toda pozor, Foucault je preživel večino svojega raziskovanja ob opravljanju zgodovinsko-razlagalnih študij bistvenih družbeno-epistemičnih pojavov; opravlja jih le pod različno etiketo). Če se že odločijo za razlaganje, potem se odločijo za konstruktivizem in antirealizem. Tisto, kar bi analitični filozof naposled moral delati, je, da bi vztrajal pri vseh razločujočih kvalitetah svojega dela (od jasnosti, logike in argumenta do gona po razlagi) in razširil obseg svojega zanimanja in obseg svoje tolerance do dvoumnosti, ki je potrebna za konstruktiven dialog z drugimi tradicijami. Most med dvema kulturama bi se moral opirati na tisto, kar je najbolje v obeh.

Dve vprašanji, o katerih sem na kratko razpravljal, zunanje vprašanje o omahovanju in možnem posredovanju med dvema kulturama in notranje vprašanje antieksplanacionizma, kajpada ne izčrpata seznama problemov. Obstaja, na primer, vprašanje strasti pri prakticiranju filozofije. V starih časih pozitivizma ali filozofije običajnega jezika je imela analitična filozofija

revolucionarno zveneč dnevni red, ki ga je spremljala ustrezna revolucionarna gorečnost. Zdaj ni več take gorečnosti in filozofske dejavnosti so povečini le normalno delo znotraj akademskega okvirja z naraščajočo specializacijo, povečanim zanimanjem za podrobnosti in dobro znanimi prednostmi in pomanjkljivostmi takega sloga prakticiranja filozofije. To pa je že zgodba za kako drugo priložnost.

Institucionalna koda

Naj sklenem tako, da bom upošteval "mesto, s katerega govorim", kot bi zahtevali poststrukturalistični kolegi. Ena značilnost geografskega prostora je, da je umeščen v Evropo, Srednjo Evropo, tako domnevam. Umeščen na "kontinent", od katerega je "kontinentalna filozofija" dobila svoje ime. Torej, predpostavljajoč, da v Evropi leži tudi prihodnost vsaj v pomembnem obsegu znotraj "analitične" tradicije, kakšen je zanjo institucionalni okvir? Novice so, kakor jih vidim jaz, mešane. Dobra novica je, da se analitična filozofija v Evropi širi, da obstajajo mnogi filozofi, ki so imeli obe vrsti treninga, analitičnega in kontinentalnega (kakor tudi avtor tega članka) in da se dialog nadaljuje. Mi, evropski analitični filozofi, pa smo poskušali zgraditi evropski institucionalni temelj za našo delo, čeravno z mešanim uspehom. Slaba novica je, da je analitična filozofija tukaj pravilno dojeta kot filozofija, ki ima središče v angleško govorečem svetu, in napačno dojeta kot filozofija, ki je izključno zadeva ZDA. Stara slaba novica pa je, da najprestižnejši vseevropski analitični organizaciji, Evropskemu združenju za analitično filozofijo, še ni uspelo zagotoviti stabilno evropsko financiranje. Čeravno smo mi (če lahko uporabim ta zaimek, saj sem dejaven znotraj organizacije že deset let) to poskušali znova in znova. Zdi se, da Evropska skupnost daje denar bodisi za velike ali aplikativne znanstvene projekte bodisi za politično usmerjene programe v humanističnih vedah. Eden od nedavnih pojavov je, da so nekatere evropske analitične revije prevzeli angloameriški založniki. Koristi za nas, ki v njih objavljamo, so neznanske, saj tako naše gradivo pride naravnost v najboljše univerzitetne knjižnice v angleško govorečem delu sveta. Pomanjkljivost je, da se zdi, da se perspektiva priznane institucionalne strukture za analitično filozofijo v kontinentalni Evropi oži.

PHILOSOPHY BETWEEN SCIENCE AND HUMANITIES

In this paper I shall talk mainly about the future of analytic philosophy. Analytic philosophy has at least since logical positivism been uncomfortably balancing between two cultures, the scientific and the humanistic one. Two out of three Founding fathers of analytic philosophy, Frege and Russell, saw it as clearly aligned with the scientific culture. However, philosophy as a whole was associated with arts and humanities throughout the nineteenth century, and it has kept the liaisons until the present time. Some disciplines, like aesthetics, ethics, political philosophy and philosophy of history, clearly addressed the issues central to humanities, while others, like philosophy of mind and of language have at times shared the ground with humanistic culture. Analytic tradition recaptured some of the ground in last half century.

So the general idea is the following. Use the bridgeheads that have already been created! Grab *the best of both cultures,* scientific and humanistic ones! Avoid giving up on either of the two! Further, I am arguing that what is of lasting importance in naturalism is a stress on explanation, complementing the more normative interest. In the case of naturalism, this lasting importance has been obscured by the loud noise of eliminativist naturalism. My own sympathies are, on the contrary, with accommodationist rather than eliminativist approach: we have to explain the interesting phenomena rather than explain them away. And we have to show how they are possible either within a broadly natural order, or at least in relation to it. My own accommodationist favorite in epistemology is a more explanation-focused variant of Sosa-style virtue account.

Keywords: analytic philosophy, naturalism, explanationism, eliminativism, accomodationism.

Literatura

Hurka, T. (2004). “Normative Ethics: Back to the Future”. V Leiter, B. (ur.), *The Future for Philosophy,* Oxford: Clarendon Press.

Tomaž Jereb
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

PROBLEMI KORESPONDENČNE TEORIJE RESNICE

V svojem prispevku preletim najbolj očitne in najbolj pereče probleme korespondenčne teorije resnice. Najprej obravnavam slovarsko geslo in izspostavim samoumevnosti geslu predpostavljene teorije. Nato poskušam prek predstavitve dveh najzgodnejših teorij resnice (Russell in Austin) in splošnejših ugovorov, ki jih na grobo razdelim na notranje in zunanje, do ugovorov, ki so jih predstavili Strawson, Davidson in Lewis, predstaviti probleme, na katere naleti korespondenčna teorija.

Ključne besede: resnica, korespondenčna teorija, korespondenca, dejstvo, nosilec resnice, problem.

Korespondenčna teorija je najbolj znana in splošna teorija resnice. Z njenega stališča je – grobo rečeno – kandidat za resnico resničen, če in samo če se "sklada z dejstvi". Takšno "teorijo resnice" lahko srečamo skoraj v vsakem slovarju – v *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* (1994: 1162) lahko prvi dve "definiciji", ki sta pravzaprav ne(po)polni (pomenski) razlagi[1], štejemo za korespondenčni: prva pravi, da je resnica to, "kar je v skladu s tem, kar je, obstaja"; druga pa, da je resnica to, "kar je v skladu, se ujema z določenimi dejstvi"; tretja razlaga iz SSKJ govori o resnici kot o predmetu spoznanja, četrta in peta razlaga, ki imata stilno plastni kvantifikator "knjiž.", govorita o pomenu besede "resnica", ki se rabi v leposlovnem in znanstvenem jeziku v pomenu "resničnost" (četrti pomen) in "bistvene lastnosti, bistva" (peti pomen), šesta razlaga pa nam pove, da "v prislovni rabi, v zvezi 'v resnici' izraža, da kaj je, se godi in ni rezultat izmišljanja, domišljije". Na koncu pa smo deležni tudi razlage, da v filozofiji resnica pomeni "ujemanje med mislijo in predmetom", da je v filozofiji "absolutna resnica ... resnica, o kateri ni mogoče razumsko dvomiti", v religiji pa je verska resnica temeljni, nespremenljivi verski nauk.

Da lahko to slovarsko razlago pod geslom "resnica" jemljemo za splošno, se

[1] V uvodnem delu v zgradbi slovarja (SSKJ, 1994: XXII-XXV), je pojasnjeno, da imajo osnovne besede praviloma polne razlage (tj. s sinonimi z istimi ali vsaj podobnimi razlagami). Resnica očitno potrjuje pravilo, zato ima resnica opisne razlage, ki kažejo najpomembnejši pomen besede, razdeljene pa so tako, da na prvem mestu stoji osnovni (najmočnejši) ali izhodiščni pomen, ostali pa so razporejeni po oddaljenosti; če ima beseda več enako močnih pomenov, stoji na prvem mestu tisti, ki ima manj pomenskih prvin.

lahko prepričamo tudi v drugih enojezikovnih slovarjih. In ravno ta samoumevnost in razvidnost je tudi najpomembnejši pozitivni argument za sprejemanje korespondenčne teorije resnice.

Tudi dve najstarejši teoriji resnice v zahodni filozofiji, Platonovo in Aristotelovo, zgodovinarji filozofije uvrščajo med korespondenčne oziroma realistične teorije. Naziv "realistična teorija resnice" izhaja iz tega, da zagovorniki korespondenčne teorije običajno sprejemajo obstoj neodvisnega sveta in realnih dejstev, ki predhodijo mentalni ali duhovni dejavnosti subjekta, ki izreka različne sodbe o njih. V primeru, da bi nekomu, ki se ne ukvarja s filozofijo, dejali, naj nam opiše svojo teorijo resnice, bi to najbrž bila korespondenčna teorija resnice. Tako jo imenujemo, ker je pogosto povzeta s slogani "resnica je skladnost (korespondenca) z dejstvi" ali "resnica je skladanje z realnostjo". Aristotel pove to takole:

> "Govoriti namreč, da bivajoče ne biva ali pa da ne-bivajoče biva, je zmota, govoriti pa, da bivajoče biva in ne-bivajoče ne biva (bit je in ne-biti ni), je resnica; na ta način bo tisti, ki izreka bit ali ne-bit, v resnici ali v zmoti ..." (Aristoteles, 1999: 101)

V svojem članku bom predstavil pojem resnice v okviru pojma resnice, kakor ga razumejo filozofi analitične tradicije. Najprej bom predstavil dva tipična predstavnika "korespondenčnih" teorij resnice, ki delujeta v dveh različnih smereh:

– Korespondenčno teorijo Bertranda Russela iz leta 1906[2], v kateri je korespondenca predstavljena kot korelacija, to je kot nekakšna relacijska odslikava dejstev.

– Austinovo teorijo resnice, kjer je korespondanca predstavljena kot kongruenca – resnični stavek se kot celota ujema z dejstvom kot celoto.

V nadaljevanju se ukvarjam s težavami in ugovori, s katerimi se mora soočiti vsaka korespondenčna teorija resnice. Predstavim Strawsonove[3] in Lewisove ugovore.

Russell – resnica kot korelacija

Eden prvih analitičnih filozofov, ki je postavljal pomembnost vprašanja resnice za teoretična razmišljanja, je bil Bertrand Russell. Za razliko od vedenja o stvareh, "ki jih lahko poznamo ali pa ne" (Russell, 1912: 17), je Russell verjel, da obstaja pri našem vedenju o resnicah nek dualizem:

> "Lahko smo prepričani tako v to, kar je neresnično, kot tudi v to, kar je resnično." *(ravno tam)*

[2] Russel se je s problemom resnice eksplicitno ukvarjal v več spisih, ki so bili objavljeni v letih 1905, 1906 (v članku je naveden kot 2004), 1910 in 1912.
[3] Članka Austina in Strawsona sta izšla leta 1950.

Nato se vpraša:

> "Kaj je tisto razlikovanje, ki dejansko vzpostavlja resnico ali neresnico prepričanja?" *(ravno tam)*

Pri tem vprašanju Russell vzpostavi razlikovanje med naravo resnice in kriterijem resničnosti (Russell je mnenja, da obstaja več različnih kriterijev resničnosti in da ne obstaja "kakršnakoli nalepka, po kateri bi lahko vedno vedeli, da je sodba resnična in ne neresnična"). (Russell, 2004: 62)

Russell najprej ugotavlja, kakšna je relacija med umom ter resnico in neresnico, pri čemer ugotavlja, da imata resnica in neresnica sodbe vedno objektivne temelje in da vedno obstajajo tudi predmeti sodbe ali prepričanja. Problem pa nastopi pri vprašanju, ali potem obstajajo tudi objektivne resnice in neresnice, ki so predmeti resničnih in neresničnih sodb. Pri čemer objektivne resnice sploh ne predstavljajo problema, težava nastopi z objektivnimi neresnicami. Če imajo resnične sodbe svoje resnične objekte, potem bi morale neresnične sodbe imeti neresnične objekte. Kar se zdi Russellu precej neverjetno in pravi:

> "Zdi se, da sploh ne bi bilo neresnice, če ne bi bilo umov, ki bi se motili." (Russell, 2004: 62)

Russell si najprej postavi vprašanje, ali je sodba sestavljena iz relacije z enim samim predmetom sodbe, ali pa je predmetov, o katerih razsojamo, več. Če pristanemo na prvo možnost, nas to pripelje do problema obstoja negativnih dejstev (tudi neresnične sodbe bi morale imeti svoj predmet ali pa bi morali priznati, da pri napačnih sodbah ni ničesar, o čemer lahko sodimo). Russell zato zavrže zamisel, da bi bila sodba relacija z enim samim predmetom, in poudari, da je "sodba neka relacija uma do več drugih členov: ko imajo ti drugi termini *inter se* 'korespondenčno' relacijo, je sodba resnična; kadar je nimajo, pa je neresnična". (Russell, 2004: 65)

Teorija sodbe, ki jo v nadaljevanju zagovarja Russell, je, "da sodba ni neka dualna relacija uma do nekega posameznega objektiva, temveč mnogokratna relacija uma do različnih drugih terminov v sodbi. Potemtakem, če jaz presodim, da A ljubi B, to ni relacija mene do 'A-jeve ljubezni do B', temveč relacija med mano in A in ljubeznijo in B. Če bi obstajala neka relacija mene do 'A-jeve ljubezni do B', bi bila nemogoča, razen če bi obstajala neka takšna stvar, kot je 'A-jeva ljubezen do B', tj., razen če bi A ljubil B, tj., razen če bi bila ta sodba resnična; toda dejansko so neresnične sodbe možne." (Russell, 2004: 66) In preko te opredelitve pride Russell tudi do naslednjega razlikovanja med resnico in neresnico:

> "... vsaka sodba je neka relacija uma do več predmetov, med katerimi je eden relacija; navedena sodba je *resnična*, kadar relacija, ki je eden od predmetov, povezuje ostale predmete, drugače je neresnična." (*ravno tam*: 67)

Resnica je potemtakem – čeprav sta resnica in neresnica lastnosti prepričanj – še

vedno zunanja lastnost, saj jo določa zunanje dejstvo, ki ne vključuje prepričanj ali uma nasploh, vsebuje torej samo predmet prepričanja:

> "Um, ki je prepričan, je resnično prepričan, če obstaja korespondirajoči kompleks, ki ne vključuje uma, temveč samo njegove predmete. Ta korespondenca zagotavlja resnico, iz njene odsotnosti pa sledi neresnica." (Russell, 1912: 24)

Russell torej zahteva, da mora biti resnica neke vrste korespondenca z zunanjimi objekti, ki jo v svojem zgodnejšem članku o resnici opredeli takole:

> "Vzemimo sodbo 'A ljubi B', ki sestoji iz relacije osebe, ki presoja, do A in ljubezni in B, tj. do dveh členov A in B ter relacije 'ljubezen'. Vendar pa ta sodba ni ista kot sodba 'B ljubi A'; zato navedena relacija ne sme biti pred umom abstraktno, temveč mora biti pred njim kot potek od A do B, ne pa od B do A. 'Korespondirajoči' kompleksni predmet, ki je nujen za to, da je naša sodba resnična, je sestavljen iz A in B, ki sta povezana z relacijo, ki je bila pred nami v naši sodbi. Glede na to, ali poteka od A do B ali od B do A, lahko ločimo dva 'smisla' relacije. Potem mora ta relacija, ko vstopa v sodbo, imeti nek 'smisel', v korespondirajočem kompleksu pa mora imeti ta isti 'smisel'. Potemtakem je sodba, da sta dva člena v neki določeni relacij R, relacija uma z dvema členoma in relacijo R s primernim smislom: 'korespondirajoči' kompleks sestoji iz dveh členov, ki sta povezana z relacijo R z istim smislom. Sodba je resnična, kadar obstaja nek takšen kompleks, in neresnična, kadar le-ta ne obstaja. Ista razlaga, *mutatis mutandis*, bo veljala za katerokoli drugo sodbo. To nam daje definicijo resnice in neresnice." (Russell, 2004: 68)

Osnovna značilnost Russellovega razumevanja korespondence kot skladnosti med prepričanjem (ki je tedaj resnično) in ustreznim dejstvom je, da mora biti prepričanje temu dejstvu strukturno izomorfno. Russellova korespondenčna teorija resnice kot skladnostna teorija torej zahteva, da imajo nosilci resnice in možna dejstva, ki jim ti nosilci resnice ustrezajo, vzporedne strukture.

Prvi, ki kritizira Russella, je Wittgenstein, ki je sicer nadaljeval Russellovo zamisel o resnici kot logično utemeljeni korespondenci med stavki in dejstvi, vendar za razliko od Russella ne izhaja iz prepričanj, temveč iz stavkov. Po njegovi teoriji je stavek *"stavčni znak, ki je v projekcijskem odnosu* s tem, kar *prikazuje*. Prikazuje pa tiste logično možne situacije, ki bi morale obstajati ali ne obstajati, *če bi bil resničen."* (Ule, 2004: 66) Wittgenstein Russellovo teorijo kritizira predvsem v dveh smereh: ker Russellova dopušča, da lahko imamo nesmiselna prepričanja, ter zato, ker ne omogoča neposredne izpeljave logičnih zakonov iz stavkov oblike *"A* sodi, da ..." (podrobneje o tem Ule, 2004: 58-61). Zato je Russell svojo prvotno teorijo prepričanj in korespondence opuščal (čeprav je ni nikoli popolnoma opustil) in namesto nje razvijal korespondenčno teorijo stavka.

Austin – resnica kot kongruenca

Tako kot Russell se tudi Austin v svojem članku o resnici vpraša: "Kaj je to, za kar rečemo, da je resnično ali neresnično?" (Austin, 2004: 70) Vendar pa si Austin takoj postavi vprašanje o tem, kako se fraza "je resnično" pojavlja v stavkih. Najprej poišče primerne kandidate (primarne oblike izraza), nato pa prične z iskanjem primernega nosilca resnice, kjer . najprej zavrne "resnično prepričanje" kot predvsem filozofski in teološki pojem. Opisi in resnične razlage so samo različice resničnih izjav, medtem ko so propozicije predvsem posplošene izjave.

Austin kot primerne nosilce resnice izbere izjave [*statements*], pri čemer je izjava vedno podana, "njeno podajanje pa je nek zgodovinski dogodek, da nek določen govorec ali pisec – tako, da se nanaša na neko zgodovinsko situacijo, dogodek ali karkoli drugega – izgovori določene besede (stavek)". (Austin, 2004: 72) Pri čemer tudi jasno pove, da bi namesto "izjave" lahko uporabili tudi "trditev", čeprav imata za razliko od vsakdanjega "to, kar si rekel" nekoliko preveč slovesen zven, vendar pa utelešata to, kar je bistveno: "... da se jasno nanašata na tvorčevo zgodovinsko uporabo stavka in zaradi tega nista očiten ekvivalent 'stavku'", (*ravno tam*)[4] Nato se vpraša: "Kdaj je izjava resnična?" (*ravno tam*: 73) Prvi odgovor, ki mu pride na misel, je seveda: "Ko korespondira z dejstvi." (*ravno tam*: 73) Odgovor se mu niti ne zdi slab in ga celo sprejema, vendar pa je po njegovem v veliki meri zavajajoč (najprej zaradi narave besede "dejstvo", nato pa še zaradi problematičnosti razumevanja korespondence).

V nadaljevanju se Austin nasloni na teorijo komunikacije. Komunikacijo sestavlja množica različnih simbolov (besed), svet, ki ga opisujemo (tisto, na kar se besede nanašajo – ki mora imeti podobnosti in razlike), oseba, ki sporoča (govorec), in oseba, ki sprejema (poslušalstvo), in seveda dve vrsti konvencij (*ravno tam*: 73):

> "*Deskriptivne* konvencije, ki povezujejo *[correlating]* besede (= stavke) z *vrstami* situacij, stvari, dogodkov itd., ki jih lahko najdemo v svetu.
>
> *Demonstrativne* konvencije, ki povezujejo *[correlating]* besede (= izjave) z *zgodovinskimi* situacijami itd., ki jih lahko najdemo v svetu."

Nato pa postavi naslednjo definicijo:

> "Za izjavo se reče, da je resnična, ko je neko zgodovinsko stanje stvari, s katerim je le-ta povezana *[correlated]* z demonstrativnimi konvencijami (tisto stanje stvari, na katerega se 'nanaša'), takšne vrste, s katero je stavek, ki je uporabljen pri podajanju te izjave, povezan *[correlated]* z deskriptivnimi konvencijami." (*ravno tam*: 73)

[4] Seveda moramo, kakor opozarja Ule (2004; 89), biti pri tem pozorni na to, da se angleška *statement* ne ujema povsem s slovensko *izjavo*, saj *statement* dodaja še element *trditve.* Slovenska *izjava* pa "meri tudi na vsebino, smisel stavka, in ne glede nato, kje in kako jo povemo, tega elementa pa ni v angleški besedi 'statement'. (Ule 2004, 89)

Seveda se Austin zaveda tudi težav. Prva težava nastane pri uporabi besede "dejstvo" za zgodovinske situacije, dogodke in podobno, saj se beseda praviloma uporablja v besedni zvezi "je dejstvo, da S", iz česar bi lahko sledilo tudi samo S, kar ga pripelje do dveh predpostavk (Austin, 2004: 74):

1. "... 'Dejstvo' samo nek alternativni izraz za 'resnično izjavo'. Kadar detektiv reče 'Poglejmo dejstva', opazimo, da se ne plazi okrog preproge, temveč nadaljuje s tem, da izreče niz izjav: govorimo celo o 'podajanju dejstev'."

2. "... za vsako resnično izjavo eksistira 'eno' in samo njej lastno natančno korespondirajoče dejstvo – za vsako pokrivalo glava, ki se mu prilega."

Dodatni vir težav pa se Austinu zdi tudi pojem "korespondira", saj je pogosto preveč omejujoč ali pa se uporablja preveč na široko. Edino pravi način uporabe besede "korespondira" se mu zdi *absolutno* in *čisto* omejen na uporabo pri konvencijah:

> "*Kateremukoli* simbolu lahko popolnoma svobodno predpišemo, da opisuje *katerokoli* vrsto situacije, vse dokler gre zgolj za biti resničen." (*ravno tam*: 75)

Vendar pa ne vidi nobene potrebe po tem, da bi besede karkoli zrcalile – tako ni potrebe, da bi bila pisava piktografska, vsak posnetek pa je samo zvest, nikoli pa ne isti s svojim izvirnikom.

Problemi korespondenčne teorije

Na splošno lahko ugovore proti korespondenčnim teorijam razdelimo na tiste, ki kritizirajo teorijo kot celoto – ti ugovori običajno letijo bolj na določena gesla ali "mini teorije"[5], imenoval jih bom zunanji ugovori. Drugo vrsto, ki poskuša pokazati na notranjo protislovnost korespondečne teorije ali na pomanjkljivosti delov te teorije, pa bom poimenoval notranji ugovori. Na neki načelni ravni bi vsem tem "notranjim ugovorom" lahko rekli kar problemi, ki izvirajo iz same narave predmeta teorije oziroma posameznih konstituirajočih delov teorije (tj. nosilcev, dejstev in opredelitve relacije med njimi) in se jih ponavadi posamezni teoretiki bolj ali manj dobro tudi zavedajo.

Zunanji ugovori korespondenčni teoriji

Definicije kot:

(1) *x* je resničen, čče *x* korespondira z nekim dejstvom; x je neresničen, če *x* ne korespondira z nobenim dejstvom;

in

[5] Izraz "mini teorije" uporabljam – za razliko od minimalnih teorij – predvsem v smislu takšnih iz drugačnih gesel ali definicij kot "resnica je skladnost s tem, kar obstaja" in "resnica je skladnost z dejstvi" oziroma formulacij "*x* je resničen, čče *x* korespondira s tem, kar obstaja" in "x je resničen čče korespondira z nekim določenim dejstvom", ki se lahko jemljejo kot del bolj razvitih teorij ali pa kot neke samostojne definicije.

(2) *x* je resničen, čče korespondira z nekim stanjem stvari, ki obstaja; *x* je neresničen, čče *x* korespondira z nekim stanjem stvari, ki ne obstaja;

veljajo na nekaterih področjih diskurza, npr. v znanosti. Za resnice pa ne veljajo npr. na področju morale: saj naj ne bi bilo moralnih dejstev. Glede na to bi morda lahko priznavali moralne resnice, zavrnili pa bi zamisel, da realnost vsebuje moralna dejstva. V logiki lahko najdemo še eno področje, ki je bilo "osvojeno" na tak način: logični pozitivisti priznavajo logične resnice, zavračajo pa logična dejstva.

Korespondenčne teorije naj bi bile preveč očitne, trivialne in plitve. Slogani kot "korespondira z dejstvi" so v vsakdanjem jeziku običajno uporabljeni kot idiomatski nadomestki za "resnično". Definicije kot (1) in (2) samo združujejo nekaj trivialnih idiomov v priročne formule, zato si ne zaslužijo velikega naslova "teorija": nimajo nobene teoretične teže (*prim.* Lewis, 2001).

V zagovor korespondenčnih teorij bi lahko dejali, da so definicije kot (1) in (2) nekakšne poenostavitve, orisi ali "mini teorije", ki so precej pogoste v filozofiji in sploh ni tako očitno, da bi bile plitve zgolj zato, ker so izoblikovane na podlagi običajne rabe. Navedeni ugovor zgolj namiguje, da so definicije kot (1) in (2) obče sprejete ter ravno zaradi tega tako površinske, da so lahko združljive s katerokoli globljo teorijo resnice; obstajajo pa tudi korespondenčne teorije, ki gredo preko teh definicij. Poleg tega pa se pri takšnih ugovorih ponavadi izkaže, da ne ločujejo med opredelitvijo resnice in opredelitvijo kriterijev resničnosti.

Notranji ugovori – korespondenčna teorija je preveč nejasna

Ugovori te vrste, ki so najbolj pogosti, ugovarjajo, da temeljni pojmi korespondenčne teorije nosijo nesprejemljive zaveze in/ali ne morejo biti sprejeti na primeren način. Tradicionalno so bile proti teorijam resnice naperjene tri vrste kritik, ki jih lahko opazimo tudi pri Strawsonovi kritiki Austina, ki jo podrobneje obravnavam v nadaljevanju:

1. Prva vrsta kritik se nanaša na to, kar neka teorija identificira kot nosilce resnice (prepričanja, propozicije, izjave in tako naprej): bolj ali manj argumentirano se poudarja, da take stvari iz različnih razlogov ne morejo biti nosilci resnice.[6]

[6] Grobo ločnico lahko potegnemo med teorijami resnice, ki imajo resnico za lastnost neke vrste predstav (jezikovnih ali mentalnih) – vključno s stavki, izjavami in prepričanji in tistimi, ki jemljejo resnico kot lastnost propozicij, če jih dojemamo kot tisto, kar je predstavljeno ali izraženo v govoru ali mišljenju. Za nosilce resnice se nam torej ponuja precej različnih "medijev": (1) *konkretni stavčni znak* je stavek kot zaporedje zvokov ali znakov, ki tvorijo zaporedje na določenem kraju in času; (2) *stavek kot tip* je stavek, ki se lahko večkrat pojavi oziroma zapiše ali izreče. To je popoln vzorec zvokov ali znakov z določenim pomenom; (3) *povedni stavek v slovničnem pomenu* je stavek, ki nekaj opisuje ali na nekaj kaže; (4) *trditev stavka* je govorno dejanje, ki nosi in prenaša določen smisel od človeka do človeka; (5) *propozicija* je tisto, kar trdimo tedaj, ko izrazimo kake stavke v stavčnih zvezah, zanjo jezikovna plat ni pomembna (matematični izreki) in je v logiki temeljni nosilec resničnostne vrednosti (stavki jo dobijo šele na podlagi tega, kar nam povedo), nastopajo pa tudi kot vsebine prepričanj; (6) *izjava* je javno izrečeni ali zapisani stavek, s katerim avtor sporoča neko določeno informacijo; (7) *misel* je duševno dejanje, ki spremlja razumevanje kakega predmeta mišljenja; (8) *prepričanje* je naravnanost osebe (nosilca prepričanja) do kake propozicije; (9) *sodba* zajema več pojavov, Id so lahko nosilci resničnostne vrednosti, nekateri pa so lahko tudi izven dometa ostalih, te trditev, ki pove, da nekaj je ali ni, spoj subjekta in predikata v misli ali stavku, v logiki pa je pogosto samo drugo ime za stavek ali izjavo; (10) *teorija* je kompleks ali niz propozicij.

2. Kritike druge vrste so naperjene proti temu, kar teorija identificira kot tisto, kar korespondira nosilcev resnice (dejstva, situacije, stanja stvari ...), češ da take stvari iz različnih razlogov ne morejo služiti kot bitnosti, ki korespondirajo nosilcem resnice. Tu dobimo dva možna ugovora:

(d_1) Z veliko množico kompleksnih nosilcev resnice bo korespondenčna teorija zavezana k množici različnih kompleksnih "smešnih dejstev", ki so ontološko precej vprašljiva: negativna, možna, pogojna, univerzalna, verjetna, konjunktivna in pogojna dejstva.

(d_2) Vsa dejstva, celo tista najbolj preprosta, so precej razvpita. Govorjenje o dejstvih, združeno z da-stavki, je v celoti odvisno od govorjenja o resnici. Dejstva so vse preveč podobna nosilcem resnice. Dejstva so fikcije, ponarejeni, stavkom podobni koščki realnosti, "narejeni iz resničnih stavkov za namene korespondence" (Quine, 1987: 213; Strawson, 2004: 87).

3. Ugovori proti predpostavljeni relaciji med nosilci resnice in realnostjo, češ da ne obstaja nobena takšna relacija ali da njena narava ni bila teoretično dovolj jasno razložena. Tu lahko dobimo tri podvrste:

(k_1) Korespondenčna relacija mora biti neke vrste relacija odslikovanja. Vendar pa nosilci resnice ne odslikujejo ničesar v svetu razen drugih nosilcev resnice – podobno kot po Berkeleyu "ideja ne more biti podobna ničemer drugemu razen ideji".

(k_2) Korespondenčna relacija je zelo skrivnostna: dozdeva se, da sega v najbolj oddaljena področja univerzuma (hitreje od svetlobe) in časa (čez prihodnost). Kako bi lahko bila neka takšna relacija razložena znotraj naturalističnega okvirja? Kakšna fizična relacija bi lahko to bila?

(k_3) Iz korespondence izhajajo protislovja, kot sta veliko dejstvo ali skepticizem o zunanjem svetu.

Prva vrsta ugovorov lahko nastane pri katerikoli vrsti teorije resnice, tretja vrsta pa je le redkokdaj legitimna, saj meri na vrsto sloganov, s katerimi teoretiki povzemajo svoje teorije (na primer "resnica je ujemanje z dejstvi") ali tudi metafor, ki opisujejo ali poskušajo zajeti neko relacijo in je zato največkrat nerelevantna za posamezne teorije, čeprav je tretja skupina ugovorov lahko naperjena tudi proti ostalim teorijam resnice (epistemskim ali koherenčnim, pragmatističnim ...).[7]

Mnogi kritiki so zavrnili že sam pojem dejstva kot nekakšne nejezikovne bitnosti, ki naj bi obstajala v svetu; dejstva so v resnici samo konkretizacija (materializacija) resničnih stavkov (ugovor na katerega se v največji meri naslanjajo različne koherenčne teorije resnice). Dokaz za trditev, da je "dejstvo"

[7] Alston zastavi svojo realistično koncepcijo takole: "Izjava (propozicija, prepričanje „.) je resnična, če in samo če dejansko je tako, kakor pravi izjava." (Alston, 1996: 5) Na ta način se popolnoma izogne pojmu korespondece. Tudi Ule v svoji knjigi poudari, da je bistvo korespondenčne teorije v tem, "da resnični stavek govori *tako, kot je v dejanskosti* (realnosti, stvarnosti, svetu)". (Ule, 2004: 124-5) Gre torej za opredelitev besedne zveze "tako, kot je", ne pa za posamezne metafore, ki se pri tem uporabljajo.

samo drugo ime za "resničen stavek" pa naj bi bil ta, da ne moremo ustrezno opredeliti in prepoznati nobenega posameznega dejstva z uporabo popolnoma istih besed, kot smo jih uporabili za opredelitev in identificiranje temu dejstvu ustreznega stavka. Vsekakor pa obstajajo tudi dobri razlogi za upiranje tovrstnemu načinu razmišljanja. Najprej ne bi smelo biti nobeno presenečenje, če s sredstvi stavka, ki mu ustrezajo določena dejstva, ne moremo ustrezno specificirati danega dejstva, saj ni mogoče, da bi bilo drugače.

Dejstva se ločujejo od resničnih stavkov tudi po tem, da dejstva lahko vstopijo v vzročne relacije na način, kot resnični stavki ne morejo: dejstvo, da je bila vojna izgubljena, je povzročilo padec vlade, vendar pa resnični stavek "vojna je bila izgubljena" ne more povzročiti padca vlade. Poleg tega pa je eden od sestavnih delov dejstva, da je bila vojna izgubljena, določena vojna, po drugi strani pa nobena vojna ne more biti sestavina resničnega stavka "vojna je bila izgubljena".

Nekateri, ki bi sprejeli obstoj atomarnih dejstev, ugovarjajo korespondenčni teoriji z dokazovanjem, da ne obstajajo nikakršna disjunktivna, pogojna ali negativna dejstva;[8] iz česar sledi, da ne obstajajo dejstva, ki bi korespondirala (ustrezala) resničnim disjunkcijam, pogojnikom ali negacijam. V odgovor na to bi korespondenčni teoretik lahko pravilno pripomnil, da je v običajnem smislu dejstva popolnoma pravilno, če rečemo "Dejstvo je, da bo prišla pravočasno ali pa bom pod mostom preživel celo noč" ali "Dejstvo je, da bo pacient umrl, če pride darovana ledvica prepozno" ali "Dejstvo je, da mi ne bo uspelo". Korespondenčna teorija bi se lahko izognila izvrševanju pogojnim, negativnim ali disjunktivnim dejstvom s podajanjem rekurzivne analize resnice neatomarnih nosilcev resnice.

Veliko dejstvo ("argument katapulta")

Davidson (1969: 753)[9] argumentira, da je korespondenčna teorija neveljavna zato, ker se ne more izogniti posledici, da vsi resnični stavki korespondirajo z istim dejstvom: velikim dejstvom. Pri tem seveda ni odveč opozorilo, da je to argument proti dejstvom, kjer je potrebno sprejeti dve predpostavki, "da imajo logično ekvivalentni singularni členi isto referenco in da se referenca singularnega člena ne spremeni, če v njem vsebovani člen nadomestimo z drugim, ki ima isto referenco" (Davidson, 1988: 82), skupaj s tretjo predpostavko, da imata poljubna stavka isto referenco, če imata isto resničnostno vrednost.

Predpostavimo, da imamo stavek *s*, ki korespondira z dejstvom *p*; nato predpostavimo, da imata "*p*" in "*q*" isto resničnostno vrednost. Ker sedaj

p

[8] S podobnim problemom se ukvarja že Russell (1906).

[9] Davidson uporabi ta argument v spisih "The logical Form of Action Sentences" (1980) in "Truth and Meaning" (1967) (slovenski prevod "Resnica in pomen" v *Raziskavah o resnici in interpretaciji* (1988) – tu Davidson argument uporabi proti temu, da bi bil pomen stavka to, na kar se nanaša). Podrobneje ta argument obravnava tudi Ule (2004: 115-123).

implicira

$\{x: x = x \ \& \ p\} = \{x: x = x\}$,

kar implicira

$\{x: x = x \ \& \ q\} = \{x: x = x\}$,

ki po vrsti implicira

q,

iz tega sledi, da

s korespondira dejstvu, da *p*,

implicira

s korespondira dejstvu, da *q*.

Ker je bila edina zahteva za "*q*", da ima isto resničnostno vrednost kot "*p*", bi sledilo, da katerikoli stavek, ki korespondira kakršnemukoli dejstvu, korespondira vsakemu dejstvu, tako da vsi resnični stavki korespondirajo istemu dejstvu, kar dokazuje praznost korespondenčne teorije – sklep argumenta je vzet kot enakovreden sklepu, da vsak resničen stavek korespondira s celoto vseh dejstev, se pravi, z velikim dejstvom oziroma svetom kot celoto.

Ta argument je problematičen, ker povezuje dve domnevi: (i) logično ekvivalentne stavke lahko nadomestimo v kontekstu "korespondira z dejstvom da ..." in (ii) če določni opisi označujejo isto stvar in jih lahko v danem stavku nadomestimo drugega z drugim, potem jih še vedno lahko nadomestimo, če je da stavek vstavljen znotraj konteksta "korespondira z dejstvom, da ..." (v zgornji različici sta relevantna opisa "{x: *x = x* & p*}" in "{x:* x = x & *q}*"). Vendar pa ni niti najmanj razumljivo, zakaj bi korespondenčni teoretiki sprejemali katerokoli od teh predpostavk in tega se v svojem članku zaveda tudi Davidson.

Ni neodvisnega dostopa

Ugovor, ki je bil najbolj učinkovit pri povzročanju nestrinjanja s korespondenčno teorijo, temelji na epistemoloških temeljih. Na kratko ta ugovor pravi, da mora korespondenčna teorija neizogibno voditi v skepticizem o zunanjem svetu, saj zahtevana korespondenca med mislimi in realnostjo ni preverljiva. Od Berkeleyevega napada na reprezentacijsko teorijo duha imajo ugovori te vrste upoštevanja vredno priljubljenost. Ponavadi se izpostavi, da posamezniki ne moremo stopiti izven naših lastnih umov, da bi primerjali naše misli z od uma neodvisno realnostjo. Vseeno pa – nadaljuje ta ugovor – je po korespondenčni teoriji resnice to natanko tisto, kar bi morali storiti, da bi prišli do znanja. Do realnosti same po sebi bi se morali dostopati neodvisno od našega poznavanja te realnosti in tako ugotavljati, ali naše misli z njo korespondirajo. Ker pa je to nemogoče in ker je ves naš dostop do sveta posredovan z našim spoznavanjem, iz korespondenčne teorije sledi, da je znanje nemogoče. Če predpostavljamo, da je

takšen skepticizem nesprejemljiv, moramo korespondenčno teorijo zavrniti. Ugovor te vrste prinaša množico vprašanj v epistemologiji, filozofiji duha in obči metafiziki. Vse, kar lahko tu storimo, je, da pokažemo na nekaj primernih poant.

Ta ugovor uporablja naslednjo smer razmišljanja: "Če je resnica korespondenca, potem – ker znanje zahteva resnico – moramo vedeti, kako naša prepričanja korespondirajo z realnostjo." V tej smeri razmišljanja gresta dve implicitni predpostavki in obe lahko problematiziramo:

(i) Predpostavlja se, da *S* ve x samo, če S ve, da je *x* resničen – ta zahteva ni podprta s standardnimi definicijami znanja, ki pravijo, da *S* ve x samo, če je *x* resničen in je *S* upravičen pri prepričanju *x.* Ta predpostavka sloni na (zmotno) zamenjevanju zahtev za znanje *x* z zahtevami za vedenje tega, da nekdo ve *x.*

(ii) Predpostavlja se, da če resnica =*D*, potem *S* ve, da je *x* resničen samo, če *S* ve, da *x* ima *D.* To se zdi zelo verjetno. Iz istega standarda bi sledilo, da nobeden, kdor ne ve, da je voda H_2O, ne more vedeti, da Nil vsebuje vodo – kar bi seveda pomenilo, da do nedavnega nihče ni vedel, da je v Nilu voda (da so bile zvezde na nebu, kiti v morju, ali da Sonce daje svetlobo). Vendar pa tudi če nekdo ve, da je voda HO, ni potrebno, da bo njegova strategija odkrivanje tega, da je v nekem kozarcu voda, vključevala kemično analizo. Podobno se zdi, da korespondenčna teorija ne zahteva tega, da moramo vedeti, da prepričanje korespondira z dejstvom zato, da bi vedeli, kaj je resnično, ali da bi naša metoda odkrivanja tega, ali' je prepričanje resnično, morala vključevati strategijo dejanskega primerjanja prepričanja z dejstvom – čeprav iz te teorije izhaja, da je doseganje znanja pogojeno z doseganjem prepričanj, ki korespondirajo z dejstvi.

Bolj splošno lahko podvomimo, ali ima ta ugovor sploh še kaj tehtnosti, potem ko metafori "dostopanja" in "primerjanja" uporabimo z nekoliko več pozornosti na psihološke podrobnosti, ki so vpete v koncept prepričanja in na epistemološke vidike, vključene v vprašanje, pod katerimi pogoji je prepričanje upravičeno ali zajamčeno. Konec koncev se lahko vprašamo, ali konkurenčne razlage resnice dejansko sploh uživajo kakršnokoli pomembno prednost pred korespondenčno teorijo, če se držijo vseh standardov, ki jih postavlja ta vrsta ugovorov.

Strawson

Eden najostrejših nasprotnikov korespondenčne teorije in še posebej oster kritik Austinove različice je P. F. Strawson (Strawson, 2004), ki v Austinovi teoriji vidi samo očiščeno verzijo korespondenčne teorije, kjer Austin "po eni strani zavrača napako semantikov, ki predpostavljajo, da je 'resnično' predikat stavkov; po drugi pa napako, ki predpostavlja, da je korespondenčna relacija drugačna kot zgolj čisto konvencionalna, napako, ki besedo oblikuje po vzoru sveta ali svet po besedi" (Strawson, 2004: 83). V nadaljevanju svoje kritike Strawson najprej povzame Austinovo teorijo, "da je izjava resnična, pomeni, da je določen govorni dogodek [*speech-episode*] na določen konvencionalen način povezan z nečim v svetu, ki se razlikuje od njega samega". *(ravno tam)*

Strawsonova kritika nato poteka v več smereh. Najprej vzame v precep Austinovo pojmovanje izjave, kjer najprej ugotavlja, da je dogodek samo tvorčevo podajanje izjave, ne pa tudi to, kar je v izjavi povedano, ter da je ravno slednje tisto, kar lahko razglašamo za resnično: "Govorjenje resnice ni način govorjenja, temveč izrekanje nečesa resničnega." (Strawson, 2004: 83) Posebej še poudari, da se je beseda "izjava" sama odvezala od reference na kakršnokoli govorni dogodek, Austin pa ob poudarjanju tega, da lahko isti stavek uporabimo za različne izjave, tudi pozabi na možnost, da lahko uporabimo različne stavke za isto izjavo: "*Izjava, da p,* ni nek dogodek, čeprav je morala biti podana prvič in podana v okviru mojega vedenja, če hočem govoriti o njeni resničnosti ali neresničnosti." (*ravno tam*: 85)

Dejstva so drugi termin Austinove relacije korespondence in tu Strawson najprej opozori na Austinovo neločevanje med dejstvi ter ostalimi besedami in besednimi zvezami ("stvar", "dogodek", "situacija", "stanje stvari", "pojav"), ki jih Austin uporablja tako rekoč sinonimno. Skozi neločevanje oziroma nezadostno razločevanje med njimi "Austin (1) spodbuja izenačevanje dejstev s stvarmi oziroma (kar je približno ista stvar) izenačevanje izjavljanja z referiranjem; (2) narobe predstavi uporabo besede 'resnično'; in (3) zakrije drug in bolj temeljni problem." (*ravno tam*: 86) Pri točki (3) Strawson meri na Austinovo trditev, da izjavljanje vključuje tako referiranje (demonstrativne konvencije) kot tudi označevanje (deskriptivne konvencije), pri čemer je[1] sicer gotovo, da nekatere izjave zares vključujejo oboje, vprašanje pa je ali lahko to trdimo za vse relacije na splošno: "*Referenca* je lahko pravilna ali nepravilna. *Opis* lahko ustreza ali pa ne ustreza stvari ali osebi, na katero je apliciran." (*ravno tam*: 86) Potemtakem se te relacije med sabo razlikujejo, saj so s svojim predmetom povezane različno: izjavljanje se razlikuje od referiranja in opisovanja. Pri tem Strawson opozarja, da so predvsem dejstva tista, ki se ujemajo z izjavami in so oboji v nekem intimnem odnosu. Izjava "Mačka je na predpražniku" izraža dejstvo, da je mačka (stvar) na predpražniku (še ena stvar) in da sta obe stvari v medsebojni povezavi dejstvo, ki je lahko resnično – izjava ni resnična zaradi mačke ali predpražnika, temveč zaradi stanja, tj. dejstva, da je mačka na predpražniku. Po Strawsonu je "edini sprejemljiv kandidat za to, kar (v tem svetu) naredi izjavo resnično, dejstvo, ki ga le-ta izraža; vendar pa dejstvo, ki ga izraža, ni nekaj v svetu. To ni nek predmet; niti (kot so nekateri predpostavljali) nekakšen kompleksen predmet, sestavljen iz enega ali več posameznih elementov (konstituentov, delov) in nekega univerzalnega elementa (konstituenta, dela)." (*ravno tam*: 87) Izjave so podane oziroma govorijo o takšnih predmetih, ki jih najdemo v svetu, vendar pa izjavljajo dejstva. Strawson torej predvsem ugovarja temu, da bi dejstva, situacije, stanja stvari obravnavali kot "dele sveta", za katere razglašamo, da stojijo v določeni zvezi do izjave, ko razglašamo izjavo za resnično. Austin naj bi s tem svojim izenačevanjem dejstev in stvari v svetu spregledal celotno razliko vrste.

Po kritiki Austinove opredelitve terminov, ki nastopajo v njegovi teoriji, Strawson preide na kritiko teorije kot konvencionalne korespondence. Pri čemer

pride do ugotovitve, da je Austin naredil glavno napako, "ko se je vprašal: *Kdaj* uporabljamo besedo 'resnično'? namesto vprašanja: *Kako* uporabljamo besedo 'resnično'?" (Strawson, 2004: 93) Austin po Strawsonovem mnenju opisuje pogoje in razmere, ki morajo obstajati (in seveda biti veljavni) zato, da lahko razglasimo izjavo za resnično. In Strawson priznava, da je Austin pri tem precej uspešen, vendar pa se ne izogne osnovni napaki, ki je v tem, da predpostavlja, "da pri uporabi besede [1] 'resnično' trdimo, da so takšni pogoji izpolnjeni". (*ravno tam:* 101)

Lewis

Svoj članek "Pozabite 'korespondenčno teorijo resnice'" Lewis (2001) začne z ugotovijo, da je razprava o resnici ponavadi predstavljena kot tekmovanje med posameznimi teorijami resnice, kjer ima korespondenčna teorija vodilno vlogo. Korespondenčno teorijo Lewis povzame v sloganu, "da je resnica korespondenca z dejstvom" (Lewis, 2001: 275). Potem pa Lewis razvija svoje argumente predvsem v teh dveh smereh: v smeri gesla, da je resnica korespondenca z dejstvom in da posamezne teorije resnice niso kompatibilne.

To, da posamezne teorije niso kompatibilne, se Lewisu zdi dokaj neproblematično, kar poskuša prikazati z združevanjem bikondicionalov, dobljenih iz sloganov posameznih teorij, na naslednji način:

Na primer, zato ker redundančna teorija pravi:

> Res je, da mačka prede, čče mačka prede.

in pragmatična teorija pravi:

> Res je, da mačka prede, čče je za nas koristno, da verjamemo, da mačka prede.

in ker sta oba bikondicionala mišljena apriorno in ker je:

> Je koristno verjeti, da mačka prede, čče mačka prede.

očitno neapriorno, sta redundančna in pragmatična teorija v konfliktu. Podobno, *mutatis mutandis,* velja tudi za redundančno teorijo proti koherenčni in proti epistemskim teorijam ter za koherenčno, pragmatično in epistemske teorije, če jih postavimo drugo proti drugi. (*ravno tam*: 275) Vendar pa to po Lewisovem mnenju ne velja za razmerje med korespondenčno teorijo in redundančno teorijo:

"Spor ne nastane med pozitivnim delom redundančne teorije – svežnjem redundančnih bikondicionalov kot pri (1). Če vzamemo (1) skupaj z 'Res je, da mačka prede, čče propozicija, da mačka prede, korespondira dejstvu', dobimo nekaj, kar očitno *ne* zgreši, da bi bilo *a priori*." (Lewis: 2001, 275)

Zato Lewis ugotavlja, da korespondenčna teorija lepo sodeluje s pozitivnim delom redundančne, ne pa tudi z negativnim, ki pravi, da je to vse, kar lahko povemo o resnici. Pri tem se samo od sebe pojavlja tudi vprašanje, ali je ta

Lewisov *mutatis mutandis* res tako samoumeven; recimo če *(mutatis mutandis')* rečemo "Res je, da mačka prede, čče propozicija, da mačka prede, koherira z ostalimi (resničnimi) propozicijami", to očitno ne zgreši, da bi bilo *a priori* nič bolj kot zgornje "sodelovanje" med redundančnimi in korespondenčnimi bikondicionali, še posebej, če upoštevamo precej splošno sprejeto definicijo dejstva kot resnične propozicije in glede na to, da se koherenca lahko definira, tudi kot bolj ali manj striktna implikacija, lahko rečemo, da je ta izjava intuitivno bliže apriornosti in manj odvisna od očitnega ali aposteriornega.

V nadaljevanju svojega članka pa Lewis postavi še svoje štiri kriterije, ki naj bi jih izpolnila korespondenčna teorija: da bi bila korespondenčna teorija konkurenčna je po Lewisu (2001: 275-6) nujno, "da korespondenčna teorija resnično gre preko redundančne teorije, drugič, da zares nasprotuje koherenčnim, pragmatičnim in epistemskim teorijam; tretjič, da je ta teorija na grobo povzeta v sloganu 'resnica je korespondenca z dejstvi'; in četrtič, da je to zares neka teorija resnice, ne pa sveženj trditev, ki z resnico nimajo nič skupnega".

Najprej Lewis poda primer teorije, kjer se s korespondenčno teorijo misli, da "resnični stavki (ali ...) korespondirajo z resničnimi propozicijami". (Lewis, 2001: 276) Teorija se sklada z vsemi predstavljenimi tekmeci korespondenčne teorije, poleg tega pa se ne naslavlja na prejšnje vprašanje o naravi propozicijske resnice, zato jo Lewis takoj zavrne. Na podoben način pa zavrne tudi primer, kjer je s korespondenčno teorijo resnice mišljeno samo to, da je resnica (vsaj kontingentna resnica) neka zunanja, ne pa notranja lastnost, ki, poleg tega, da ni v nasprotju z nobenim od predstavljenim tekmecev, "niti ne omeni te relacije korespondence ali dejstev, ki naj bi bila v tej relaciji" (Leviš, 2001: 276). Oba zgornja primera Lewisovih ugovorov bi lahko dali med "zunanje ugovore", ki se ponavadi nanašajo predvsem na gesla in ostajajo zgolj na površini, saj bi le težko našli koga, ki bi takšne teorije tudi zares zagovarjal.

V nadaljevanju Lewis zavrne še teorijo, kjer je resnica korespondenca z dejstvom, pri čemer je resnica s takšnim dejstvom identična (dejstvo je tu zgolj resnična propozicija), zato ker je vse delo "opravljeno z redundančnimi bikondicionali, s katerimi smo predpostavili, da se je združila teorija v zavezništvu s korespondenčno teorijo". (Lewis, 2001: 277). Zaradi tega pa teorija tudi ni v nasprotju z ostalimi – v nasprotju so samo redundančni bikondicionali.

Nazadnje se Lewis loti še teorije, kjer je resnica predstavljena kot korespondenca s traktatskim dejstvom, pri čemer dobimo načelo uresničevalca [*truthmaker*], za katero ugotovi, da gre preko redundančnih kondicionalov in nasprotuje ostalim konkurenčnim teorijam. (Leviš, 2001: 277) Tudi načelo uresničevalca se mu kljub določenim pomislekom ne zdi popolnoma nesmiselno.

Od kod si načelo uresničevalca zasluži ime "korespondenčne teorije"? Kako pride obstoj uresničevalca do iste stvari kot korespondiranje z dejstvom? Po Lewisovem mnenju je to teorija vseh načinov stvari, ne pa posebej resnice; in to, kar smo se naučili o resnici, ne prihaja od te teorije, temveč prej od pridruženih

redundančnih bikondicionalov. Resnica je omenjena v uresničevalčevem načelu samo zaradi skrajševanje (pre)dolge zgodbe.

Vzemimo primer uresničevalčevega načela:

(2) Res je, da mačka prede, čče obstaja nekaj takšnega, da obstoj te stvari implicira, da mačka prede.

Dana redundančna bikondicionala (1) in (2) sta ekvivalentna s

(3) Mačke predejo, čče obstaja nekaj takšnega, da obstoj te stvari implicira, da mačke predejo.

Vendar pa nam (3) ne pove ničesar o resnici. Govori o eksistencialnem temelju predenja mačk:

> "Ta poanta je podobna tudi v drugih povezavah. Skupaj z redundančnimi bikondicionali nam omemba resnice omogoča, da formuliramo generalizacije, ki nam omogočajo, da skrajšujemo dolge zgodbe, vendar pa skrajšane dolge zgodbe ne govorijo več o resnici." (Lewis, 2001: 278)

Vendar pa je ta argument povsem veljaven, samo dokler ostajamo znotraj vseh Lewisovih zahtev, ki jih postavlja teorijam. V drugačno luč pa pride, če vzamemo "korespondenco" zgolj za eno od možnih metafor (korespondirati, ustrezati, skladati se ...) za izražanje bistva – da je bistvo korespondenčne teorije v tem, "da resnični stavek govori *tako, kot je v dejanskosti* (realnosti, stvarnosti, svetu)" (Ule, 2004: 124-125; Alston, 1996), kjer gre za poskus opredelitve besedne zveze "tako, kot je". Problematično pri celotni Lewisovi kritiki je, da so loteva predvsem te "mini teorije", ki jo lahko povzemamo v geslih, kot je "resnica je korespondenca z dejstvom", saj ta gesla ponavadi niso celotna teorija. V smislu "mini teorije" je popolnoma jasno, da ne moremo mimo redundančnih bikondicionalov, saj se jim – glede na to, da so njen notranji del – ne more izogniti. Od vsake "razvitejše" teorije posebej pa je odvisno, v kolikšni meri bo dopuščala substitucijo opisov na obeh straneh bikondicionalov.

Sklep

V tem prispevku sem se osredotočal predvsem na težave, ki se pojavljajo skupaj s korespondenčnimi teorijami, pri čemer sem poskušal predstaviti tako težave same ideje resnice kot korespondence kot tudi težave, na katere so naletele posamezne teorije. Pri tem svojem pristopu pa sem se namerno v čim večji meri poskušal izogniti nekaterim drugim vprašanjem, ki prihajajo s polja ontologije, metafizike in epistemologije ter so implicitno vsebovane v vsaki teoriji. Predvsem sem poskušal pokazati, koliko težav (in tudi kritik) izhaja ravno iz največje prednosti korespondenčne teorije – to je iz njene samoumevnosti, ki se velikokrat povzema v geslih in mini teorijah ter se tako izpostavi določenim ugovorom, do katerih pri bolj kompleksni teoriji ne bi prišlo. Ravno te upravičene kritike takšnih poenostavitev pa nas lahko tudi vodijo do spoznanja, da se najbrž celota tega, kar naj bi teorija povezala (resničnost stavka in neko zunanjo stvarnost), sama upira

takšnim poenostavitvam in da nam samo obzorje resnice, znotraj katerega se vedno gibljemo, določa tudi pravilnost teorije same – pri čemer pa bi se najprej morali vprašati o naših zmožnostih in pričakovanjih.

PROBLEMS OF CORRESPONDENCE THEORY OF TRUTH

Correspondence theory of truth is most obvious theory of truth and if the non-philosopher can be said to subscribe to a theory of truth, it would most likely be to a correspondence theory; so called because such theories are often summed up with the slogans 'truth is correspondence with the facts' or 'truth is agreement with reality'. The article presents simple overview of problems of the analytical theories of truth. In this course I present definition from dictionary and two of the first theories of truth (of Russell and Austin), some general objections and some explicit objections of Strawson, Davidson and Lewis.

Keywords: correspondence theory, correspondence, fact, truth bearer, problem.

Literatura

Alston, W. P. (1996). *A Realist Conception of Truth.* Ithaca and London: Cornell University Press.

Aristoteles (1999). *Metafizika.* Prevedel, uvodno besedilo, opombe in glosarij Valentin Kalan. Ljubljana: ZRC.

Austin, J. L. (2004). "Resnica". *Analiza,* št. 4, let. 8., str. 70-82.

Davidson, D. (1969). "True to the Facts". *The Journal of Philosophy,* 66, str. 748-764.

Davidson, D. (1988). "Resnica in pomen". V *Raziskave o resnici in interpretaciji,* Ljubljana: Studia Humanitatis.

Hempel, C. G. (1999). "O teoriji resnice logičnih pozitivistov". *Analiza,* št. 2-3, let. 2., str. 66-74.

Lewis, D. (2001). "Forget about the 'correspondence theory of truth'". *Analysis,* 61.4, str. 275-280.

Lynch, M. P. (ur.) (2001). *The Nature of Truth – Clasic and Contemporary perspectives.* Massachutes: Institute of Technology.

Russell, Bertrand (2004). “O naravi resnice in neresnice”. *Analiza,* št. 4, let. 8., str. 61-69.

Russell, Bertrand (1912). “Truth and Falsehood”. V Lynch, M. P. (ur.) (2001), *The Nature of Truth – Clasic and Contemporary perspectives,* Massachutes Institute of Technology, str. 17-25.

Slovar Slovenskega knjižnega jezika (1994). Ljubljana: DZS.

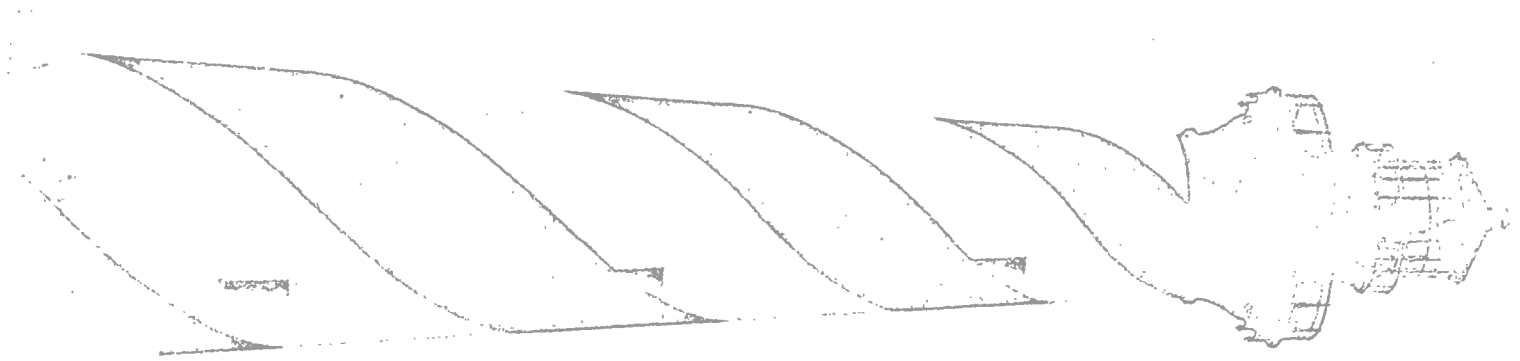
Strawson, P. F. (2004). “Resnica”. *Analiza,* št. 4, let. 8., str. 83-101.

Sruk, Vlado (1995). *Filozofija.* Ljubljana: CZ.

Ule, Andrej (1997). *Mali leksikon logike.* Ljubljana: Tehniška založba Slovenije.

Ule, Andrej (2001). *Logos spoznanja.* Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Ule, Andrej (2004): *Dosegljivost resnice.* Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.



Partikularizem v umetnosti

Frank Sibley
prevedel Božidar Kante

PARTIKULARNOST, UMETNOST IN VREDNOTENJE*

Pogosto mislijo, da se estetska sodba, ocena in vrednotenje na nek temeljen način razlikuje od moralne in drugih vrst sodbe, ocene in vrednotenja. Dolga tradicija v tem smislu je v zadnjih letih ponovno oživela, ko so številni filozofi poskušali opisati in razložiti to razliko.

Med razlikami, za katere ljudje trdijo, da so jih tu zaznali, se zdi, da je, kot pravi Strawson v nedavno objavljenem članku,[1] "značilnost estetske sodbe, ki jo znova in znova, vendar nejasno, poudarjajo pisci o tem predmetu in ki bi utegnila vsebovati možnost splošnega razločka" in, še več, taka značilnost, ki je "formalen ali logičen razloček". To je bilo opisano na razne načine: na primer, da so za moralne in druge ocene splošna pravila in načela bistvena, za estetske ocene pa nebistvena; da za mnoge stvari, vendar pa ne za estetske zadeve, obstajajo splošna merila vrednosti in da je zato pri podpori drugih ocen, vendar pa ne estetskih, mogoče navesti razloge, ki omenjajo ali uporabljajo ta merila. Strawson je napol naklonjen skepticizmu glede te zadeve, vendar pa tudi napol naklonjen domnevati, da utegne obstajati pravi razloček. Jaz sam sem manj naklonjen skepticizmu in bom nekoliko drugače kot Strawson poskušal ugotoviti, kaj bi lahko bil – če sploh obstaja – ta razloček.

Taka, kakršna je, je trditev o estetiki kajpada, kot priznava Strawson, zmotna. Imamo take splošne estetske vrednostne termine, kakršni so "čeden", "eleganten", "ljubek", in množico drugih, ki delujejo kot merila. (Oboje uporabljamo za podporo sodb o umetninah, ki so dobre ali lepe, in tudi za podporo trditev o estetski vrednosti v ljudeh in naravnih pojavih, kjer splošne sodbe hvaljenja, ki jih ti termini podpirajo, lahko uporabljajo termine, kakršni so "sijajen", "čudovit", "krasen" itn., ne pa – kot se to pogosto dogaja v umetnosti – "dober" ali "lep".) Strawson kajpada poskuša postaviti bolj previdno trditev. Četudi utegnemo, kot on dopušča, podpreti estetske sodbe s sklicevanjem na take splošne obravnave, pa take splošne besede, kakršne sem navedel tu – tako vsaj meni on -, niso "nevrednostne". Strinja se s Hampshirom, da je nesmiselno ali prazno izražati moralne presoje, ne da bi imeli razloge določene vrste, in doda, da "bi navajanje razlogov vključevalo omenjanje – v terminih, *ki sami na sebi niso vrednostni* – splošno uporabljivih meril odličnosti za ljudi ali pravičnosti v dejanjih (kurziva je moja), vendar pa, kot pravi on, "sodba v estetskih zadevah ni tako povezana z nevrednostnimi opisi splošnih značilnosti stvari, o kateri

* Prevedeno po F. Sibley, *Approach to Aesthetics*, Oxford: Clarendon Press, 2001, str. 88-103. – op. prev.
[1] "Aesthetic Appraisal", *Oxford Review*, 1966; ponatisnjeno v P. F. Strawson, *Freedom and Resentment, and Other Essays*, London: Methuen, 1974.

sodimo". Situacija je prej taka, da če preučujemo tiste podpirajoče *opisne* opazke, ki jih utegnemo izreči, zanje ugotovimo, da niso splošne, temveč omenjajo "posebne značilnosti ... cenjenega predmeta in njihove medsebojne odnose v predmetu". Tako si postavi nalogo pojasniti "domnevno tavtologijo", da na "estetskem področju ni nobenega splošnega opisnega merila odličnosti", kakor se to, nasprotno, dogaja "ne le na področju moralnega obnašanja, temveč – tako se zdi – na vsakem drugem področju, kjer sploh ocenjujemo".

Domnevajoč, da utegne obstajati neki logični razloček – kontrast med partikularnostjo in splošnostjo – med estetskimi in drugimi ocenami, si pisci, ki jih imam v mislih, delijo osrednjo štreno misli v svojih poskusih pojasniti ta razloček. Večina tistih, ki poudarjajo "nepojmovni značaj estetskega vrednotenja", ga logično povezujejo z "individualnostjo umetnine", to je mislijo, da je povezana z in da jo pojasnjujejo nekatere značilnosti, "enkratnost", "partikularnost", "individualnost" ali "neponovljivost", ki so inherentne pojmu umetnine. Tudi Strawson, katerega razlaga je bolj zapletena različica ne tako drugačnega stališča, trdi, "da je smiselno poskušati pojasniti pojem estetskega vrednotenja *preko* pojma umetnine", in pravi, da sta pojma "umetnine" in "estetskega vrednotenja" logično povezana in se skupaj gibljeta v smislu, da bi bilo samoprotislovno govoriti o presojanja nečesa *kot umetnine*, vendar ne z estetskega gledišča".

Nauk, o katerem želim dvomiti v tem članku, je stališče, ki ga nakazujejo ti pisci, da je kakršnakoli posebnost, ki utegne obstajati v estetski oceni, povezana z logičnimi značilnostmi pojma "umetnine". Želim pokazati, da naravo estetske ocene ravno *ne* gre pojasniti preko pojma umetnine in da so tisti številni pisci, ki so to predpostavili, verjetno zamenjali dve različni zadevi. Nakazani nauk je – tako se zdi – nauk, ki se opira na merilo identitete umetnine, pri čemer so umetnine tipi, ne pa partikularije. V skladu s tem naukom, s katerim se ne želim prepirati, ne moreta obstajati dve številčno različni umetnini, ki imata identične lastnosti ali značilnosti ali vsaj neidentične kvalitete in značilnosti, pomembne za njuno estetsko oceno. Posledica tega je predpostavka, da ne moreta – z besedami gospodične MacDonald – obstajati dve deli, ki "utegneta biti, čeravno sta številčno različni, kvalitativno popolnoma podobni".[2] Gospodična MacDonald dodaja, da to dejstvo "izvira iz načina, kako uporabljamo besedo 'umetnina'". Iz tega naj bi nekako izhajalo, da dve različni deli ne bi mogli deliti ali kazati iste kvalitete ali vrednosti in da so zato splošna merila v estetiki neprimerna.

Naklonjen sem misliti, da so ti argumenti povečini zmotni zato, ker obravnavajo estetsko vrednotenje tako, da imajo v mislih zgolj umetnine, kar dokazuje, da je to rdeča nit. Namesto tega predlagam, da jo – čeravno utegnejo obstajati filozofsko zanimive značilnosti pojma "umetnine" – vsaka taka posebnost kot pomanjkanje splošnosti in nepojmovni značaj, ki utegne označevati estetsko oceno, označuje *neodvisno* od tega. Kot take so značilno prisotne v estetski oceni,

[2] Margaret MacDonald, "What Are the Distinctive Features of Arguments Used in Criticism of the Arts?", *Proceedings of the Aristotelian Society,* suplement št. 23 (1949).

o *čemerkoli* že estetsko sodimo, in niso posledica pojma umetnine ter bi ostale v estetski sodbi in oceni, četudi ne bi imeli – kakor bi se lahko razumljivo utegnilo zgoditi – niti nobene umetnine niti pojma "umetnine". Nekaj oceniti kot umetnino, vendar ne z estetskega stališča, utegne biti, kot pravi Strawson, samoprotislovno, vendar nekaj oceniti estetsko, vendar pa ne kot umetnino (kot Strawson dejansko dopušča), ne.

Zato bom torej predlagal, da če že obstajajo pomembne razlike med estetskimi in ocenami druge vrste, te izvirajo iz nekaterih značilnosti estetske sodbe kot take, ne iz pojma umetnosti. Prizadeval si bom delno opisati, kaj bi utegnile biti te značilnosti in kako ter zakaj so take. (Seveda ne bom trdil, da so te značilnosti, ki lahko označujejo estetsko oceno, prisotne v vseh estetskih sodbah, temveč le, da so značilno prisotne ali da so prisotne v večini primerov estetske sodbe).

Strawsonov argument za glavno zadevo vključuje nekatere trditve, o katerih želim podvomiti. Iz njegovega načina opisa domnevne razlike med estetskimi in drugimi ocenami je jasno, da misli, da je tesno povezana z vrednostnim značajem, ki ga imajo estetska merila. Kot sem rekel, on ne trdi, da ni nobenih splošnih terminov, uporabljenih v podporo estetskih sodb, vendar je njegova trditev, da so vsi taki splošni termini vrednostni, ne pa opisni. Pravi, na primer, da "ni nobenih *lastnosti*, ki podeljuje estetsko vrednost, z nevrednostnimi imeni", da ne obstaja "možnost splošnih opisnih meril estetske odličnosti" in da so "sama imena skupnih lastnosti bodisi vrednostna bodisi – če to ne velja – potem pri njihovem nanašanju pustimo našega poslušalca glede tega, kakšna vrednotenja narediti za individualna dela, na katera se nanašajo, v temi". Gotovo pa kajpada meni, da dela lahko "delijo te kvalitete" oziroma "značilnosti, katerih imena niso nevrednostna". Želim podvomiti, ali je to res razloček med estetskimi in drugimi vrstami ocen.

Zdi se mi, da je Strawsonovo stališče o tej zadevi nejasno ali zmotno, vsaj kar zadeva mnoga estetska merila. Zdi se, da na primer ne obstaja nikakršen dober razlog za rek, da taka merila vrednosti, kot so "enoten", "uravnotežen", "evokativen", "ganljiv", "ekspresiven" in "dinamičen", niso opisna ali da so nekako intrinzično vrednostna, ne pa opisna, ali da so imena kvalitet, ki nimajo nikakršnih nevrednostih imen, karkoli naj že natančno pomenijo. Reči tisto, kar sem pravkar rekel, tudi zastavlja vprašanja o jasnosti tega vrednostno-opisnega razločka, ki ga sam Strawson vseskozi uporablja. Kajti meni se zdi, da me obkroža veliko radikalnejša težava od te, ki jo ta prvi lahek odgovor lahko implicira. Navzlic ali zaradi gole količine pisanja, posebno v etiki, v zadnjih letih, se mi zdi pojem "vrednosten" (in njegov korelat "opisen") obkrožen z gosto meglo in dvoumnostjo in zato nisem prepričan, kako bi morali v sedanjem kontekstu razumeti pojem "vrednosten". Na primer, ali bi termine morali imenovati "vrednostne" tedaj, ko so preprosto opisni, vendar se zgodi, da na nekem področju imenujejo kvalitete "vrednostne"? Zato si bom prizadeval za kratek in gotovo neustrezen pregled nekaterih stvari, ki bi jih utegnili meniti z "vrednostnim terminom ali izrazom", tako da bom na široko orisal nekatere

izmed značilnih stvari, ki jih ljudje utegnejo imeti v mislih, ko imenujejo termin vrednosten (in zato ne opisen ali ne preprosto ali zgolj opisen).

Prvič, utegnejo obstajati termini, katerih pravilno nanašanje na stvari kaže, da stvar ima nekakšno vrednost, ne da bi bilo s tem tudi zatrjeno, da ima ta stvar neko posebno ali specifično kvaliteto. S tem bo nedvomno "kontekstno implicirano", da stvar ima nekatere kvalitete, zaradi katerih je cenjena ali razvrednotena, vendar pa ni nobenega pokaza, kakšne utegnejo biti te kvalitete. Morda, če imamo tako vrsto besed v angleščini (poleg "dobrega", "slabega", "povprečnega" itn.), utegnejo biti primeri tega "čeden", "oduren", "gnusen", "dragocen", "učinkovit", "neučinkovit" in "ničvreden".

Take termine, kakršne sem ponudil, bom imenoval *intrinzično* ali *zgolj vrednostni:* to je, s pojasnljivimi izjemami v posebnih kontekstih bodo vrednostni (za ali proti), na katerikoli predmet se že nanašajo, nanesti pa jih je mogoče na vsakršen predmet, na katerega jih je smiselno nanesti. Glavna poanta za naš sedanji namen je, da četudi zadevna stvar zasluži te predikate – če jih zasluži zaradi takšne ali drugačne njene lastnosti -, nanašanje teh terminov nanjo ni pripisovanje nikakršnih posebnih lastnosti in ko te termine nanašamo, dajejo le malo ali sploh nikakršnega pokaza, kakšne bi utegnile biti te lastnosti: zato jih domnevno utegne imenovati "vrednostne", ne pa "opisne", vsakdo, ki uporablja to dihotomijo. (Zanemaril bom vprašanje, o katerem se zelo razpravlja, ali je vrednostna ali neopisna prvina pohvalna, ekspresivna itn., in bom domneval, da so sodbe, ki uporabljajo te predikate, prave sodbe, ki so lahko resnične ali neresnične).

Drugič, obračam se k tistemu, kar bi utegnili imeti za skrajno nasprotje takih izrazov. Termin lahko preprosto imenuje lastnost, vendar tako lastnost, za katero se *vis-a-vis* nekakšni vrsti stvari primeri, da tvori vrednost v teh stvareh. "Oster" imenuje tako lastnost za britve, "selektiven" za radijske aparate, "okrogel" za teniške žoge itn. V tem dejstvu ne vidim nobenega razloga za predpostavko, da bi se morali taki pridevniki imenovati "vrednostni" ali "ne nevrednostni", ne pa preprosto "opisni"; pravilo njihove uporabe ni, da naj bi – če jih hočemo nanašati na karkoli, celo na te stvari – kazali neko vrednost v tej stvari (ali da naj bi hvalili ali izražali odobravanja glede te stvari). In res, kakor se nanašajo na nekatere stvari, termin ne potrebuje, da bi kazal sploh kako vrednost. Zato bom domneval, da so ti termini opisni; imenoval jih bom *opisni vrednostni termini*, katerokoli kvaliteto, ki jo imenujejo (na primer ostrost pri britvah), pa *vrednostna kvaliteta* (britev), da bi bil jasen, da so to očitno termini za lastnosti. Na splošno nam ni treba vedeti, čeravno bomo to pogosto vedeli, glede takega termina *"P"*, da lastnost šteje za vrednoto v neki stvari, da bi bili zmožni dognati, da stvar lahko pravilno imenujemo "*P*". Taka je, tako sem prepričan, situacija glede na veliko število vrednostnih terminov na vseh področjih, vključno z velikim številom tistih v estetiki, za veliko terminov pa je res, da se zanje lahko zmotno misli, da so neke druge vrste.

Zdaj prihajam do možne tretje kategorije terminov, o katere primerkih se utegne

pojaviti spor. To so termini, ki naj bi imeli tako opisno kot vrednostno sestavino: to je, ko se na nekaj nanašajo, temu ni pripisana zgolj lastnost, temveč je dan tudi pokaz, da ima govorec naklonjeno ali nenaklonjeno naravnanost do te lastnosti. Če taki termini v jeziku obstajajo, potem bo pravilo njihove rabe, da so tako rabljeni; bodo tako opisni, kažoč da stvar ima kvaliteto *P*, kot vrednostni, kažoč, da govorec ceni ali ne ceni lastnost *P*. Vendar zato ne bodo postali tisto, kar sem zgoraj imenoval intrinzično ali zgolj vrednostni termini, saj ima njihovo pravilno nanašanje na stvari še vedno za posledico, da stvar ima lastnost *P*. Zato jih bom imenoval termini za lastnosti, ki *dodajo vrednost.* O tem, da v jeziku imamo take termine, ne bom resno podvomil. Primera utegneta biti "okusen" in "neokusen". Oba bosta redkokdaj uporabljena brez – v enem primeru – pozitivne vrednostne moči, v drugem pa brez slabšalne moči. Toda prvi termin očitno opisno pomeni tudi "imeti veliko množino okusa", drugi pa "imeti malo okusa". Drugi primeri bi utegnili biti "dišeč", "smrdljiv", "kakofoničen", "nesramen", "neprijeten" itn.

Zdi se, da so nekateri filozofi domnevali, da so vrednostni termini, uporabljeni v povezavi z obnašanjem, termini, ki dodajo vrednost, na primer besede "pogumen", "pošten" in "premišljen". Če pa je to tako, ne vidim nobenega razloga, zakaj ne bi storili enako z drugimi vrednostnimi termini, ki se nanašajo na široka področja človeških zadev, v katerih tvorimo vrednostne sodbe, na primer – glede na duševne talente – s termini "inteligenten", "dojemljiv", "prekanjen" in "zabit". Glede vseh teh primerov sem nagnjen k nestrinjanju. Vsi ti primeri se mi zdijo jasni primeri opisnih terminov, za katere se – naključno – na splošno meni, da imenujejo lastnosti, ki tvorijo vrednosti ali pomanjkljivosti *vis-a-vis* nekaterih področij ocenjevanja. Z drugimi besedami, ne vidim nobenega boljšega razloga za zanikanje, da obstajajo opisni termini, kot se to zgodi v primeru "oster" ali "vnetljiv". Ni nam treba že od začetka vedeti, da so te kvalitete cenjene – čeravno bomo to nedvomno običajno vedeli -, da bi jih bili zmožni pravilno pripisati stvarem in ljudem. Seveda pa ne bom – zaradi argumenta – zanikal, da se v jeziku lahko zgodi, da se za nekatere od teh terminov, ki jih je mogoče pravilno nanesti zgolj na stvari z določeno lastnostjo *P*, utegne primeriti, da se pokoravajo še dodatnemu pravilu, ki jim daje drugo, to je uporabo, ki dodaja vrednost. Če bi se bilo dejansko primerilo, kot včasih namigujejo, da imajo ti termini *zgolj* rabo, ki dodaja vrednost, potem bi domnevno obstajala možnost – če bi bili izbirčni uporabniki jezika -, da bi si izmislili zgolj opisni termin, ime za lastnost *P*, zgoraj navedene besede pa bi potem bile dvojnice "P", ki dodajajo vrednost. Vendar mislim, da ni potreben nikakršen takšen herojski postopek, saj, prvič, četudi ti termini dejansko imajo rabo, ki dodaja vrednost, se mi zdi, da je ta raba drugotna in da so termini "pošten", "pogumen", "inteligenten" itn. na voljo kot preprosto *opisni* termini, in, drugič, četudi bi bila njihova glavna raba taka, ki dodaja vrednost, bi bilo domnevno vselej možno s kontekstom in ustreznimi zanikanji pojasniti, da je mišljena zgolj opisna prvina.

Če se zdaj lotimo splošnih estetskih vrednostnih terminov, ki so v široki rabi, v katero – če sploh v kako – od treh zgoraj na grobo orisanih kategorij potem

sodijo? Utegnili bi trditi, da vsaj nekateri, najbolj splošni – "lep", "grd", "ljubek" – sodijo v prvi, zgolj vrednosten razred in ker ne pripisujejo nobene lastnosti, zgolj implicirajo nek niz lastnosti. Temu tu ne bom oporekal, čeravno sam nisem naklonjen misliti, da je to vselej tako. Drugič, zdi se mi, da veliko naših terminov dokaj jasno sodi v opisno kategorijo in jih lahko uporablja nekdo, ki takih kvalitet ne ceni (čeravno bi bilo – ker so te kvalitete splošno cenjene – kot sem rekel, neverjetno, da jih oseba, ki jih uporablja, ne bi bodisi sama cenila ali vedela, da jih na določen način cenijo drugi). Taki termini bi v estetiki utegnili biti "uravnovešen", "enoten", "evokativen", "živ", "smešen", "duhovit", "dinamičen", "ganljiv" itn. To so opisne in pokazne kvalitete, ki so splošno cenjene v umetniških in estetskih zadevah: to je, so opisni vrednostni termini *vis-a-vis* umetnosti (in nekateri izmed njih so tudi opisni vrednostni termini *vis-a-vis* stvari, ki so tudi drugačne od umetnosti).

Toda obstaja mnogo drugih terminov, ki so uporabljeni kot merila v estetskih ocenah, in zato moramo obravnavati tudi te. Ravno o teh bi utegnili trditi, da je prisotna neka značilna vrednostna prvina. Primeri teh so "eleganten", "ljubek", "čeden", "dražesten", "neljubek", "kričeč", "ostuden" itn. Vendar je jasno, da se zanje zdi, da od kategorij, ki sem jih predlagal, ne sodijo v intrinzično ali zgolj vrednostno vrsto, saj kažejo prisotnost posebne lastnosti. Vendar se ne zdi mogoče, da se bodo ljudje normalno naučili uporabljati te besede in vedeli, kako jih uporabljati, zgolj tako, da se tudi naučijo, da imajo vrednostno sestavino in da jih govorci uporabljajo vrednostno *vis-a-vis* estetskih zadev. Zato sem pripravljen dopustiti, da utegnejo biti v svoji temeljni ali izvirni rabi besede za kvalitete, ki dodajajo vrednost. V tem pogledu se me ne zdijo nepodobne besedam, kot sta "okusen" ali "krhek", in dajejo – čeravno so vrednostne – dokaj jasno idejo kvalitete, ki jo gre najti v stvareh, na katere se pravilno nanašajo. Toda četudi je to tako, ne vidim nobenega razloga za domnevo, da ne smemo – ko enkrat pridemo do prepoznave lastnosti *P*, ki jo ljudje splošno cenijo ali občudujejo – še naprej uporabljati večino zadevnih terminov, kot so "ljubek", "čeden" itn., na nevtralen in čisto opisen način. To se lahko zgodi in se dejansko – tako sem prepričan – dogaja z večino estetskih vrednostnih terminov z rezultatom, da imamo čisto opisne rabe mnogih od teh terminov. To je, lahko se zgodi, da neka oseba lahko prepozna, da je nekaj čedno ali ljubko in je to pripravljena tako tudi imenovati, ne da bi s tem opravila kakršnokoli pozitivno vrednotenje ali pohvalo. Take čisto opisne rabe se mi zdijo običajne pri opisovanju posebne estetske kvalitete, ki jo ima predmet ali umetnina (četudi tisti, ki slišijo opis, še vedno priznavajo, da delo ima lastnost, ki šteje kot vrednost ali pomanjkljivost *vis-a-vis* estetskega vrednotenja). Zato ne vidim nobenega razveljavljajočega primera za zanikanje, da imamo rabo za veliko ali večino estetskih terminov, ki ni zgolj delno, temveč v celoti opisna in v kateri je – kakor se zgodi z "ostrim" ali "poštenim" – imenovana kvaliteta, za katero se primeri, da je taka, ki je splošno priznana kot vrednostna na določenem področju.

Če sem dal vsaj približno sprejemljiv oris različnih vrst "vrednostnih" terminov, se mi zdi, da – četudi so tako v etiki kot estetiki termini, uporabljeni kot merila

vrednosti, včasih uporabljeni na način, ki dodaja vrednost – pa obstaja mnogo terminov, ki so običajno rabljeni na čisto opisen način, da bi pripisali kvalitete, za katere se primeri, da so *vis-a-vis* etike ali estetike splošno obravnavani kot imena za vrednostne kvalitete. In če je to tako, doslej še ni bila opisana nikakršna zadostna logična razlika za razlikovanje med estetskimi in drugimi domenami ocenjevanja in vrednotenja. Če je tako, potem razločevalna značilnost, domnevna oblika "partikularnosti", prisotna v estetski oceni, če kaj takega obstaja, še vedno potrebuje nadaljnjo raziskovanje. Sedaj se bomo lotili ravno tega.

Tam, kjer je "P" vrednostni termin, se v estetiki na splošno – in nemara vselej – dogaja, da *če* je *x P* (recimo, čeden), je o x-u resnično še nekaj drugega, pri čemer je nekaj drugega tisto, zaradi česar je *x P*, ali tisto, kar je odgovorno, da je *x P*. Če je ženska ljubka, je to *zaradi* neke lastnosti, ki jo ima, tako da – če bi se le-ta na nek način spremenila – je ne bi mogli nič več dejansko imenovati ljubka. Toda na površinsko podoben način, če je človek pogumen ali pošten, je to *zaradi* nekaterih dejstev o njem ali lastnosti, ki jih ima, tako da ga – če bi le-te bile nekako drugačne – potem ne bi bilo mogoče dejansko imenovati pogumen. *X*-ova vrednost torej *sestoji* iz tega, da je *x P* (ljubek ali pogumen), nekaj drugega, *Q*, pa je in običajno mora biti *odgovorno* za to, da je *x P* ali da ima to vrednost. Te lastnosti bom vsako zase imenoval *vrednost konstituirajoče* lastnosti in za *vrednost odgovorne* lastnosti. Če pa se vprašamo glede narave za vrednost odgovornih lastnosti in odnosa, ki ga kažejo besedi "zaradi" ali "odgovoren za", pogosto, omahujem reči vselej, ugotovimo – tako sem prepričan – pomembne razlike med estetskimi in drugimi primerki. Nemara gre razlike iskati na tem področju, ne pa v posebno vrednostnem značaju v estetskih merilih.

Poudarek, ki ga zdaj pisci o estetiki namenjajo partikularnosti, se zdi, da je poudarek na domnevnem dejstvu, da je tisto, zaradi katerega je "*P*" mogoče nanesti na *x*, to, da *x* ima posebno lastnost *Q*, ki jo lahko ima *zgolj* in le on. Takih "značilnosti", "vidikov" ali "delov" po Strawsonovem prepričanju ne gre zamenjevati z lastnostmi ali kvalitetami, ki si jih je mogoče deliti in so torej splošne. Ker so individualne, si jih ni mogoče deliti; izjema so taki načini, ko so na primer zmožne biti *vključene* kot del druge umetnine. Vendar pa je ravno tu, kjer se zdi, da obstaja nejasnost.

Res je, del dela je neka posameznost, za katero ni mogoče, da bi bila deljiva in je v najboljšem primeru zmožna biti vključena v drugo delo. Deli so individualne prvine, ne pa splošne značilnosti. Toda del dela ima nekatere značilnosti ali kvalitete in te je mogoče – ker so splošne in deljive – najti tudi v delu nekega drugega dela in ga tako tudi označujejo.

Na primer, obstaja mnogo delov s splošnimi kvalitetami, ki si jih delita Goyjeva *Oblečena Maja* in *Gola Maja*. Če bi bila del ali značilnost enega dela dejansko identična z delom ali značilnostjo drugega dela, tako da bi recimo imeli enako barvo, obliko in ureditev, bi se to zgodilo zato, ker bi si deli ali značilnosti delili identične kvalitete. To od nas zahteva, da naredimo drugačen razloček, ne tistega med individualnimi deli in lastnostmi, temveč med različnimi vrstami lastnosti in

opisov, namreč med partikularnimi lastnostmi in opisi na eni strani in splošnimi ali nepartikularnimi lastnostmi in opisi na drugi strani. Ker pa tu očitno obstaja možno dvoumje glede besede "splošen", bom namesto terminov "partikularen" in "splošen" uporabljal termine "določeno" in "določljivo" v smislu, da je glede na obliko "kvadratast" določeno, "trikoten" pa "določljivo". Kajti medtem ko se "splošen" in "partikularen" lahko uporabljata v smislu deljivega oziroma nedeljivega, pri čemer so vse lastnosti, vključno z določenimi, splošne, se ju lahko uporablja tudi v smislu "določljivega" oziroma "določenega", pri čemer bi bile le nekatere lastnosti splošne, čeravno so vse deljive. S tem razločkom je mogoče reči, da – četudi dela ali značilnosti enega dela ne more deliti drugo delo, utegne eno delo imeti del ali značilnost, ki je v vseh pogledih kvalitativno nerazločljiva od dela drugega dela – pa oba dela delita iste določene, ne pa zgolj istih določljivih lastnosti.

Zdaj lahko rečem, kar želim, čeravno se tisto, kar sledi, nanaša najbolj neposredno na vizualne objekte; nekoliko drugačne, vendar delno vzporedne stvari je treba reči o literaturi in glasbi. Ko nanašamo vrednostni termin *"P"* na stvar x, to delamo (kot pravi Strawson) na račun neke značilnosti ali dela x-a, taki deli ali značilnosti pa so posameznosti in utegnejo biti, kot pravi on, nedeljive. Navzlic temu kajpada nanašamo *"P"* na *x* zaradi lastnosti delov ali značilnosti, te lastnosti, četudi so določene, pa utegnejo deliti deli ali značilnosti drugih del.

Zdaj smo lahko zmožni opisati tisto, za kar mislim, da utegne biti stanje velikega števila, če že ne vseh estetskih ocen. Prvič, zdi se, da ko se – značilno – "P", nek *estetski* vrednostni predikat ali predikat, ki dodaja vrednotenje, nanaša na stvar *x*, se to zgodi normalno zato, ker *x* ali del ali značilnost *x-a* ima neko *določeno* lastnost (ali kompleks lastnosti), in zaradi dejstva, da x ali del x-a ima ta določen značaj, ne pa neki zgolj *določljivi* značaj, da je *x P* in zato cenjen. Natančneje, stvar je *P* (in cenjena, ker je taka) zaradi neke *določene* lastnosti *Q*, zaradi katere ima (določljivo) vrednostno lastnost *P*. Stvar je ljubka zato, ker je ukrivljena tako, kakor je ukrivljena, ne le zato, ker je ukrivljena. Utegne se zgoditi, da nekoliko drugačna krivulja ne bi bila ljubka itn. Ni nobenega – to se zdi značilno – *določljivega* opisa *"Q"*, tako da bi se za stvar reklo – če se opis nanaša na stvar ali njen del da je *P*, četudi je to, da stvar ima *določeno* kvaliteto Q, razlog za to, da je stvar P, ali da je ta kvaliteta odgovorna za to, da je stvar *P*. To je nemara točka in način vstopa "partikularizma". Črta ni ljubka zato, ker je ukrivljena, temveč zaradi njene posebne ukrivljenosti itn. Dejansko je splošno znana stvar v estetiki, da utegne že najmanjša sprememba besede v pesmi, barve ali črte na sliki ali note v glasbeni kompoziciji dati celoti ali delu popolnoma drugačen estetski značaj. Reči, da "splošna" pojasnitev nanosljivosti vrednostnih terminov – kot nasprotje "partikularni" – ni možna, lahko torej pogosto pomeni reči, da omemba zgolj določljivih značilnosti nikakor ni dobra. Na mnogih drugih področjih, posebno tistih, kakršna je morala, ki jo pogosto primerjajo z estetiko, taka situacija dejansko nemara običajno ne obstaja.

Če je ta razlaga v glavnem pravilna, če na področju estetike to, da *x* ima

določljive značilnosti, ni tisto, kar je odgovorno za to, da je *x P* (čeravno nekaj je odgovorno), *iz tega nemudoma sledi*, da na podlagi "splošnih opisnih meril", če to pomeni merila, ki omenjajo določljive lastnosti, ki so odgovorne za vrednostne kvalitete, za stvar ne moremo soditi, da je *P* ali da ima vrednost. Če hočemo biti prepričani, da stvar *y* ima *P*, moramo biti prepričani, da je *natanko* podobna x-u v pogledih, ki so relevantni za *P*, in ni mogoče uporabiti nobenega merila v obliki "Če stvar ima *določljivo Q*, potem bo *P"*. Če pa morajo na drugi strani "splošna opisna merila" pomeniti merila, ki omenjajo *določene* kvalitete, ki so odgovorne za vrednostne kvalitete, ne vemo, kako bi nadaljevali. Kar zadeva, na primer, barve in oblike, jezik vsebuje tako (verjetno neizkorenljivo) peščico besed, ki imenujejo določene lastnosti; lahko smo neznačilno zmožni podati popolnoma določen opis, recimo, Mondriana (dve navpični črni palici na belem ozadju itn.), nismo pa tega zmožni storiti za Turnerja ali Pollocka. Ko pa pridemo do pesmi ali glasbe, je težko uvideti, kaj bi sploh lahko bil opis njunih določenih lastnosti. Pojem popolnoma določnega opisa neke pesmi ali glasbe je dejansko nekako dvomljiv in nemara ne seže dlje – kot pravi Strawson – od tega, da rečemo "Gre nekako takole ..." in jo potem reproduciramo "ali navedemo ali zaigramo", kar pa ni, kot pravi on, opis. Vendar pa tu naposled ne gre za kako veliko razliko s črtami in barvami, kajti za ljubko črto bi utegnili biti v enaki meri omejeni reči "Gre nekako takole ..." in bi jo potem narisali. Za sedanje namene bi nemara lahko dopustili za določen opis neke vrstice poezije vse, kar jo natanko določi, na primer "Vsebuje besede 'o' 'človekovi' 'prvi' 'neposlušnosti' v tem zaporedju" itn.

Tu je nemara točka, kjer nas bodo prevzeli premisleki o partikularnosti v smislu *določenosti* (kar je tisto, kar imajo nejasno v mislih pisci o tem predmetu v velikem številu svojih pripomb). Ravno to očitno dejstvo, namreč da neka stvar, ki je *P* (recimo ljubka) zaradi določene lastnosti Q,, lahko ni *P*, če ima namesto tega drugačno določeno lastnost Q_2, celo tam, kjer sta *Q*, in *Q*, določenosti istega določljivega (recimo ukrivljenosti), je tisto, ki je – tako sem prepričan – del onega, kar so si utegnili prizadevati izraziti estetiki, ko so rekli, na primer, da je treba vsako stvar soditi po njenih lastnih merilih, da jih ni mogoče soditi po splošnih merilih, da ni nobenih pravil za presojanje estetske odličnosti itn. To pa zadeva, če je res, odnos med vrednostnimi termini ali merili in vrstami lastnosti, zaradi katerih jih nanašamo in bi bilo domnevno tako ne glede na to, ali je pravilna razlaga estetskih vrednostnih terminov, kakršen je "*P*", da so opisni vrednostni termini ali da so termini, ki dodajo vrednost. (Hočem zgolj predlagati, da je to v estetiki tipična, ne pa nespremenljiva značilnost odnosa med lastnostmi, ki so odgovorne za vrednost, in onimi, ki konstituirajo vrednost. Tu in tam utegnejo obstajati primeri lastnosti, ki so odgovorne za vrednost, ki niso določene; v tem primeru je *x P* preprosto zato, ker ima določljivo lastnost *Q*. Možen primer bi utegnil biti simetričen (Q), ki ga jemljem za določljivo lastnost in tako, zaradi katere mora biti neka stvar uravnovešena (P). Če je tako, so to izjemni ali obstranski primeri, kot kaže dejstvo, da utegne biti zgradba ali slika uravnovešena, ne da bi bila simetrična, pri čemer je simetričnost mejni primer, v

katerega polagoma izginja uravnoteženost. Take termine, kot je "simetričen", če jih obstaja nekaj, lahko imenujemo termini za *določljive kvalitete, ki so odgovorne za vrednost).* Na splošno in značilno pa so kvalitete, odgovorne za estetske vrednostne kvalitete, določene. Kar se kajpada utegne zgoditi, je, da, na primer, nanosljivost termina *P* (ljubek) lahko ima za posledico, da ima stvar *x* nek določljiv značaj (ukrivljenost), vendar pa nima za posledico tega, da ima to ali ono ukrivljenost. To, ali je določena ukrivljenost, ki jo ima, tista, ki jo naredi za ljubko, je odprto vprašanje, o katerem se je treba odločiti s pomočjo preiskovanja.

Treba je pripomniti, da bi splošna posledica zgoraj povedanega bila ta, da *bi* – če bi bilo znano, da stvar x ima določeno značilnost Q in da je *Q* odgovorna za to, da ima *x* estetsko vrednost *P,* in če bi imeli – kar bi bilo res redko – ime ali opis *določene* značilnosti *Q* —, potem bilo na voljo za uporabo splošno merilo v obliki "Vsaka stvar, ki ima *določen* (za vrednost odgovoren) značaj *Q,* bo imela vrednost *P".* Toda glede na vire jezika in domala popolno odsotnost določnih opisov bi bilo tako merilo redko, če sploh kdaj, doseženo, četudi pa bi bilo doseženo, bi bilo le malo vredno, saj bi bilo uporabno le za druge stvari, *y* in z, ki imajo natanko enako določeno značilnost *Q.* Na primer, če bi vedeli, da je partikularna ukrivljenost stekla čaše dala tej čaši ljubek obris, bi lahko za identično oblikovane čaše – vendar le za le-te (bodisi iz stekla bodisi iz srebra) – brez strahu in brez preiskovanja rekli, da so tudi te ljubke. (Treba je pripomniti, da to načelo, da ima lahko celo najmanjša razlika v kvalitetah ali značilnostih objekta, ki so odgovorne za vrednost, za rezultat zelo drugačno estetsko kvaliteto, nikakor ni povezano s pojmom umetnine. Nanaša se na naravne objekte, kakršni so drevesa ali obrazni profili itn. Dejstvo, da v primeru umetnin merilo identitete zahteva od nas, da štejemo dve identični vrstici poezije za eno vrstico (primerka enega tipa), *torej* nima ničesar opraviti z odsotnostjo in dejansko nemožnostjo, da bi določili določena opisna merila).

Rekel sem, da to utegne biti točka, do katere nas bo privedlo vprašanje partikularnosti v estetiki ob opisovanju značilnega značaja estetske ocene. Vendar utegne obstajati še kaj več, kar je značilno za estetsko in kar velja v enaki meri opisati. Domala izjalovljen poskus najti splošne, to je določljive lastnosti, ki so odgovorne za vrednost (kakršna je bila simetričnost za uravnoteženost), nas lahko privede iz oči v oči z nečim enako temeljnim glede pojmovnega značaja estetske ocene. To je, da je vrsta odnosa odgovornosti, ki povezuje celo določene lastnosti z vrednostnim predikatom, za katerega pravilno nanašanje so le-te odgovorne, v bistvu nepojmovna in zato drugačna kot povezava na mnogih drugih ocenjevalnih področjih.

Na primer, na mnogih področjih, vključno z etiko, pogosto obstaja povezava pomena, ki se nemara približa odnosu sledenja med nekim opisom tistih značilnosti ali lastnosti (Q, *R* itn.), ki so odgovorne za to, da je vrednostni termin *"P"* nanosljiv, in samim vrednostnim terminom *"P".* To je tisto, zaradi česar lahko uporabljamo določljive opise *"Q", "R"* itn., da se z zajamčeno gotovostjo

pojmovno premestimo od teh opisov k nanašanju vrednostnih terminov in določanju vrednosti. Vsakdo, ki *razume jezik, za katerega gre,* lahko sprevidi relevantnost vrste opisov, ki se pojavljajo v navedku "imel je več ljudi na seniku, čeravno se je zavedal velike nevarnosti, ki mu preti" itn., za izraz "pogumen" ali "on vselej vrne izgubljene – ne pa lastnih – predmete njihovemu lastniku" itn. za izraz "pošten" in bo razumel povezavo. Spodrsljaj bi bil neuspeh jezikovnega razumevanja. To utegne biti značilna situacija v etiki. Vendar pa ni nobenih ali pa le malo takih povezav pomena med opisi, celo popolnoma določnimi (ob redkih priložnostih utegnejo biti možni) za lastnosti, ki so odgovorne za nanosljivost *estetskega* vrednostnega termina, in tem terminom samim. Na primer, ni nobene take pojmovne povezave med opisom, četudi določnim, danim, recimo, v koordinatah, posamezne krivulje in takim terminom kot "ljubek" ali med biti določna britanska standardna barva BSC 090 (golobja) in biti prefinjen, da ne: omenimo povezave med *določljivimi* opisi, na primer, pesništva ali glasbe ("je kitična, enozložna, ima opraviti z neuslišano ljubeznijo" itn.) in takimi termini kot "ganljiva" ali "elegantna". Četudi je, kot sem rekel, pojem popolnoma določnega opisa pesmi in morda glasbenega komada dejansko nejasen, bi ob našem poskusu določnega opisa pesniške vrstice z navajanjem besed, ki se pojavljajo v njej, in njihovega reda, ne bilo nobene pojmovne povezave med dejstvom, da vrstica gre *podobno temu,* in tem, da je, na primer, ganljiva. Tako se zdi, da medtem ko je v estetskem primeru stvar s tako in tako določno odgovorno lastnostjo ali značajem s tem, ko ga ima, značilno primerek tistega, kar se po pravici opisuje kot "ljubko", "ganljivo" ali "elegantno", pa je v moralnem primeru *opis* odgovorne lastnosti opis nečesa, kar – *zato ker ustreza opisu* – tvori, na primer, primerek pogumnosti. V estetskem primeru je *x P* zaradi nekaterih posameznih lastnosti (Q) x-a; v moralnem primeru sledi (razen ob zanikanju v posebnih kontekstih), da je *x P* zato, ker je neki *opis* nekih dejstev (Q) o x-u ustrezen. Eno resnično nanašanje "P-ja" je preprosto odvisno od dejstva, da je *x Q,* drugo pa od dejstva, da je *x* opisljiv kot *"Q",* in od relacije opisov "Q-ja" do *"P"*. To je nemara razlog, zakaj pravijo, da moramo brati pesem, poslušati glasbo ali videti sliko (ne pa je zgolj opisati z nevrednostnimi in celo določno opisnimi termini, če je to sploh mogoče) in potem *soditi* ali *odločiti*, ali se nanjo nanaša estetski vrednostni termin ali ne, medtem ko lahko pogosto nanašamo moralne vrednostne termine na temelju opisa, ki ne vsebuje nobenih moralnih vrednostnih terminov. To potem utegne biti glavna razlika – karkoli že jo utegne razložiti – med etiko in drugimi zadevami na eni in estetiko na drugi strani.

Vredno je opozoriti na še dodaten kontrast med estetskimi in nekaterimi drugimi ovrednotenji, ki utegnejo biti opravljena. Predlagal sem, da v estetiki značilno ni nobenih pojmovnih povezav med opisi (če bi bili mogoči) (običajno določnih) za vrednost odgovornih značilnosti in vrednostnim terminom. Estetski primer je drugačen na drugačen način in ga je treba razlikovati od drugih neestetskih primerov, v katerih ravno tako ni nobene pojmovne ali pomenske povezave. To je mogoče najbolje ponazoriti s primerjavo primerov. Utegne se zgoditi, da je biti zlahka viden na različnih oddaljenostih in v različni svetlobi vrednost *vis-à-vis* na

primer obleke za delavce na avtocesti. Nemara je lahko tudi kontingentno dejstvo, ki ga vzpostavlja izkustvo (ne pa povezava pomena med "čisto barvo" in "zlahka viden"), da so enobarvne obleke bolj zlahka vidne kot obleke, ki so pisane ali pegaste. Zaradi tega kontingentnega dejstva je imeti čisto barvo (Q) lastnost, odgovorna za nanosljivost vrednostnega predikata *"P"* v zadevnem primeru ("zlahka viden"); lahko se celo zgodi, da se obravnava kot merilo vrednosti. V takem primeru pa se ti dve dejstvi o obleki kajpada lahko vzpostavita ali ugotovita ločeno ali neodvisno: nekdo utegne opaziti, da je bila neka obleka bolj zlahka vidna v določeni svetlobi ali na določeni oddaljenosti in kasneje, ko se približa, odkrije, da je bila enobarvna. V takih primerih ni nujno, da lahko – ko odkrijemo, da ima material vrednost biti bolj zlahka viden kot drugi – hkrati vidimo ali smo zmožni povedati, da je enobarvna. To je, eno njegovo lastnost, ki je vrednostna in za katero je odgovorna druga lastnost, je mogoče razumljivo odkriti, ne da bi se v tistih okoliščinah primerilo, da lahko hkrati razločimo drugo lastnost, ki je zanjo odgovorna. Toda če v estetskem primeru človek ne bi bil zmožen videti ali razločiti, da je imela črta tako in tako krivuljo ali da je pesem vsebovala tako in tako medsebojno povezavo besed ali da je imela BSC 8-090 določen odtenek, potem ne bi mogel razumno reči ali izjaviti, da je bila črta ljubka ali pesem ganljiva ali barva prefinjena. Ti dve dejstvi morata biti sozaznavni ali taki, da ju je mogoče hkrati odkriti. Estetski primer je torej razločljiv od primera vidnosti. Zaznavanje vrednosti *P* ni mogoče brez zaznavanja, da je *x Q*. Ravno ta poseben način, v katerem so take estetske značilnosti kot biti ganljiv ali biti ljubek lastnosti posamezne kombinacije besed ali posamezne krivulje črte, je tisti, ki je razločevalen. Ravno tako kot bogata rdeča ni zgolj bogata barva in rdeča, tudi črta ni zgolj ukrivljena na določen način in ljubka niti niso besede pesmi postavljene skupaj zgolj tako in tudi ganljive. Krivulja je ljubka krivulja, kombinacija besed je ljubka. To je tisto, zaradi česar smo se zmožni odločiti glede nanosljivosti "ganljivega" in "ljubkega" v toliko, kolikor smo hkrati zmožni razločiti (odgovorne) lastnosti, ki jih imajo vrstice ali besedne kombinacije. To je tisto, zaradi česar morajo biti sorazločljive. Vidimo ljubkost v tej posamezni krivulji, vidimo, da je ta posamezna krivulja ljubka. Če pa ne moremo jasno videti ali razločiti določnega značaja ali lastnosti, ki so odgovorne za to, da je vrednostni termin *"P"* nanosljiv, ne moremo razločiti, da se *"P"* nanaša. To je tisto, zaradi česar smo v estetiki razumljivo, vendar nedvomno preveč nenatančno v skušnjavi, da razmišljamo o teh povezavah kot o zaznavnih zadevah. Zdaj se na kratko vračam k nauku, s katerim sem začel, namreč, da na estetskem področju – v nasprotju z moralnim – razlog, da ni splošnih opisnih meril vrednosti, izhaja iz dejstva, da – glede na to, kako uporabljamo pojem "umetnina" – dve ali več umetnin ne more biti identičnih, tako da bi bile te identične umetnine primerki ene vrste umetnin, in da zato na tem področju ni prostora za splošna, to je skupna vrednostna merila. Mislim, da proti takemu pojmovanju obstaja mnogo ugovorov. Obravnaval bom kajpada le enega in sicer tistega, za katerega mislim, da se nanaša tudi na Strawsonovo bolj zapleteno različico tega nauka. On zavrača preprosto pojmovanje, da v estetiki odsotnost splošnih nevrednostnih meril (in s tem mora meniti tisto, kar jaz

imenujem za vrednost *odgovorne* značilnosti v nasprotju s tistim, kar imenujem vrednost *konstituira- joče* značilnosti, saj misli, da *so* slednje vrednostne in skupne) temelji na dejstvu, da umetnine individuirajo vrste, kajti tako velja za radijske aparate, poštne znamke in avtomobile. Njegovo dopolnilo tega pojmovanja je, da v kolikor je umetnina presojana *estetsko* (kot umetnine pogosto, vendar ne vselej, so), smo omejeni na natanko tisti obseg značilnosti, ki umetnino naredijo za delo, kakršno je in ne drugačno. Pravi, da "ko imamo razred objektov, katerih ime 'umetnina' jih označuje predvsem kot tiste, ki jih gre oceniti na tak način" (to je estetsko), "potem ne morejo obstajati številčno različni člani razreda, ... ki pa bi vendarle delili vse značilnosti, relevantne za to vrsto ocene". Umetnina, obravnavana kot vrsta, ima enak obseg kot značilnosti, ki so relevantne za njeno estetsko oceno. Vse, kar je relevantno za to, da je ravno to delo, ne pa neko drugo, je relevantno tudi za njegov estetski značaj in vrednost. V primeru umetnin so potemtakem vse značilnosti, relevantne za njihovo individuacijo kot vrstnih primerkov, tudi značilnosti, relevantne za njihovo oceno kot umetnin, medtem ko so v primeru avtomobilov ali radijskih aparatov vrednosti lahko identične, vendar pa so lahko objekti različnih vrst. Na podlagi tega sklepa, da je mogoče en radijski aparat (vrsto) – v nasprotju z umetnino (vrsto) – ločiti od drugega, vendar pa imata – in si tako delita – oba enake brezžične vrednostne lastnosti, da potemtakem obstaja logični prostor za splošna merila vrednosti, ki jih je mogoče nanašati na številčno različne vrste radijskih aparatov.

Toda če bi to bila razlaga za odsotnost splošnih meril v estetiki, potem bi imeli rezultat, kot se zdi, da Strawson dopušča, da bi enako veljalo za *estetske* značilnosti radijskih aparatov in drugih stvari, ki *niso* umetnine. Kajti če ga pravilno razumem, bi to pomenilo, da medtem ko logično *ne bi mogla* obstajati splošna nevrednostna estetska merila vrednosti, ki bi si jih delila več kot ena *umetnina*, bi lahko obstajala taka splošna estetska merila, ki bi bila na voljo pri presojanju stvari, *drugačnih* od umetnin. Pravi, na primer, da "kolikor gre za umetnine, je misel o estetski *lastnosti*, ki podeljuje vrednost" (z domnevno "nevrednostim" imenom), napaka, vendar pa da "je zadevno misel mogoče uporabiti v nekaterih primerih stvari, drugačnih od umetnin, ki jih lahko estetsko ocenjujemo". Na primer, dve vrsti avtomobilov sta lahko "identični v estetsko relevantnih pogledih, pa vendarle sta številčno dvoji" in da "tu lahko nemara razmišljamo o njunem *pojavljanju* kot skupni lastnosti".

Tako se zdi, da on misli, da se bo *zgolj* glede na umetnine primerilo, da ne bo na voljo – zaradi logičnih razlogov – estetskih opisnih meril. Glede na druge stvari, taka opisna estetska merila utegnejo obstajati. Vendar je Strawson dopustil, da je tisto, kar sem jaz imenoval vrednost *konstituirajoče* lastnosti (čeravno misli, da so imena teh lastnosti, kot so "prefinjen", "ljubek", "ekonomičen", itn. vrednostne), skupno umetninam in torej domnevno tudi drugim stvarem (medtem ko sem jaz dokazoval, da večina takih estetsko vrednost konstituirajočih lastnosti ima kot imena vrednostne termine, ki so preprosto opisni). Torej *tu* ni nobene razlike med presojanjem umetnin in stvari, ki niso umetnine. Kar nas seveda

pušča s vprašanjem, ali za stvari, ki *niso* umetnine, ne pa za umetnine, obstajajo splošna opisna merila vrednosti, ki so na voljo v za vrednost *odgovornih* opisnih terminih. Če pa je tisto, kar sem dokazoval prej, pravilno, se zdi, da je položaj tu enak za druge stvari kot za umetnine. Ne moremo, in to povečini zato, ker nimamo zmožnosti preskrbeti določnih opisov, uporabiti nobenih meril, ki bi zagotovila, da so na primer obline avtomobila ljubke. Največ, kar bi se lahko zgodilo, je, kot v mojem primeru čaše, da bi lahko vedeli, da bil objekt, ki bi delil identično (opisno) za vrednost odgovorno lastnost, tudi ljubek. Toda zadevna lastnost, bi morala biti – četudi bi jo lahko opisali, na primer, s koordinatami – še vedno določna in jo tako ne bi bilo mogoče nanašati na celo nekoliko drugačne objekte. Vse, kar dobimo, je nekakšna trditev kot "Vse, kar je natanko podobno temu v pogledih *Q*, *R* itn. (tu bi sledil določni opis, če bi bil možen), je ljubko (ali čedno ali uravnovešeno ali karkoli drugega)". Ta bi bila torej dejansko neuporabna kot merilo vrednosti, četudi bi bila na voljo. Ravno ta nedosegljivost ustreznih določnih opisov v našem jeziku pa je tista, ki se jo trudim poudariti. Nekoristnost poskusov, da bi dali splošna merila vrednosti v *določljivih*, za vrednost odgovornih terminih ali opisih v estetiki, in dejanska nemožnost, da bi jih v našem jeziku dali v *določnih*, za vrednost odgovornih terminih ali opisih, sta dve glavni poanti, ki sem ju želel vseskozi poudariti. Ta situacija pa se v enaki meri nanaša ne glede na to, ali se merila nanašajo na umetnine ali na karkoli drugega. Kakršnakoli "partikularnost" in "nepojmovni" značaj naj torej že obstajata v odnosu za vrednost odgovornih značilnosti do nanosljivosti estetskih vrednostnih terminov – značilnosti, ki razločujejo estetske od moralnih in drugih vrst ocen –, ti še naprej obstajajo v estetskih vrednotenjih, tudi ko vrednotenja niso vrednotenja umetnin. Le-ti niso bistveni povezani ali odvisni od pojma umetnine in lahko obstajajo brez eksistence tega pojma.

Povzemam, kar sem povedal o partikularnosti in nepojmovnem značaju estetskega vrednotenja: (1) V estetiki obstajajo merila vrednosti v smislu, da če je mogoče določene termine ("vrednostne termine") nanašati na stvar, ima s tem neko estetsko vrednost. Toda ti termini niso značilno bolj "vrednostni" ali manj "opisni" kot vrednostni termini, ki jih najdemo na mnogih drugih področjih. (2) Vendar pa obstaja v estetiki v najboljšem primeru le peščica meril vrednosti, če to pomeni, da obstajajo *določljivi* opisi lastnosti, odgovornih za to, da je vrednostne termine mogoče nanašati, ki lahko rabijo kot merila ali upravičenja za nanašanje vrednostnih terminov, medtem ko se to pogosto primeri v etiki in na drugih področjih. To je posledica dejstva, da so lastnosti, odgovorne za to, da je mogoče estetske vrednostne termine nanašati, običajno določne. (3) Četudi bi lahko dosegli *določne* opise tistih lastnosti, ki so odgovorne za to, da je estetske vrednostne termine mogoče nanašati – običajno pa jih ne moremo doseči -, bi bili ti dejansko neuporabni, ker bi jih bilo mogoče uporabiti zgolj za določno identične stvari, niti ne bi bili – kakor so opisi za vrednost odgovornih značilnosti v etiki – pojmovno povezani z zadevnimi vrednostnimi termini. (4) Naposled sem predlagal, da če obstaja partikularnost, namreč neka vrsta "partikularnosti" glede estetskega vrednotenja, ta zadeva naravo in odnos med nevtralno opisnimi

lastnostmi stvari in njenim imetjem estetskih vrednostnih kvalitet, in torej *ne izvira* - kot je mnogo sedanjih piscev mislilo – iz logičnega značaja pojma "umetnina". Da so pisci o estetiki predpostavili, da je to dejstvo, ki je v realnosti nepomembno, odgovorno za "partikularnost", prisotno v estetskem vrednotenju, se je zgodilo zato, ker so tako stalno pazili na umetnine in ker jih je uročilo merilo identitete za umetnine, po katerem identični primerki štejejo za eno delo. K temu so še posebej nagnjeni zato, ker glasbene in književne stvaritve tvorijo velik del umetnosti in nimajo nobenih dvojčkov v naravi. Toda če razmišljamo o naravnih objektih (ki so nebesedni in neglasbeni in nas zato ne zapeljujejo v zmoto), objektih, kakršni so obrazi, telesa, gore, drevesa, labodi kot tudi vizualni artefakti, kakršni so avtomobili, itn., potem lahko jasno vidimo, da lastnosti, značilne za estetsko vrednotenje, ostanejo tam enake, čeravno ni vključeno merilo identitete umetnin.

Božidar Kante
Pedagoška fakulteta v Mariboru

GENERALIZEM IN PARTIKULARIZEM V ESTETIKI: SIBLEY IN DANCY

V prvem delu članka predstavimo in analiziramo Sibleyjev generalizem in ga nato soočimo z Beardsleyjevo različico generalizma. Zdi se, da Sibley ostro razločuje med splošnimi merili, uporabljenimi pri oblikovanju in upravičenju našega splošnega ovrednotenja umetnine, in možnimi splošnimi merili, uporabljenimi pri odločanju, kakšen je značaj vzajemnega delovanja med različnimi lastnostmi umetnine, na primer, da neko prevladujočo lastnost umetnine (recimo dramatično intenzivnost) druga lastnost (na primer šaljivost) oslabi, ne pa intenzivira oziroma okrepi. Ker je generalist, je to razumljivo, saj mu kot generalistu ni treba še predlagati, da se tudi rezultat zapletenega vzajemnega delovanja med lastnostmi umetnine ravna po nekem mnoštvu pravil. Partikularist bi tu ugovarjal, da bi pravi generalist moral tudi sprejeti, da se sodbe o značaju posameznih vzajemnih delovanj med estetskimi lastnostmi ravnajo po nekih splošnih merilih. Hkrati pa se tudi ne bi zadovoljil s Sibleyjevo trditvijo, da imajo nekatere estetske lastnosti inherentno vrednost *in vacuo,* kajti partikularistovo mnenje je, da se vsakršna estetska vrednost poraja iz enkratne množice vzajemnih odnosov, ki obstajajo znotraj konteksta posamezne umetnine. Nobena estetska lastnost ne more vstopiti v te vzajemne odnose z vnaprej dano ali inherentno vrednostjo, saj je le-ta lahko kvečjemu posledica mnoštva takih vzajemnih odnosov. Vnaprej nimamo v naših rokah ničesar, s čimer bi lahko vrednotili umetnino; kontekst je tisti, ki naredi vrednost. Ne gre za to, da je umetnina delno cenjena kot posledica tega, da je elegantno, temveč njena eleganca delno tvori njeno estetsko vrednost.

V drugem in zadnjem delu članka ugovarjam Dancyju, najodličnejšemu predstavniku partikularizma v filozofiji nasploh, ki meni, da je debeli pojem nekako povezan tako z lastnostjo kot z držo oziroma naravnanostjo, ti dve stvari pa nikakor nista ločljivi prvini pojmov, saj je lastnost mogoče najbolje opisati kot tisto,

ki si zasluži držo, držo pa je mogoče najbolje označiti kot ustrezno glede na prisotnost lastnosti. Z opiranjem na Levinsona dokazujem, da je pri estetskih vrednostnih terminih vselej mogoče razločiti nek opisni (fenomenalni) vidik. Dancy tudi trdi, da tisto, kar je vredno pri prijateljstvu, ne bi imelo nobene vrednosti, če bi bilo to prijateljstvo pretvarjanje, toda to, da prijateljstvo ni pretvarjanje, ni del onega, kar naredi prijateljstvo dragoceno. Pristnost je tu omogočajoči pogoj, ne pa temelj. Če bi bilo to res, tako dokazujem, potem bi sočutje, ki ga kdo čuti do Ane Karenine, spremenilo svojo prvotno ali, če hočete, "zatečeno" pozitivno vrednost spremenilo v negativno. Tisto, kar je cenjeno glede sočutja, ne bi imelo nobene vrednosti, če bi bilo to sočutje pretvarjanje. Tako stanje stvari se mi zdi močno protiintuitivno. Sočutje tu ni spremenilo svoje polarnosti, saj v tem primeru ne gre za primer pristnega sočutja. Na koncu pokažem, da ni bistvene razlike med Dancyjevim stališčem glede zatečene vrednosti in obrnljivega generalizma v estetiki. Merilo obrnljivosti valence ne zahteva razlage le tedaj, ko za pozitivno vezano lastnost v umetnini štejemo, da ima pozitivno vrednost, medtem ko je nevezane lastnosti, pa naj se izkažejo, da imajo ali pozitivno ali negativno vrednost, potrebno v obeh primerih razložiti. Razlaga je potrebna tedaj, ko je vezana lastnost uprimerjena v umetnini le tedaj, ko se vrednost te lastnosti razlikuje od njene valence. Če pa je tako, potem se zdi, da ni mogoče več trditi, da obstaja domnevna asimetrija med vezanimi in nevezanimi lastnostmi.

Ključne besede: estetika, etika, generalizem, partikularizem, debeli pojmi, tanki pojmi.

Sibleyjev generalizem

> Sibley se strinja z Beardsleyjevim stališčem, da je na področju umetnostne kritike mogoče navesti splošne razloge za estetske sodbe, in se tako uvršča v razred "generalistov". Takemu pojmovanju nasprotujejo nekateri avtorji, ki bi jih lahko najustrezneje zajeli s skupnim imenovalcem "partikularisti". Partikularisti si prizadevajo dokazati, da na področju kritike ni nobenih takih splošnih razlogov, sicer pa si delijo izhodišče s Sibleyjem in Beardsleyjem, da bi morali biti glede upravičevanja estetskih sodb z navajanjem razlogov konsistentni. Jabolko spora je v tem, da partikularisti dopuščajo, da lahko vsak razlog, ki je bil ponujen kot podpora estetski sodbi, da ima neka umetnina estetsko vrednost, ponudimo tudi kot pod- . poro za sodbo, da ima neka druga umetnina estetsko hibo. Sibley kot generalist meni, da je Beardsleyjevo stališče skrajno in heroično. Prvič, glede

ovrženja najbolj resnih zanikanj konsistence poskuša več, kot je potrebno. Drugič, kar zadeva vzpostavljanje poslednjih meril estetske vrednosti na podlagi negativnih estetskih meril, je njegova obrambna pozicija nezadostna.

Beardsleyjeva obrambna pozicija, ki jo zavzema glede obeh vprašanj, se opira na trditev, da obstajajo tri prvenstvena in temeljna pozitivna merila – enotnost, zapletenost in intenzivnost. Ta merila v nobenih okoliščinah ne morejo šteti v kakšni drugačni smeri kot pozitivni in so naposled "zdrava" in "varna", v nasprotju z drugimi (drugotnimi) merili, ki so "tvegana". To tveganje drugotnega merila lahko odpravimo le tako, da ga povežemo z enim ali več temeljnimi merili. Če vzamemo nekaj njegovih primerov, potem bi prisotnost besednih iger v umetnini lahko bila bodisi vrednost bodisi hiba. Enako naj bi veljalo tudi za prisotnost dramatične intenzivnosti ali primesi šaljivosti. Vsako izmed naštetih meril je po Beardsleyjevem mnenju drugotno. Da bi pokazali, da je tako merilo v posamezni umetnini neka vrednost, bi ga morali povezati z nekim temeljnim merilom. Tu se začne Sibley razhajati z Beardsleyjem, saj meni, da Beardsley v tem primeru spregleduje neko bistveno razliko. Stavek "Umetnina vsebuje mnogo besednih iger" pripisuje umetnini – tako meni Sibley – lastnost ali značilnosti, ki je sama na sebi popolnoma nevtralna. Če torej za neko umetnino *x* rečemo "*X* vsebuje mnogo besednih iger", to pomeni, da umetnina nima niti vrednosti niti hibe, vendar pa to ne velja za izjavo "*X* ima dramatično intenzivnost". Če neki umetnini pripišemo dramatično intenzivnost, ji s tem pripišemo – tako kot v primeru ljubkosti ali elegance – lastnost, ki ima inherentno estetsko vrednost. Obstaja cel kup lastnosti, ki imajo inherentno pozitivno estetsko polarnost, kot tudi tistih, ki imajo inherentno negativno polarnost (bombastičen, kričav, sentimentalen). Tako ne bi mogli razumno reči "Ta umetnina je slaba zato, ker je elegantna" ali "Ta umetnina je dobra zato, ker je kričava". Sibley očita Beardsleyju, da ne razločuje med primerom, ko je inherentno nevtralna lastnost (prisotnost besednih iger) razlog za vrednost umetnine, in primerom, ko je inherentno pozitivna lastnost (dramatična intenzivnost) v kontekstu posamezne umetnine razlog za hibo tega dela.

Sibley torej postavlja dve trditvi. Prvič, splošna merila niso le tri (Beardsley), temveč obstajajo številna splošna merila, ki so inherentno estetsko pozitivna ali negativna, če jih obravnavamo *prima facie* ali ločeno od drugih meril, s katerimi lahko vzajemno delujejo v neki umetnini. Drugič, splošne razloge lahko damo tudi za naše sodbe o naravi vzajemnih delovanj, ki se pojavljajo med estetsko pozitivnimi, negativnimi in nevtralnimi lastnostmi umetnine. Skratka, prvič, *prima facie* razlogi so lahko splošni, četudi razveljavljivi, in, drugič, četudi so *prima facie* razlogi za pripisovanje vrednosti neki umetnini razveljavljivi zato, ker lahko vzajemna delovanja med lastnostmi umetnine spremenijo *prima facie* vrednosti v hibe in *vice versa,* pa je navzlic temu' mogoče dati splošne razloge v podporo naših sodb o teh vzajemnih delovanjih (*glej* Bender, 1995: 379). Ali s Sibleyjevemi besedami: "Toda tam, kjer obstaja možno vzajemno delovanje v zapletenih celotah, kakršne so umetnine, lahko *tisto,* kar je *in vacuo* inherentno estetska vrednost, v povezavi z drugimi inherentno pozitivnimi značilnostmi v tem kompleksu postane *hiba*." (Sibley, 2001: 107) V takem primeru je kajpada tudi potrebna razlaga, vendar gre za posebne vrste razlago, tako imenovano razlago *obrnljivosti.* Primeri take obrnljivosti so številni. Če so nekateri deli umetnine zelo smešni, drugi pa intenzivno tragični – ti dve lastnosti pa sta po

Sibleyjevem mnenju prvenstveni merili vrednosti -, potem moramo presoditi, ali smešne epizode krepijo ali slabijo tragični značaj umetnine ali *vice versa.* Če se odločimo, da smešne prvine dejansko slabijo tragično intenziteto in da je tragična prvina dela prevladujoča, potem bodo smešne prvine – četudi so same na sebi estetska vrednost – v tej umetnini hibe natanko zato, ker slabijo prevladujočo tragično intenzivnost. Ko pa se enkrat odločimo, da v tej umetnini so smešne prvine hibe, lahko za to podamo popolnoma splošne razloge. Temeljne inherentne estetske vrednostne kvalitete so po Sibleyju tiste kvalitete, ki so v kontekstu posamezne umetnine zgolj *prima facie* vrednosti, ne pa tudi nujno dejanske vrednosti tiste umetnine. Dejanske vrednosti umetnine bodo zgolj v primeru, če ni na voljo nobene razlage spreobrnitve. Ko Beardsley omeni Shakespearjevega *Hamleta* in *Macbetha,* se sicer strinja, da je šaljivost vrednost v enem kontekstu, vendar hiba v drugem, dopušča pa, da šaljive poteze niso splošna vrednost zato, ker je ta vrednost nekaj drugega, namreč visoka dramatična napetost (*glej* Beardsley, 1962: 485). Toda že v naslednjem stavku prizna, da tudi visoka dramatična napetost ni splošna estetska vrednost, saj bi nekatere igre, ki je nimajo, v primeru, če bi jo uvedli, tako izgubile kako drugo kvaliteto, ki jih še posebej krasi. Beardsley tudi pravi, da so celo tudi drugotna merila v nekem smislu splošna, saj lahko okrepijo eno ali več temeljnih meril.

Zdi se, da Sibley ostro razločuje med splošnimi merili, uporabljenimi pri oblikovanju in upravičenju našega splošnega ovrednotenja umetnine, in možnimi splošnimi merili, uporabljenimi pri odločanju, kakšen je značaj vzajemnega delovanja med različnimi lastnostmi umetnine, na primer, da neko prevladujočo lastnost umetnine (recimo dramatično intenzivnost) druga lastnost (na primer šaljivost) oslabi, ne pa intenzivira oziroma okrepi. Ker je generalist, je to razumljivo, saj mu kot generalistu ni treba še predlagati, da se tudi rezultat zapletenega vzajemnega delovanja med lastnostmi umetnine ravna po nekem mnoštvu pravil. Partikularist bi tu ugovarjal, da bi pravi generalist moral tudi sprejeti, da se sodbe o značaju posameznih vzajemnih delovanj med estetskimi lastnostmi ravnajo po nekih splošnih merilih. Hkrati pa se tudi ne bi zadovoljil s Sibleyjevo trditvijo, da imajo nekatere estetske lastnosti inherentno vrednost *in vacuo,* kajti partikularistovo mnenje je, da se vsakršna estetska vrednost poraja iz enkratne množice vzajemnih odnosov, ki obstajajo znotraj konteksta posamezne umetnine. Nobena estetska lastnost ne more vstopiti v te vzajemne odnose z vnaprej dano ali inherentno vrednostjo, saj je le-ta lahko kvečjemu posledica mnoštva takih vzajemnih odnosov. Vnaprej nimamo v naših rokah ničesar, s čimer bi lahko vrednotili umetnino; kontekst je ti- sti, ki naredi vrednost. Ne gre za to, da je umetnina delno cenjena kot posledica tega, da je elegantna, temveč njena eleganca delno tvori njeno estetsko vrednost.

Če združimo stališča generalistov in partikularistov, potem dobimo naslednjo triado:

(1) Za naše sodbe o umetninah dajemo razloge.

(2) Razlogi so inherentno splošni in potemtakem odvisni od načel.

(3) Ni nobenih načel estetskega vrednotenja. (*glej* Conolly in Haydar, 2003: 115)

Te trditve tvorijo nekonsistentno triado; ena od njih mora biti zmotna. Partikularizem zanika (2), generalizem zanika (3). Obstajajo tudi esteti (med

njimi je najbolj znan Arnold Isenberg), ki ostro nasprotujejo trditvi (1), glede katere se generalizem in partikularizem strinjata. Stališča teh estetov so dobila ime "iluzionizem" – ko se nam zdi, da dajemo razloge za estetska vrednotenja, dejansko ne delamo tega, temveč nekaj povsem drugega: prizadevamo si, da bi naš sogovornik ugledal umetnino v isti luči kot mi. Kritik nam tako daje usmeritve in navodila za zaznavanje in nič drugega. Tisto, kar si kritik želi, je enakost videnja: želi si, da bi jaz videl to, kar vidi on. Iščemo torej enakost videnja, da bi prišli do "skupnosti občutka", katerih člani imajo enak afirmativni ali negativni občutek o predmetu, ta občutek pa bo realna vsebina njihovih vrednostnih sodb.

Sibley in posebnosti partikularizma v estetiki

Sibley poskuša poiskati neko razločevalno značilnost, domnevno posebno obliko partikularnosti, ki naj bi bila prisotna v estetski vrednostni sodbi in po kateri se ta razlikuje od drugih področij, recimo, etične vrednostne sodbe. Če je recimo v estetiki *P* vrednostni izraz in če je *x P* (recimo krivulja ljubka), potem je o x-u (krivulji) resnično še nekaj drugega. Nekaj drugega je pri tem tisto, zaradi česar je *x P* (krivulja ljubka), ali tisto, kar je odgovorno, da je *x P*. Če je nek predmet ljubek, je to zaradi neke lastnosti, ki jo ima. Na prvi pogled se nekaj podobnega dogaja tudi z etičnimi vrednostnimi sodbami. Človek je pogumen ali pošten zaradi nekih lastnosti, ki jih ima. Če teh lastnosti ne bi imel, ga ne bi mogli imenovati pogumnega. Za to, da je *x P*, obstaja nekaj drugega, *Q*, kar je običajno odgovorno za to, da je *x P* ali da ima to vrednost. Lastnost *P* (ljubek) imenuje Sibley vrednost konstituirajoča lastnost, lastnost *Q* pa za vrednost odgovorno lastnost. Ko pisci govorijo o estetiki, je videti, da poudarjajo domnevno dejstvo, da je tisto, zaradi katerega je *P* mogoče nanesti na x, to, da ima x neko posebno lastnost Q, ki jo lahko ima zgolj in le on.

Ker obstaja možno dvoumje glede besede splošen, Sibley namesto terminov "partikularen" in "splošen" uporablja termine "določeno" in "določljivo". Razlog za zamenjavo terminologije utemeljuje takole:

> "Kajti medtem ko se 'splošen' in 'partikularen' lahko uporabljata v smislu deljivega oziroma nedeljivega, pri čemer so vse lastnosti, vključno z določenimi, splošne, se ju lahko uporablja tudi v smislu 'določljivega' oziroma 'določenega', pri čemer bi bile le nekatere lastnosti splošne, čeravno so vse deljive. S tem razločkom je mogoče reči, da – četudi dela ali značilnosti enega dela ne more deliti drugo delo – utegne eno delo imeti del ali značilnost, ki je v vseh pogledih kvalitativno nerazločljiva od dela drugega dela – pa oba dela delita iste določene, ne pa zgolj istih določljivih lastnosti." (Sibley, 2005: 8)

Neka stvar (*x*) je torej *P* (in jo cenimo zato, ker je taka) zaradi neke določene lastnosti *Q*, zaradi katere ima določljivo vrednostno lastnost *P*. Stvar je ljubka zato, ker je ukrivljena tako, kakor je ukrivljena, ne le zato, ker je ukrivljena. Nekoliko drugačna krivulja morda ne bi bila ljubka:

> "Ni nobenega – to se zdi značilno – *določljivega* opisa '*Q*', tako da bi se za stvar reklo – če se opis nanaša na stvar ali njen del -, da je *P*, četudi je to, da stvar ima *določeno* kvaliteto $O_{,,u}$ razlog za to, da je stvar *P* ali da je

> ta kvaliteta odgovorna za to, da je stvar *P*. To je nemara točka in način vstopa 'partikularizma'. Črta ni graciozna zato, ker je ukrivljena, temveč zaradi njene posebne ukrivljenosti itn. Dejansko je splošno znana stvar v estetiki, da utegne že najmanjša sprememba besede v pesmi, barve ali črte na sliki ali note v glasbeni kompoziciji dati celoti ali delu popolnoma drugačen estetski značaj." *(ravno tam)*

In še:

> "Tu je nemara točka, kjer nas bodo prevzeli premisleki o partikularnosti v smislu *določenosti* (kar je tisto, kar imajo nejasno v mi slih pisci o tem predmetu v velikem številu svojih pripomb). Ravno to očitno dejstvo, namreč, da neka stvar, ki je P (recimo graciozna), zaradi določene lastnosti O, lahko ni P, če ima namesto tega drugačno določeno lastnost *O*,, celo tam, kjer sta *O,* in Q_2 določenosti istega določljivega (recimo ukrivljenosti), je tisto, ki je – tako sem prepričan – del onega, kar so si utegnili prizadevati izraziti estetiki, ko so rekli, na primer, da je treba vsako stvar soditi po njenih lastnih merilih, da jih ni mogoče soditi po splošnih merilih, da ni nobenih pravil za presojanje estetske odličnosti itn." (*ravno tam:* 9)

Navadno in značilno pa so kvalitete, ki so odgovorne za estetske vrednostne kvalitete, določene, ne pa določljive kvalitete. Z drugimi besedami to pomeni, da če, na primer, nanesemo termin P (ljubek), lahko ima to za posledico, da ima stvar *x* nek določljiv značaj (ukrivljenost), nima pa za posledico tega, da ima natanko to ali ono ukrivljenost (določeno kvaliteto). Šele natančna preiskava lahko ugotovi, ali je določena ukrivljenost, ki jo ima, tista, ki jo naredi za ljubko. Če bi torej obstajali – kar pa je malo verjetno – opisi določene značilnosti *Q* in če bi vedeli, da stvar *x* ima to določeno značilnost *Q* in da je *Q* odgovorna za to, da ima *x* estetsko vrednost P, potem bi imeli na razpolago splošno merilo v obliki "Vsaka stvar, ki ima določen značaj *Q*, bo imela vrednost P".

To dejstvo, namreč, da ni mogoče najti splošne, to je določljive lastnosti, ki so odgovorne za vrednost, nas po Sybleyjevem mnenju sooča še z nečim, kar zadeva pojmovni značaj estetskega vrednotenja:

> "To je, da je vrsta odnosa odgovornosti, ki povezuje celo določene lastnosti z vrednostnim predikatom, za katerega pravilno nanašanje so le-te odgovorne, v bistvu nepojmovna in zato drugačna kot povezava na mnogih drugih ocenjevalnih področjih." (*ravno tam*: 10- 11)

Če, recimo, za nekoga rečemo "V svojem stanovanju je med drugo svetovno vojno skrival precej preganjanih Judov", ta opis takoj povežemo z izrazom "pogumen". Ali če imamo navedek "On vselej vrne vse svoje dolgove", ga brez težav povežemo s pojmom "poštenosti". Če tega ne bi bili zmožni storiti, bi to kazalo na neko vrsto naše jezikovne nekompetentnosti. V etiki je to običajna in značilna situacija, v estetiki pa ni nobenih ali pa le malo povezav pomena med opisi, celo popolnoma določnimi za lastnosti, ki so odgovorne za nanosljivost estetskega vrednostnega termina, in tem terminom samim:

> "Na primer, ni nobene take pojmovne povezave med opisom, četudi določnim, danim, recimo v koordinatah, posamezne krivulje, in takim

> terminom kot "ljubek" ali med biti določna britanska standardna barva BSC 090 (golobja) in biti prefinjen, da ne omenimo povezave med *določljivimi* opisi, na primer pesništva ali glasbe ("je kitična, enozložna, ima opraviti z neuslišano ljubeznijo" itn.), in takimi termini kot "ganljiva" ali "elegantna". (*ravno tam*: 11)

V estetskem primeru je *x P* (slika ljubka) zaradi nekaterih posameznih lastnosti (Q – natanko take in take zaplate barv v spodnjem levem kotu) slike; v moralnem primeru sledi, da je *x P* (človek pogumen) zato, ker je neki opis nekih dejstev (Q – "v svojem stanovanju je med drugo svetovno vojno skrival precej preganjanih Judov") o x-u (človeku) ustrezen:

> "Ena resnična aplikacija 'P-ja' je preprosto odvisna od dejstva, da je *x Q*, druga pa od dejstva, da je *x* opisljiv kot '*Q*' in od relacije opisov '*Q*-ja' do *'P'*. To je nemara razlog, zakaj pravijo, da moramo brati pesem, poslušati glasbo ali videti sliko (ne pa je zgolj opisati z nevrednostnimi in celo določno opisnimi termini, če je to sploh mogoče), in potem *soditi* ali *odločiti*, ali se nanjo nanaša estetski vrednostni termin ali ne, medtem ko lahko pogosto nanašamo moralne vrednostne termine na temelju opisa, ki ne vsebuje nobenih moralnih vrednostnih terminov. To potem utegne biti glavna razlika – karkoli že jo utegne razložiti – med etiko in drugimi zadevami na eni in estetiko na drugi strani." *(ravno tam)*

"Debeli" in "tanki" pojmi v estetiki

Pojem je "tanek", če ga je mogoče zlahka razumeti in ceniti v različnih kulturah. Ideja "resnicoljubnosti" ali "pravičnosti" je, na primer, tanka. Če je, na primer, kitajska vlada lagala svojemu ljudstvu glede obsega in nevarnosti SARS-a, potem bi se mnogo ljudi iz različnih kultur/nacij identificiralo z jezo kitajske javnosti glede te prevare. Vsi mi imamo neko idejo, da je za vlade slabo, če lažejo svojim ljudem. Mnoge kulture imajo neki koncept, da je poštenost boljša kot prevara, v obsegu, v katerem se lahko identificiramo s kitajsko situacijo, pa je ta pojem "tanek".

Čeravno utegneta biti poštenost in resnicoljubnost tanki v našem razumevanju določenih kulturnih situacij, pa skupnost dejansko izvira iz "debelega" razumevanja pojmov. Vsaka kultura ima zgodovino, identitete, mite, zgodbe, skupne izkušnje, moralne nauke in filozofske spekulacije, ki dajejo polnost in partikularnost njenemu razumevanju vsakršnega moralnega pojma. Na primer, fundamentalistični kristjani tridesetih let v ZDA lahko rečejo, da se v vsaki in v vseh situacijah zahteva popolna poštenost. Taki kristjani delujejo iz kulture, ki so je oblikovali zelo dobesedno branje Biblije, protestantska etika dela, ameriška demokracija in skupne vrednote. Ko razmišljajo o poštenosti, razmišljajo o popolni poštenosti v vseh situacijah kot o kulturno pogojeni vrednoti. To utegne biti drugače pri lastniku trgovine z Bližnjega vzhoda. On utegne vedeti, da si Alah ne želi, da bi bil on lažnivec ali prevarant, vendar razume – delno zaradi stoletnih vplivov karavanske/bazarske kulture da je predstavljanje svojega blaga kot blaga najvišje vrednosti (četudi je to blago pod standardom), da bi ga prodal, bolj izkazovanje zvitosti kot poštenosti. Tako fundamentalistični kristjan iz ZDA kot lastnik trgovine z Bližnjega vzhoda bosta prepoznala vladno kršitev zaupanja

kot moralno zlo (tanek pojem), toda do prepoznavanja sta prišla prek različnih kulturnih (debelih) razumevanj in izkustev.

Tako Dancy, najodličnejši predstavnik partikularizma .v filozofiji nasploh, meni, da je debeli pojem nekako povezan tako z lastnostjo kot z držo oziroma naravnanostjo, ti dve stvari pa nikakor nista ločljivi prvini pojmov, saj je lastnost mogoče najbolje opisati kot tisto, ki si zasluži držo, držo pa je mogoče najbolje označiti kot ustrezno glede na prisotnost lastnosti.

Res je, da so nekateri izrazi, uporabljeni v estetski kritiki, popolnoma ali domala popolnoma vrednostni. To so termini, ki nimajo nobene ali domala nobene opisne sestavine. To so vrednostni termini (pro ali kontra) ne glede na to, na kaj se nanašajo. Glavna poanta teh terminov je, da – čeravno zadevna stvar zasluži te predikate – v primeru, da jih zasluži zaradi te ali one svoje lastnosti, nanašanje terminov nanjo ne pomeni, da ji pripišemo kakršnokoli posamezno lastnost. Ko pa so ti termini nanešeni, malo ali pa sploh ne kažejo, kaj bi te lastnosti utegnile biti. Sibley je te termine imenoval "zgolj vrednostni termini". Taki termini bodisi zgolj označujejo stopnjo estetske vrednosti ali nevrednosti, za katero so kritiki prepričani, da je prisotna, bodisi rabijo za izražanje kritikove odobravajoče ali neodobravajoče naravnanosti do zadevnega objekta. Tovrstni termini so "presenetljiv", "odličen", "mizeren", "ljubek", "gnusen".

Večina estetskih terminov pa očitno ima bistveno opisno vsebino. Tako obstajajo, na primer, formalni termini, kot sta "uravnotežen", "kaotičen", ekspresivni termini, kakršni so "melanholičen", "tesnoben", "vesel", metaforični termini, kakršni sta "jeklen", "krhek", in estetiki lastni pojmi, na primer "ljubek", "kričeč", "kičast". To so termini, ki naj bi imeli tako opisno kot vrednostno sestavino, to je, ko jih na nekaj nanašamo, tej stvari ne pripišemo le neke lastnosti, temveč tudi pokažemo, da imamo do te lastnosti pozitivno ali negativno držo. Sibley je imenoval te termine "termini, ki dodajajo vrednost". Pravilo uporabe teh terminov je, da s tem, ko jih nanašamo, pokažemo tako, da stvar ima dano lastnost, kot tudi to, da to lastnost cenimo ali pa ne cenimo.

Tretjo vrsto estetskih terminov lahko štejemo za skrajno nasprotje zgolj vrednostnih terminov. Termin lahko imenuje lastnost, vendar lastnost, ki je *vis-a-vis* neki vrsti stvari, taka, da se zanjo primeri, da je v teh stvareh vrednost. "Oster" imenuje tako lastnost za britve, "okrogel" za nogometne žoge itn. Zdi se, da so to v osnovi opisni termini, saj ne kažejo neke vrednosti (ali pa hvalijo ali pa izražajo odobravanje) glede te stvari.

Nemara lahko celo dopustimo, da se za mnoge običajne estetske termine, na primer, "kričeč", zdi, da implicirajo vrednotenje na strani govorcev. Vendar pa za večino velja, da tega ne počnejo tako nedvomno. Prvič, zdi se mogoče, da cenimo neko umetnino zaradi ali navzlic njeni kričavosti: "To daje slutiti, da bistvo kričavosti ni sodba neodobravanja z govorčeve strani, temveč namesto tega nekakšna vrsta pojavljanja: zaznavno očiten učinek, ki ga lahko zaznamo neodvisno od kakršnekoli vrednostne ocene našega vedenjskega odziva na ta učinek." (Levinson, 2001: 63) Drugič, vrednostne implikacije terminov, kakršen je "kričeč", je mogoče očitno odpraviti brez pomenske anomalije. Tovrstni termini so navzlic svojemu vrednostnemu okusu taki, da jih je mogoče uporabiti, ne da bi strogo implicirali karkoli glede kritikove oziroma govorčeve vrednostne

naravnanosti.

Toda zavoljo argumentacije predpostavimo, da je pravilno imeti take termine, kot sta “kričeč” ali “sentimentalen”, za termine, ki dodajajo vrednost, kar seveda pomeni, da implicirajo vrednostno naravnanost do predmeta z govorčeve strani, ki ta termin uporablja. V takem pripisu bi še vedno obstajala čisto opisna estetska vsebina, sestoječa v grobem iz splošnega ponujenega vtisa, vtisa, ki ga ni mogoče preprosto identificirati s strukturalnimi lastnosti, ki ga podpirajo.

Na primer, rumenost površine kot vizualne kvalitete je nekaj, kar je logično navezano na nekakšno vrsto vizualnega vtisa, namreč na tisto, kar bi lahko imenovali videti ali zdeti se rumeno. Rumenost žoge je očiten način vizualnega pojavljanja, katerega indikacije ali registracije so naši vtisi rumenega v beli svetlobi. Fenomenalni vidik je bistven za identiteto čutne lastnosti. Pogoj nanašanja “rumenega” je predvsem in neodstranljivo zadeva “je videti rumeno”. Ali, kaj pomeni za črto, da je ravna? Obstajajo kajpada pogoji pojavljanja te lastnosti v okviru molekularnih dejstev, v okviru položaja in odnosov kemično specificiranih mini regij pigmenta. Toda ravnost kot vizualna značilnost črte ni ista stvar kot zadovoljitev raznih fizičnih pogojev. S tem da je črta za oko ravna, dejansko ne in ne moremo meniti, da imajo njeni fizični deli neko geometrijsko določljivo mnoštvo vzajemnih relacij. Ne, tisto, kar delamo, je, da zabeležimo nekakšno vrsto vizualnega pojavljanja, ravno to pojavljanje pa je tisto, ki ponudi bistven pomen ravnosti za vidne črte. Če imenujemo to značilnost pojavljanje ali vtis zdeti-se-raven, potem je ravnost v črtah mogoče razumeti bodisi kot zmožnost zdeti-se-raven normalnemu opazovalcu v raznih standardnih in nevarljivih pogojih bodisi kot tisto neposredno zaznatno potezo črte, ki nam jo registrira in oblikuje občutek zdeti-se-raven. Kakšne vrste dokazov pa lahko ponudimo v podporo takim zaznavnim vtisom višjega reda?

Prvič, vselej lahko najdemo alternativne opise zadevnih posebnih izkustvenih vsebin, v katerih je bila “vrednostno dodana” sestavina izvirnega pripisa odstranjena. Na primer, opisno vsebino “kričečega” bi lahko izrazili z naslednjimi besedami: “svetle, neharmonične, oko privlačujoče barvne kombinacije” ali, natančneje, “ponujajoč videz, značilen za svetle, neharmonične, oko privlačujoče barvne kombinacije”.

Drugič, pogosto lahko ugotovimo, da se oporekajoči si kritiki v svojih estetskih odzivih osredinjajo na skupno zaznavno podlago. Po Levinsonu začetni toni Bachovega *Koncerta za tri čembala in godala* v *D-molu*, BWV *1063*, ponujajo živ izraz čemernosti (*glej* Levinson, 2001: 64). Nekateri kompetentni poslušalci imajo radi čemernost, drugi ne. Ni si težko zamisliti, da slednji preprosto imenujejo začetne tone “depresivno trdovratne”, vendar se zdi bolj verjetno, da lahko pridejo do tega, da priznajo tudi prikladnost označitve “močno čemeren”, šepetaje dodavajoč “če imate radi take vrste stvar”.

Tretjič, težko je uvideti, o čem bi lahko govorili kompetentni kritiki z vrednostno različnimi mnenji, razen če ne predpostavimo, da obstajajo bistveni estetski videzi ali vtisi kvalitativne vrste, ki jih je mogoče razločiti od odzivov odobravanja ali neodobravanja *per se*. Ne gre zgolj za to, da nekdo odobrava neko ureditev črt in barv ali besed in besednih zvez, kdo drug pa ne. V taki vrsti situacije je bolj verjetno, da vsakdo registrira splošen učinek zadevne ureditve, da

obstajajo opisi, razumno nevtralni, glede katerih se lahko celo strinjata, da označujejo to ureditev, da pa je vendarle eden taki ureditvi naklonjen, drugi pa ne.

"Fikcijska" čustva in Dancyjev partikularizem

Dancy poudarja, da se njegov etični partikularizem utemeljuje na zavezi holizmu v teoriji normativnih razlogov. To zavezo izraža na naslednji način:

(4) Kar je razlog v eni situaciji, lahko v drugi situaciji spremeni ali izgubi svojo polarnost.

(5) Način, kako se tu prisotni razlogi kombinirajo drug z drugim, ni nujno določljiv na kakršenkoli preprost seštevalni način.

Če, na primer, vzamemo načelo, da je napačno lagati, potem je Dancyjeva poanta, izražena v (4), ta, da to načelo morda nima vselej polarnosti značilnosti, ki naredi neko dejanje napačno, saj se lahko v nekaterih situacijah izkaže, da je to značilnost, ki dela neko dejanje pravilno. Dancy ponudi tudi primer, kjer razlog spremeni svojo polarnost. Trditev "ne bi smeli lagati" bi lahko v mnogih primerih vzeli za razlog proti temu, da bi govorili neresnico, vendar obstajajo primeri, kjer je laganje zahtevano, dejstvo, da je nekaj laž, pa je razlog v prid tega dejanju. Primer je igra, kjer bi bila poanta igre popolnoma uničena, če udeleženci ne bi lagali. To pa kajpada za generalista gotovo ni problem. Edini način, da bi Dancyjev argument deloval, je, če je situacija napačno opisana. Tu nimamo primera, kjer je laganje preprosto vzeto kot razlog v prid temu dejanju, temveč primer, kjer je laganje v strogo določenem kontekstu igre priporočeno. Kant, na primer, je povsem jasen, da v posebnih primerih potrebujemo presojo, da bi določili, katera načela je mogoče nanašati. V svoji razpravi o kazuističnih vprašanjih si zastavlja vprašanje, ali je mogoče neresnico zgolj zaradi olikanosti imeti za laž? Njegovo kazuistično vprašanje lahko tu nanovo oblikujemo in se vprašamo: "Ali lahko neresnico v kontekstu igre, ki zahteva laž, štejemo za pravo laž?" (*glej* Kant, 1993: 431) Odgovori na te primere kažejo, da je v posameznih primerih vključena presoja za določitev interpretacije primera, da bi videli, ali dejansko imamo ali pa ne primer laganja. Sprejem generalizma nas ne zavezuje k nekemu mehanskemu, nepremišljenemu nanašanju načel na posamezne primere, kot mogoče predlaga subsumptivni generalizem, temveč dopušča presojo pri interpretaciji primera. Na osnovi teh primerov Dancy ni pokazal, da razlogi bodisi spremenijo svojo polarnost bodisi nehajo biti razlogi v novih primerih.

(a) V članku "Are there Organic Unities" (Dancy, 2003) Dancy uvede razločevanje, ki je zdaj eksplicitno potegnjeno med delom celote, ki ne prispeva vrednost k celoti, vendar je njegova prisotnost nujna za celoto, da bi imela vrednost, kakršno ima,

in

(b) delom celote, ki ne prispeva vrednosti k tej celoti.

> "Vendar pa je tudi res, da nekatere značilnosti, ki imajo vrednost v tem kontekstu, ne prispevajo te vrednosti k vrednosti celote. Njihova vrednost ne more biti vtaknjena v vrednost celote. V tem smislu vrednost celote ni

> identična z vsoto vrednosti vseh njenih delov. Toda vrednost celote je identična vsoti vrednosti prispevajočih delov, kot lahko rečemo. Vsak del torej, ki prispeva vrednost, mora imeti to vrednost, da bi jo prispeval, toda nekateri cenjeni deli ne prispevajo svoje vrednosti k celoti, četudi je njihova prisotnost nujna za to, da bi celota imela vrednost, kakršno ima." (Dancy, 2003: 635)

Potemtakem je bistveno, da dojamemo razloček, ki ga naredi Dancy med (a) in (b). Vrsta delov, ki jih ima Dancy v mislih, ko opisuje (a) kot "nujne za to, da bi celota imela vrednost, kakršno ima", je tista, ki jo imenuje omogočajoči pogoji. Sprememba v teh omogočajočih pogojih bo zmožna vplivati na intrinzično vrednost objekta, ne da bi nujno spremenila intrinzične značilnosti, ki to vrednost utemeljujejo. Ponudi primer razločevanja med temeljem in omogočajočim pogojem, to je primer prijateljstva, kakor se to pojavlja v filmu *Trumanov Sov*. Tisti, ki ste film videli, veste, da glavni junak tega filma živi življenje, v katerem so vsi drugi igralci, ki igrajo svojo vlogo. Njegovo življenje je v tem smislu prevara, "vendar ima dekle, kolege, prijatelje in vse druge pasti bogatega in vrednega življenja," kot pravi Dancy (Dancy, 2003: 633). Na koncu filma odkrije, da je bilo vse le pretvarjanje. V skladu z Dancyjevim mnenjem to odkritje oropa življenje, ki ga je preživljal, vse njegove vrednosti. Na primer, čeravno ima prijateljstvo na splošno pozitivno vrednost, v tem primeru nima te vrednosti zato, ker so vsi Trumanovi odnosi utemeljeni na pretvarjanju. Splošna ideja je, pravi Dancy, da tisto, "kar je vredno pri prijateljstvu, ne bi imelo nobene vrednosti, če bi bilo to prijateljstvo pretvarjanje, toda to, da prijateljstvo ni pretvarjanje, ni del onega, kar naredi prijateljstvo dragoceno. Pristnost je tu omogočajoči pogoj, ne pa temelj." (Dancy, 2003: 633)

Ideja je, da se vrednost prijateljstva v tem posebnem kontekstu lahko spremeni glede na njegovo normalno vrednost, ne da bi prišlo do kakršnihkoli sprememb v temeljih ali značilnostih odnosa, ki ga naredijo za prijateljstvo, temveč le na osnovi nečesa drugega glede tega konteksta, namreč, da je pretvarjanje ali hlinjenje. Dancyjev nauk o "globalni supervenienci" dopušča spremembo v vrednosti prijateljstva, če obstajajo druge spremembe v tem kontekstu, vendar te spremembe ne rabijo biti spremembe v lastnostih, ki utemeljujejo to vrednost, temveč v drugih lastno stih, kakršne so ti omogočajoči pogoji. V tem primeru to, "da ni pretvarjanje" – kot lahko vidimo iz zgornjega navedka – ni del temelja za prijateljstvo.

Vzemimo zdaj čustvo sočutja, ki ga imamo kot odziv na določeno vrsto fikcije, na primer kot odziv na branje *Ane Karenine*. Ali je ta vrsta sočutja pristna vrsta sočutja, vrsta sočutja, ki ga čutimo do realnih ljudi? Vprašanje je, ali lahko imamo pristno čustvo, usmerjeno k fikcijskim objektom, k zgolj zamišljenim stanjem stvari? Če je vprašanje pritrdilno, potem ni razločka med čutenjem strahu v realnih stanjih stvari in čutenjem strahu med gledanjem grozljivke. Če je odgovor nikalen in če je to – naj si dovolim spekulacijo – tudi Dancyjevo stališče, potem bi sočutje, čuteno do Ane Karenine, spremenilo svojo prvotno ali, če hočete, "zatečeno" pozitivno vrednost v negativno. Tisto, kar je cenjeno glede sočutja, ne bi imelo nobene vrednosti, če bi bilo to sočutje pretvarjanje. Tako stanje stvari se mi zdi močno protiintuitivno. Sočutje tu ni spremenilo svoje polarnosti, saj v tem primeru ne gre za primer pristnega sočutja.

Zatečena vrednost in obrnljivi generalizem

Dancyjev razloček med (a) in (b) se zdi sam atomističen. Zakaj bi morali biti ti deli ločeni? Premišljenemu generalistu, ki se loteva te situacije, je ne bo treba jemati kot primer prijateljstva in potem pokazati, da je prijateljstvo dejansko pretvarjanje, kot da je to neka ločena sestavina, ki šteje proti pozitivni vrednosti, za katero bi utegnili misliti, da jo sicer prispeva prijateljstvo. Generalist bi, kot sem omenil že prej, sodil in prišel do globalne sodbe, da Trumanovi odnosi niso pristna prijateljstva, pri čemer ni nobenega razloga za njihovo delitev v dve sestavini. Prijateljstvo tu ni spremenilo svoje polarnosti, ker to preprosto ni primer pristnega prijateljstva.

Dancyjeva atomistična analiza delov celote je dejansko značilnost njegova stališča, za katerega se zdi, da ima generalističen priokus. To postane očitno, ko pojasni, da zagovarja zmerno obliko holizma, kjer določene lastnosti lahko imajo tisto, kar imenuje "zatečena vrednost". Tako lahko, na primer, predpostavljamo, da ima prijateljstvo pozitivno zatečeno vrednost, "povzročanje nepotrebne bolečine" negativno zatečeno vrednost, "vlak bo pravkar odpeljal" pa nima zatečene vrednosti. Kontekst lahko spremeni vrednosti teh značilnosti, ki imajo zatečeno vrednost, ali pa lahko ima za posledico, da te značilnosti, ki nimajo zatečene vrednosti, pridobijo neko vrednost. To se zdi zelo podobno subsumptivnemu generalizmu, kjer imamo določena splošna načela, kot sta "prijateljstvo je vrlina" in "povzročanje nepotrebne bolečine je slabo", in potem za ta nekritično domnevamo, da jih je mogoče nanašati na posamezno situacijo. Dancyjev partikularizem se ohranja s trditvijo, da bi jih splošni kontekst lahko privedel do tega, da bi imela drugačno vrednost od njihove normalne vrednosti. Oblika impliciranega generalizma je, da nanašamo ta načela (ali zatečene vrednosti) in potem trdimo, da če se njihova vrednost spremeni glede na njihovo normalno zatečeno vrednost, potem je to mogoče pojasniti z drugimi "deli" splošnega konteksta, ki se lahko imenuje "omogočajoči pogoji":

> "Res, nadaljnje Dancyjeve pripombe krepijo ta vtis generalizma, zato ker se zahteva posebna razlaga, če značilnost, ki ima zatečeno vrednost, te vrednosti nima v partikularnem kontekstu. Njegova analiza partikularnih situacij vključuje, da najprej 'pogledamo stran' od partikularne situacije in potem ovrednotimo partikularni primer v okviru, ki je postavljen kot rezultat tega začetnega 'gledanja stran'." (Singleton, 2004: 171)

Ali, kot pravi Dancy:

> "Na srečo obstaja nemetaforičen način izražanja ideje o zatečenosti v okviru druge asimetrije razlage. Če značilnost, ki ima zatečeno vrednost, prispeva to vrednost k celoti, katere del je, potem tu ni ničesar posebnega, kar bi potrebovalo razlago. Če ne prispeva te vrednosti, potem mora obstajati neka posebna razlaga tega, zakaj je tako." (Dancy, 2003: 639)

Kar hočem zdaj predlagati, je, da ni bistvene razlike med Dancyjevim stališčem glede zatečene vrednosti in obrnljivega generalizma v estetiki. V skladu z obrnljivim generalizmom obstajajo obrnljive estetske posplošitve, ki imajo pravo razlagalno vrednost: pozitivno valentna lastnost v umetnini lahko: v nekaterih primerih postane hiba. Sibley kot glavni predlagalec obrnljivega generalizma

ponuja naslednji preizkus razločevanja med vezanimi in nevezanimi lastnostmi. V primeru pozitivno vezane lastnosti, recimo elegance, ne potrebujemo razlage situacije, v kateri ta lastnost pozitivno prispeva k celotna vrednosti umetnine. Razlaga je potrebna le tedaj, ko pozitivno vezana lastnost prispeva negativno ali pa sploh ne prispeva k celotni vrednosti umetnine. Nasprotno, nevezana lastnost (na primer "imeti rdečo zaplato v svojem levem kotu") zahteva – bodisi če prispeva pozitivno ali negativno – razlago, zakaj to počne. Situacija je predstavljena v naslednjem diagramu:

LASTNOST	PRISPEVEK K CELOTNI VREDNOSTI UMETNINE	ZAHTEVANA RAZLAGA
Pozitivno vezana lastnost (na primer eleganca)	+	ne
Pozitivno vezana lastnost (na primer eleganca)	–	da
Nevezana lastnost (rdeča zaplata)	+	da
Nevezana lastnost (rdeča zaplata)	–	da

Lastnost

Prispevek k celotni VREDNOSTI UMETNINE

Zahtevana razlaga

Pozitivno vezana lastnost (na primer eleganca)

+

ne

Pozitivno vezana lastnost (na primer eleganca)

-

da

Nevezana lastnost (rdeča zaplata)

+

da

Nevezana lastnost (rdeča zaplata)

-

da

Zakaj lahko včasih pozitivno vezana lastnost nekaj odvzame od celotne vrednosti umetnine? To se lahko zgodi zato, ker pozitivno vezana lastnost lahko vzajemno deluje z drugimi lastnostmi v umetnini na tak način, da zmanjša celotno vrednost umetnine. Na primer, šaljivost (predpostavljajoč s Sibleyjem, da je to pozitivno vezana lastnost) utegne biti v dani umetnini hiba, če zmanjša dramatični

intenzivnost igre. Ravno na to hibo so opozarjali kritiki, ki so kazali na neustrezne komične prvine v *Macbethu* in *Hamletu.*

Merilo obrnljivosti valence ne zahteva razlage le tedaj, ko za pozitivno vezano lastnost v umetnini štejemo, da ima pozitivno vrednost, medtem ko je nevezane lastnosti, pa naj se izkažejo, da imajo ali pozitivno ali negativno vrednost, potrebno v obeh primerih razložiti. Razlaga je potrebna tedaj, ko je vezana lastnost uprimerjena v umetnini le tedaj, ko se vrednost te lastnosti razlikuje od njene valence. Če je to tako, potem se zdi, da ni mogoče več trditi, da obstaja domnevna asimetrija med vezanimi in nevezanimi lastnostmi. Obrnljivi generalizem razlaga negativni ali neobstoječi prispevek pozitivno vezane lastnosti k pozitivni vrednosti umetnine v okviru tega, kako ta lastnost vzajemno deluje z drugimi lastnostmi. Toda iste vrste razlaga je molče predpostavljena v primeru, ko pozitivno vezana lastnost pozitivno prispeva k vrednosti umetnine. V tem primeru, to je v primeru, ko pozitivno vezana lastnost pozitivno prispeva k vrednosti umetnine, se moramo opirati na nadaljnje premise, da ta lastnost vzajemno deluje z drugimi lastnostmi na tak način, da ji to dopušča, da naredi pozitivni prispevek. Ta premisa je nujna za vsakogar, ki trdi, da pozitivno vezana lastnost ne vselej pozitivno prispeva k umetnini. Iz tega izhaja, da je postulat asimetrije napačen.

GENERALISM AND PARTICULARISM IN AESTHETICS: SIBLEY AND DANCY

The first part of article deals with presentation and analysis of Sibley's generalism and then critically compares it with its Beardsley's s variant. It seems that Sibley rigourously distinguishes between general criteria served in articulating and justifying our overall evaluation of the work of art, and possible general criteria applicated in deciding what the nature of the interaction is among the work's variegated properties. In the last case we, for example, realize that the work's dominant property (for instance, dramatic intensivity) is weakened rather then intensified by other (for example, humour). This is understandable because as a sort of generalist he is not in need to make the proposal that the results of complicated interactions between work's properties are also governed by some set of rules. The particularist will here contravene that genuine generalist should also admit the view that judgements about the nature of interactions between aesthetic properties are governed by general criteria. He also should not be satisfied with Sibley's view that some aesthetic properties have inherent value *in vacuo* because particularist's claim is that all aesthetic value emerge from the

unique set of interrelations existing in terms of the context of a particular work. Individual properties do not enter in these interrelations with any preassigned or inherent value; a value only emerges as a result of these complex work's interelations.

In the second and the last part of article I unfold objections to some consequences of Dancy's particularism. On Dancy's view on thick concepts, a thick concept is, somehow, associated with both a property and an attitude, but these are not in any way separable elements of the concepts, since the property is best described as that of meriting the attitude, and the attitude is best characterized as the appropriate one given the presence of the property. With the help of Levinson's view I argue for the principled distinguishability between descriptive in attitudinal component in all aesthetic evaluative terms. Dancy claims, that what is of value about friendship would have no value if that friendship was o sham, but that it is not o sham is not part of what makes the friendship worthwhile. Genuiness is on enabling condition here, not a ground. If that is the case, so I argue, then the pity felt toward Anna Korenina would change its primitive or, if you want, "default" positive value in a negative one. What is of value about pity would have no value if that pity was a pretence. This state of affairs seems to me strongly counterintuitive. Pity has not changed its polarity here because this is not a case of genuine pity.

At the end I show that there is no essential difference between Dancy's view on default value and reversible generalism in aesthetics. The reversibilist criterion of valence does not requires an explanation only when a positively valenced property is held to be of positively value in an artwork, whereas non-valenced properties, whether they turn to be of positive or negative value, need to be explained in both cases. An explanation is needed when a valenced property is exemplified in on artwork only when the value of that property differs from its valence. If it so, then it seems that the pressumed asymmetry between valenced and no-valenced properties can no longer be held. The reversible generalist explains a positively valenced property's negative or nonexistent contribution to the positive value of an artwork in terms of how the property interacts with other properties. But the same

kind of explanation is tacitly assumed when a positively valenced property makes o positive contribution to the value of an artwork. In that case, that is, in a case when a positively valenced property makes a positive contribution to the value of an artwork, we must rely on the further premise that this property interacts with the other properties in such a way as to allow it to make its positive contribution. That premise is necessary for everyone who holds that the positively valenced property does not always make a positive contribution to an artwork. From this it follows that asymmetry postulate fails.

Keywords: aesthetics, ethics, generalism, particularism, thick and thin concept.

Literatura

Bender, J. (1995). "General but Defeasible Reasons in Aesthetic Evaluations: The Particularist/Generalist Dispute". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 53 zv., št. 4, str. 379-392.

Beardsley, M. (1962). "On the Generality of Critical Reasons". *Journal of Philosophy*, 59, str. 484-505.

Conolly, O. in Haydar, B. (2003). "Aesthetic Principles". *The British Journal of Aesthetics*, 43. zv., št. 2, str. 114-125.

Dancy, J. (2003). "Are there Organic Unities?". *Ethics*, št. 113, str. 629- 650.

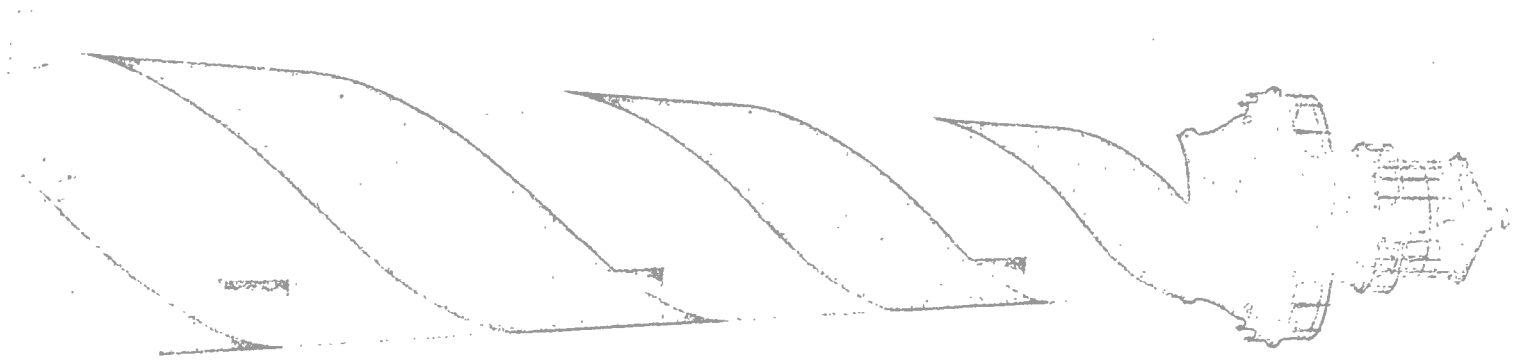
Kant, I. (1999). "The Metaphysics of Morals". V Kant, I., *Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Levinson, J. (2001). "Aesthetic Properties, Evaluative Force, and Differences of Sensibility". V Brady, E. in Levinson, J. (ur.), *Aesthetic Concepts*, Oxford: Clarendon Press, str. 61-80.

Sibley, F. (2001). "General Criteria and Reasons in Aesthetics". V Sibley, F., *Approach to Aesthetics*, Oxford: Clarendon Press, str. 104-118.

Sibley, F. (2005). "Partikularnost, umetnost in vrednotenje". *Analiza*, 9, št. 3, str. 31-45.

Singleton, J. (2004). "Neither Generalism nor Particularism: Ethical Correctness is Located in General Ethical Theories". *Journal of Moral Philosophy* 1.2, str. 155-175.



Konceptualna analiza duha

Ludwig Wittgenstein
prevedel Borut Cerkovnik

MODRA KNJIGA

Prva tretjina[*]

Kaj je pomen neke besede?

Lotimo se tega vprašanja tako, da najprej vprašamo, kaj je razlaga pomena neke besede; kako izgleda razlaga neke besede?

To vprašanja nam pomaga na analogen način, kakor nam vprašanje "Kako merimo dolžino?" pomaga razumeti vprašanje "Kaj je dolžina?".

Vprašanja "Kaj je dolžina?", "Kaj je pomen?", "Kaj je število ena?" itd. nam povzročajo mentalni krč. Čutimo, da ne moremo – da bi odgovorili na njih – pokazati na nič, pa vendar bi morali pokazali na nekaj. (Soočamo se z enim od velikih izvorov filozofske zmede: zaradi samostalnika iščemo neko stvar, ki mu ustreza.)

Če najprej vprašaš "Kaj je razlaga pomena?", potem ima to dve prednosti. Vprašanje "Kaj je pomen?" v nekem smislu spraviš na trdna tla. Kajti gotovo moraš, da bi razumel pomen besede "pomen", razumeti tudi pomen besedne zveze "razlaga pomena". Grobo rečeno: "Vprašajte, kaj je razlaga pomena, kajti karkoli bo razloženo s tem, bo pomen." Študij gramatike izraza "razlaga pomena" te bo naučil nekaj o gramatiki besede "pomen" in te ozdravil skušnjave, da bi se oziral za kakšnim predmetom, ki bi ga lahko imenoval "pomen".

Kar v splošnem imenujemo "razlage pomena besede", lahko, *zelo grobo*, razdelimo na verbalne in kazalne definicije. Kasneje bomo videli, v kakšnem smislu je ta razdelitev samo groba in provizorična (in da je takšna, je pomembno). Verbalna definicija nas – ko nas vodi od enega do drugega verbalnega izraza – v nekem smislu ne pripelje nikamor. Zdi pa se, da v kazalni definiciji naredimo nek mnogo bolj realen korak k učenju pomena.

Ena težava, na katero naletimo, je, da se za mnogo besed v našem jeziku zdi, da zanje kazalne definicije ne obstajajo; npr. za takšne besede kot "ena", "število", "ne" itd.

Vprašanje: Mora biti kazalna definicija sama razumljena? – Ali kazalna definicija ne more biti razumljena narobe?

Če takšna definicija razloži pomen besede, gotovo ne more biti bistveno, da bi moral to besedo slišati že kdaj prej. Posel kazalne definicije je, da ji *da* pomen. Razložimo si potem besedo "tove"[1] s tem, da pokažemo na svinčnik in rečemo

[*] Prevedeno po Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford: Basil Blackweel, 1975, str. 1-23. Vse opombe so prevajalčeve.

[1] Fiktivno angleško besedo "tove" si lahko brez težav zamislimo tudi kot fiktivno slovensko besedo, zato *je* na tem mestu prevod "enak originalu".

"To je tove". (Namesto "To je tove" bi lahko rekel tudi: "To se imenuje 'tove'." To poudarjam, da bi enkrat za vselej odstranil zamisel, da besede kazalne definicije predicirajo nekaj o tem, kar definiramo z njimi; zamenjava stavka:[2] "To je rdeče," ki nečemu pripisuje rdečo barvo, s kazalno definicijo: "To se imenuje 'rdeče'.") Kazalno definicijo "To je tove" lahko sedaj interpretiramo na vse mogoče načine. Podal bom nekaj takšnih interpretacij in pri tem uporabil slovenske[3] besede z uveljavljeno rabo. Navedeno definicijo lahko potem interpretiramo tako, da pomeni:

"To je svinčnik",

"To je okroglo",

"To je les",

"To je eno",

"To je trdo" itd. itd.

Temu argumentu bi lahko kdo ugovarjal s tem, da vse te interpretacije predpostavljajo še en drug besedni jezik. In ta ugovor je smiseln, če z "interpretacija" menimo samo "prevajanje v besedni jezik". – Naj podam nekaj namigov, ki bi lahko to pojasnili. Vprašajmo se, kaj je naš kriterij, ko rečemo, da je nekdo kazalno definicijo interpretiral na določen način. Predpostavimo, da sem nekemu Slovencu podal sledečo kazalno definicijo: "To je tisto, kar Nemci imenujejo 'Buch'." Potem bo Slovencu, vsaj v veliki večini primerov, prišla na misel slovenska beseda "knjiga". Rečemo lahko, da je "Buch" interpretiral tako, da pomeni "knjiga". Drugače bo, če npr. pokažemo na neko stvar, ki *je* ni videl še nikoli prej, in rečemo: "To je banjo." Mogoče mu bo potem prišla na misel beseda "kitara" ali pa mogoče sploh nobena beseda, ampak podoba *[image]* kakšnega podobnega inštrumenta; ali pa mu morda na misel ne bo prišlo sploh nič. Predpostavimo nadalje, da mu ukažem: "Sedaj med temi predmeti izberi banjo." Če izbere to, kar imenujemo "banjo", bi lahko rekli: "Besedo 'banjo' je interpretiral pravilno." če izbere kakšen drug inštrument, pa bi lahko rekli: "Besedo 'banjo' je interpretiral tako, da pomeni 'inštrument s strunami'."

Rečemo "Besedo 'banjo' je interpretiral tako ali drugače" in se nagibamo k domnevi, da je poleg dejanja izbire izvedel še določeno dejanje interpretacije.

Naš problem je analogen sledečemu:

Če nekomu ukažem "S tega travnika mi prinesi rdečo cvetlico", kako naj ve, kakšno cvetlico naj mi prinese, ko pa sem mu podal samo *besedo?*

Odgovor, ki bi ga lahko kdo najprej predlagal, je, da oni, ki je šel iskat rdečo cvetlico, v svojem duhu *[mind]* nosi neko rdečo podobo in jo primerja s

[2] Angleški "sentence" prevajam s "stavek", "proposition" pa s "propozicija". Če bi Wittgenstein predaval v nemščini, bi za angleški "sentence" uporabljal nemški "Satzzeichen", za "proposition" pa "Satz". Tako moramo "stavek" v pričujočem prevodu razumeti kot neinterpretiran stavčni znak, "propozicija" pa kot interpretiran (vsaj domnevno smiselni) stavek, ne pa kot vsebino takšnega stavka, kakor je običaj v sodobnih učbenikih logike.

[3] V prevodu so vsa mesta, kjer v izvirniku nastopa "english" v različnih oblikah, prevedena s "slovensko" v različnih oblikah.

cvetlicami, da bi videl, katera od njih ima barvo te podobe. No, takšen način iskanja obstaja, pri tem pa sploh ni bistveno, da je podoba, ki jo uporabimo, mentalna. Ta proces bi dejansko lahko bil sledeč: s seboj vzamem tabelo, na kateri so prirejena imena in barvni kvadratki. Ko slišim ukaz "Prinesi mi itd.", grem s prstom po tabeli od besede "rdeče" do določenega kvadratka, potem pa krenem iskat cvetlico, ki ima isto barvo kot ta kvadratek. Vendar to ni niti edini niti običajni način iskanja. Krenemo, oziramo se naokoli, stopimo proti cvetlici in jo odtrgamo, ne da bi jo primerjali s čimerkoli. Da bi videl, da je proces uboganja ukaza lahko takšen, obravnavaj ukaz "*Predstavljaj si* rdeč madež". V tem primeru nisi v skušnjavi, da bi mislil, da si si, *preden* si ubogal ta ukaz, moral predstavljati rdeč madež, ki bi ti služil kot vzorec za rdeči madež, ki si si ga moral predstavljati po tem ukazu.

Zdaj bi lahko vprašal: ali, preden ukaz ubogamo, besede *interpretiramo?* In v nekaterih primerih boš ugotovil, da počneš nekaj, kar bi lahko imenovali interpretiranje pred uboganjem, v nekaterih primerih pa ne.

Zdi se, da obstajajo *neki določeni* mentalni procesi, ki so povezani z delovanjem jezika, procesi, ki so takšni, da lahko jezik funkcionira samo z njihovo pomočjo. S tem mislim procesa razumevanja in menjenja [*meaning*]. Znaki našega jezika se brez teh mentalnih procesov zdijo mrtvi; in lahko bi se zdelo, da je edina funkcija znakov, da sprožijo takšne procese in da so le-ti tiste stvari, ki bi nas v resnici morale zanimati. Tako se boš, če te vprašajo, kakšna je relacija med imenom in stvarjo, ki jo le-to imenuje, nagibal k odgovoru, da je ta relacija psihološka, in nemara, ko to porečeš, pomisliš zlasti na mehanizem asociacije. – V skušnjavi smo, da mislimo, da delovanje jezika sestoji iz dveh delov; iz nekega anorganskega dela, rokovanja z znaki, in iz nekega organskega dela, ki ga lahko imenujemo razumevanje teh znakov, menjenje teh znakov, interpretacija teh znakov, mišljenje. Za te zadnje dejavnosti se zdi, da se vršijo v neki čudni vrsti medija, v duhu; mehanizem duha, katerega naravo, tako se zdi, ne razumemo popolnoma, pa lahko doseže učinke, ki jih ne bi mogel doseči noben materialni mehanizem. Tako se lahko npr. misel (ki je takšen mentalni proces) ujema ali ne ujema z realnostjo; sposoben sem pomisliti na človeka, ki ni navzoč; sposoben sem si ga predstavljati, 'ga meniti' v kakšni opazki o njem, četudi je tisoče milj stran ali celo mrtev. "Kakšen čuden mehanizem," bi "lahko kdo rekel, "mora biti mehanizem želetja [wishing], če si lahko želim nekaj, kar se ne bo nikoli zgodilo."

Obstaja pa pot, kako se lahko vsaj deloma izognemo okultnemu videzu miselnih procesov, in to je, da v teh procesih vsako delovanje domišljije nadomestimo z dejanji pogleda na realne predmete. Tako se lahko vsaj v določenih primerih zdi bistveno, da bi moral, ko z razumevanjem slišim besedo "rdeče", pred svojim očesom duha [*mind's eye*] imeti neko rdečo podobo. Toda zakaj naj ne bi, namesto da bi si predstavljal rdeč madež, pogledal rdečega koščka papirja? Ta vizualna podoba bi bila samo bolj živa. Predstavljaj si človeka, ki v svoji torbi stalno nosi košček papirja, na katerem so imena barv prirejena barvnim madežem. Morda porečeš, da bi bilo takšno tabelo vzorcev nadležno nositi s seboj in da namesto tega vedno uporabljamo mehanizem asociacije. To pa je

nerelevantno; in v mnogih primerih celo ni resnično. Če ti je, na primer, ukazano, da moraš narisati nek določen odtenek modre, ki se imenuje “berlinsko modrilo”, potem bi morda moral uporabiti tabelo, ki bi te vodila od besede “berlinsko modrilo” k vzorcu barve, ki bi služil kot tvoj izvod.

Za naš namen bi lahko vsak proces predstavljanja brez težav nadomestili s procesom gledanja predmeta ali pa s slikanjem, risanjem ali modeliranjem; vsak proces govorjenja s” samim seboj pa s procesom glasnega govorjenja ali pisanja.

Frege se je posmehoval formalistični koncepciji matematike, ko je rekel, da formalisti nepomembno, znake, zamenjujejo s pomembnim, s pomenom. Gotovo bi kdo želel reči, da se matematiki ne ukvarjajo s črticami na koščku papirja. Fregejevo idejo lahko izrazimo takole: če bi bile propozicije matematike samo kombinacije črtic, bi bile mrtve in skrajno nezanimive, vendar očitno imajo neke vrste življenje. In isto lahko seveda rečemo o vsaki propoziciji: Brez smisla ali brez misli bi bila propozicija neka skrajno mrtva in trivialna stvar. In nadalje, zdi se jasno, da nikakršno dodajanje anorganskih znakov propozicije ne more oživeti. In sklep, ki ga kdo potegne iz tega, je, da je tisto, kar mora biti dodano tem mrtvim znakom, da bi iz njih napravili živo propozicijo, nekaj nematerialnega, ki se v svojih lastnostih razlikuje od vseh golih znakov.

Če pa bi vendarle morali imenovati karkoli, kar je življenje znaka, potem bi morali reči, da je to njegova *uporaba.*

Če je pomen znaka (grobo rečeno: to, kar je pri znaku pomembno) neka podoba, ki nastane v naših duhovih, ko ta znak vidimo ali slišimo, potem naj naprej privzamemo pravkar opisano metodo, po kateri to mentalno podobo nadomestimo s kakršnimkoli vidnim zunanjim predmetom, npr. z naslikano ali modelirano podobo. Zakaj naj bi bil potem napisan znak skupaj s to naslikano podobo živ, če pa je bil napisan znak sam mrtev? – Dejansko, brž ko pomisliš na to, da nadomestiš mentalno podobo z. recimo, naslikano podobo, in brž ko ta podoba s tem izgubi okulten značaj, se več ne zdi, da bi podoba stavku dajala kakršnokoli življenje. (Saj je bil dejansko ravno okultni značaj mentalnega procesa tisti, ki si ga potreboval za svoj namen.)

To napako, ki smo ji podvrženi, bi lahko izrazili takole: Iščemo uporabo nekega znaka, toda iščemo jo, kakor da bi bila predmet, ki *eksistirati hkrati* [*co-existing*] s tem znakom. (Eden od razlogov za to napako je spet ta, da iščemo “stvar, ki ustreza samostalniku”.)

Znak (stavek) dobi svoj pomen iz sistema znakov, iz jezika, ki mu pripada. Grobo rečeno: razumeti stavek pomeni razumeti jezik.

Lahko rečemo, da stavek živi kot del jezikovnega sistema. V skušnjavi pa smo, da si to, kar daje stavku življenje, predstavljamo kot nekaj v okultni sferi, ki spremlja stavek. Toda ne glede na to, kaj ga spremlja, bi to bilo za nas samo še en znak.

Na prvi pogled se zdi, da mišljenju daje njegov svojski značaj to, da je neka veriga mentalnih stanj, in zdi se, da so tisto, kar je pri mišljenju čudno in težko

razumeti, procesi, ki se zgodijo v mediju duha, procesi, ki so možni samo v tem mediju. Sama po sebi se nam vsiljuje primerjava mentalnega medija s protoplazmo celice, recimo amebe. Opazujemo določena delovanja amebe, to, kako se hrani z raztezanjem okončin, kako se razcepi v podobni celici, od katerih vsaka zraste in se obnaša kot izvirna celica. Govorimo "o tem, kakšno čudno naravo mora imeti protoplazma, da bi delovala na ta način", in nemara porečemo, da se noben fizikalni mehanizem ne bi mogel obnašati na ta način in da mora biti mehanizem amebe mehanizem neke popolnoma drugačne vrste. Na enak način smo v skušnjavi, da rečemo: "Mehanizem duha mora biti najbolj posebne vrste, da bi bil sposoben početi to, kar počne duh." Tu pa delamo dve napaki. Kajti tisto, kar *nam* je bilo pri misli in mišljenju čudno, sploh ni bilo to, da ima nenavadne učinke, ki jih še nismo bili sposobni razložiti (vzročno). Z drugimi besedami, naš problem ni bil naravosloven; temveč neka zmedenost, ki smo jo občutili kot problem.

Predpostavimo, da smo na temelju psiholoških raziskav poskušali proizvesti nek model duha, model, ki bi, kakor bi lahko rekli, razložil navedeno delovanje duha. Ta model bi bil del psihološke teorije na ta način, kakor je lahko mehaničen model etra del teorije elektrike. (Mimogrede, takšen model je vedno del *simbolizma* teorije. Njegova prednost bi lahko bila v tem, da ga lahko dojamemo na prvi pogled in si ga z lahkoto zapomnimo. Rečeno je bilo, da model v nekem smislu odene to čisto teorijo; da ta *gola* teorija sestoji iz stavkov ali enačb. To moramo kasneje pobliže raziskati.)

Morda bi ugotovili, da bi takšen model duha, če bi hotel razložiti opazovane mentalne dejavnosti, moral biti zelo kompliciran in težaven; in na tej osnovi bi morda duh imenovali čudna vrsta medija. Vendar nas ta aspekt duha ne zanima. Problemi, do katerih morda pripelje, so psihološki problemi, metoda njihove rešitve pa je metoda naravoslovja.

Če se torej ne ukvarjamo z vzročnimi povezavami, potem imamo dejavnosti duha kakor na dlani. In če nas vznemirja narava mišljenja, je zbeganost, ki smo jo napačno interpretirali kot zbeganost glede narave medija, zbeganost, ki je povzročena z mistifirajočo uporabo našega jezika. Ta vrsta napake se v filozofiji znova in znova ponavlja; npr. ko smo zbegani glede narave časa, ko se nam čas zdi *čudna stvar*. V še večji skušnjavi smo, da mislimo, da imamo tukaj opraviti s skritimi stvarmi, z nečim, kar lahko vidimo od zunaj, v kar pa ne moremo pogledati. Vendar pa se ne primeri nič takšnega. Kar hočemo vedeti, niso nobena nova dejstva o času. Vsa dejstva, s katerimi se ukvarjamo, imamo kakor na dlani. Uporaba samostalnika "čas" pa je tista, ki nas bega. Če pogledamo gramatiko te besede, se nam to, da naj bi si človek zamišljal božanskost časa, ne zdi nič manj presenetljivo kot to, da bi si človek zamišljal božanskost negacije ali disjunkcije.

Zavajajoče je torej govoriti o mišljenju kot o neki' "mentalni dejavnosti". Lahko rečemo, da je mišljenje bistveno neka dejavnost operiranja z znaki. Ta dejavnost je izpeljana z roko, ko mislimo pišoč; z usti in grlom, ko mislimo govoreč; v primeru, ko mislimo, predstavljajoč si znake ali slike, pa vam ne morem navesti nobenega *agensa*, ki misli. Če tedaj rečeš, da v takšnih primerih misli duh, potem

bom naredil samo to, da bom tvojo pozornost speljal na dejstvo, da uporabljaš metaforo, da je duh tukaj agens v drugačnem smislu kot v tistem, v katerem lahko o roki rečemo, da je agens pri pisanju.

Če govorimo o mestu, kjer se vrši mišljenje, imamo pravico reči, da je to mesto papir, na katerega pišemo, ali usta, ki govorijo. Če pa kot o mestu misli govorimo o glavi ali možganih, potem uporabljamo izraz "mesto mišljenja" v nekem drugem smislu. Raziščimo razloge za to, da glavo imenujemo mesto mišljenja. Naš namen ni, da bi kritizirali to izrazno obliko ali da bi pokazali, da ni primerna. Kar moramo storiti, je: razumeti funkcioniranje tega izraza, njegovo gramatiko, npr. videti, kakšno zvezo ima ta gramatika z gramatiko izraza "mislimo s svojimi usti" ali "mislimo s svinčnikom na kosu papirja".

Nemara je glavni razlog za to, da se tako močno nagibamo k temu, da kot o mestu naših misli govorimo o glavi, ta: ker poleg besed, ki označujejo (telesne) dejavnosti, kot sta pisanje, govorjenje itd., eksistirata tudi besedi "mišljenje" in "misel", iščemo dejavnost, ki se od navedenih dejavnosti sicer razlikuje, jim je pa analogna – ta dejavnost naj bi ustrezala besedi "mišljenje". Če imajo besede v našem običajnem jeziku *prima facie* analogne gramatike, se nagibamo k temu, da jih poskušamo interpretirati analogno; tj., da poskušamo napraviti analogijo, ki bi skoz in skoz držala. – Pravimo: "Misel ni isto kot stavek; kajti angleški in francoski stavek, ki sta si popolnoma različna, lahko izražata isto misel." In sedaj, kot da stavki *nekje* so, iščemo mesto za misel. (Kakor da bi v nasprotju z mesti različnih koščkov lesa – mesti kraljev različnih šahovskih garnitur – iskali mesto kralja, ki se ravna po šahovskih pravilih.) – Pravimo: "Misel je gotovo *nekaj*, **ni nič," in vse, kar lahko kdo na to odgovori, je, da ima beseda "misel" svojo *uporabo*, ki je popolnoma druge vrste kot uporaba besede "stavek".**

Ali to sedaj pomeni, da je nesmiselno govoriti o nekem mestu, kjer se vrši misel? Gotovo ne. Ta besedna zveza je smiselna, če ji damo smisel. Če torej rečemo "Misel se vrši v naših glavah", kaj je smisel te besedne zveze, če jo trezno razumemo? Predpostavljam, da je njen smisel ta, da določeni fiziološki procesi ustrezajo našim mislim na ta način, da če poznamo [know] to korespondenco, lahko misli najdemo z opazovanjem teh procesov. Toda v kakšnem smislu lahko za te fiziološke procese rečemo, da ustrezajo mislim, in v kakšen smislu lahko za nas same rečemo, da misli pridobimo z opazovanjem možganov?

Predpostavljam, da si predstavljamo, da mora biti ta korespondenca verificirana eksperimentalno. Zamislimo si takšen eksperiment v surovem stanju. Eksperiment je v tem, da opazujemo možgane, medtem ko poskusna oseba *[subject]* misli. In sedaj morda misliš, da je razlog, zaradi katerega bo moja razlaga spodletela, ta, da seveda eksperimentator misli poskusne osebe pridobi samo *posredno*, tako da so mu izrečene, tako da mu jih poskusna oseba *izrazi* na ta ali oni način. To težavo pa bom odstranil s tem, da privzemam, da je poskusna oseba hkrati eksperimentator, ki opazuje svoje lastne možgane, recimo s pomočjo ogledala. (Surov značaj tega opisa na noben način ne zmanjšuje moči navedenega argumenta.)

Potem te vprašam: opazuje poskusna oseba (eksperimentator) eno ali dve stvari?

(Ne reci, da opazuje eno stvar hkrati od znotraj in od zunaj; kajti s tem težava ne bo odstranjena. O znotraj in zunaj bomo govorili kasneje.) Poskusna oseba (eksperimentator) opazuje korelacijo med dvema fenomenoma. Enega od teh nemara imenuje *misel.* Ta morda sestoji iz neke verige podob, organskih občutkov, ali pa po drugi strani iz neke verige različnih vizualnih, taktilnih in mišičnih izkustev, ki jih ima pri pisanju ali izgovarjanju nekega stavka. – Drugo iskustvo je v tem, da nekdo vidi delo svojih možganov. Oba fenomena lahko korektno imenujemo "izraz misli"; da pa bi se izognili zamenjavi, je bolje, da vprašanje "Kje se vrši misel sama?" zavrnemo kot nesmiselno. Če pa vendarle uporabljamo izraz "misel se vrši v glavi", potem smo temu izrazu njegov pomen dali z opisom izkustva, ki bi upravičil *hipotezo,* da se misel vrši v naših glavah; z opisom izkustva, ki bi ga želeli imenovati "opazovanje misli v naših možganih".

Zlahka pozabljamo, da je beseda "mesto" uporabljena v mnogo različnih smislih in da obstaja mnogo različnih vrst izjav o stvari, ki jo lahko v posameznem primeru v skladu s splošno rabo imenujemo specifikacija mesta te stvari. Tako je bilo za vidni prostor rečeno, da je njegovo mesto v naši glavi; in jaz mislim, da je kdo prišel v skušnjavo, da to reče, deloma zaradi gramatikalnega napačnega razumevanja.

Lahko rečem "V mojem vidnem polju vidim podobo drevesa desno od podobe stolpa" ali "Podobo drevesa vidim v sredini vidnega polja". In sedaj se nagibamo k temu, da vprašamo: "In kje vidiš vidno polje?" Če je sedaj ta "kje" mišljen kot vprašanje po mestu v istem smislu, kakor smo navedli mesto podobe drevesa, bi te opozoril na dejstvo, da temu vprašanju še nisi dal smisla; to je, da si nadaljeval z neko gramatikalno analogijo, ne da bi to analogijo podrobno razvil.

Ko sem rekel, da je ideja, da se vidno polje nahaja v naših možganih, nastala iz nekega gramatikalnega napačnega razumevanja, s tem nisem hotel reči, da takšni specifikaciji mesta ne bi mogli dati smisla. Z lahkoto bi si npr. lahko predstavljali izkustvo, ki bi ga opisali s takšno izjavo. Predstavljaj si, da smo si ogledovali neko skupino stvari v tej sobi in ko smo si jih ogledovali, je bila v naše možgane vstavljena sonda in izkazalo se je, da če je konica sonde dosegla določeno točko v naših možganih, je bil s tem uničen določen delček našega vidnega polja. Na ta način bi lahko točke naših možganov priredili točkam vizualne podobe, to pa bi nas lahko pripravilo do tega, da rečemo, da se je vidno polje nahajalo [was *seated]* na tem in tem mestu v naših možganih. In če bi sedaj postavili vprašanje "Kje vidiš podobo te knjige?", potem bi se odgovor lahko glasil "Desno od tega svinčnika" ali "V levem delu mojega vidnega polja" (kakor zgoraj) ali pa tudi "Tri palce za mojim levim očesom".

Kaj pa, če bi kdo rekel: "Lahko ti jamčim, da vizualno podobo občutim dva palca za svojo nosnico." – Kaj naj bi mu odgovorili? Naj bi rekli, da ni govoril resnice ali da takšen občutek ne more obstajati. Kaj pa, če nas vpraša: "Poznate vse občutke, ki obstajajo? Od kod veste, da takšen občutek ne obstaja?"

Kaj če nam bajaličar pove, da, ko drži bajalico, *čuti,* da je voda pet čevljev pod površjem, ali da *čuti,* da je zmes bakra in zlata pet čevljev pod površjem? Predpostavimo, da na naše dvome odgovori: "Dolžino lahko oceniš, ko jo vidiš.

Zakaj ne bi mogel imeti drugačnega načina za njeno ocenjevanje?"

Če razumemo idejo takšne ocene, si bomo prišli na jasno glede narave naših dvomov o izjavah bajaličarja; in tudi o izjavah tistega, ki je rekel, da je vizualno podobo čutil za svojim nosom.'

Obstaja izjava "Ta svinčnik je dolg pet palcev" in izjava "Čutim, da je ta svinčnik dolg pet palcev", moramo pa si priti na jasno glede relacije, ki obstaja med gramatiko prve in gramatiko druge izjave. Na izjavo "V svojih roki čutim, da je voda tri čevlje pod površjem" bi hoteli odgovoriti: "Ne vem, kaj to *pomeni."* Bajaličar pa bi nam rekel: "Gotovo veš, kaj pomeni. Veš, kaj pomeni 'tri čevlje pod površjem', in veš, kaj pomeni 'čutim'." Jaz pa bi mu odgovoril: Vem, kaj beseda pomeni v *določenih kontekstih.* Tako besedno zvezo "tri čevlje po površjem" razumem, recimo, v zvezah "Merjenje je pokazalo, da voda teče tri čevlje pod površjem", "Če bomo kopali tri metre globoko, bomo naleteli na vodo", "Voda je na oko globoka tri metre". Uporaba izraza "občutek v rokah, da je voda tri metre pod površjem" pa mi mora biti še razložena.

Bajaličarja bi lahko vprašali: "Kako si se naučil pomena besede 'trije čevlji'?" Predpostavljamo, da s tem, da ti je nekdo pokazal takšne dolžine, da jih je izmeril in podobno. Pa te je kdo naučil govoriti tudi o občutku, da je voda tri čevlje pod površjem, recimo o občutku v tvojih rokah? Kajti če te ni, na podlagi česa besedo 'trije čevlji' povezuješ z občutkom v tvojih rokah?" Predpostavimo, da smo dolžine ocenjevali na oko. nikoli pa dolžine nismo izmerili. Kako bi lahko ocenili dolžino v palcih s tem, da jo izmerimo? Tj., kako lahko interpretiramo izkustvo merjenja v palcih? Vprašanje je: Kakšna zveza obstaja med, recimo, nekim taktilnim občutkom in izkustvom merjenja predmeta z metrom? Ta zveza nam bo pokazala, kaj pomeni "čutiti, da je stvar dolga šest palcev". Predpostavimo, da je bajaličar rekel: "Nikoli se nisem naučil povezovati globine vode pod površjem z občutki v moji roki, toda ko imam določen občutek napetosti v svojih rokah, se v mojem duhu pojavijo besede 'trije čevlji'." Odgovorili bi mu: "To je čisto v redu razlaga tega, kar meniš s 'čutiti, da globina znaša tri čevlje', in tvoja izjava, da to čutiš, ne bo imela niti več niti manj pomena kot tvoja razlaga, ki si jo podal zanjo. In če izkustvo kaže, da se dejanska globina vode vselej sklada z besedami *'n* čevljev', ki vstopijo v tvoj duh, bo tvoje izkustvo zelo uporabno za določevanje globine vode." – Vidiš pa, da je moral biti pomen besed "Čutim, da je voda na globini *n* čevljev" razložen; ta pomen ni bil znan, ko je bil znan pomen besed '*n* čevljev' v običajnem smislu (tj. v običajnih kontekstih). – Ne pravimo, da ta, ki nam pravi, da čuti vizualno podobo dva palca za nosnico, laže ali govori nesmisel. Pravimo pa, da ne razumemo pomena takšne besedne zveze. Le-ta kombinira znane besede, vendar jih kombinira na način, ki ga še ne razumemo. Gramatika te besedne zveze nam mora biti še razložena.

Pomembnost tega, da raziščemo odgovor bajaličarja, je v dejstvu, da pogosto mislimo, da smo neki izjavi P dali pomen zgolj s tem, da smo zatrdili *"Čutim* (oziroma verjamem), da se P primeri". (Kasneje bomo govorili o stališču prof. Hardyja, da je Goldbachov teorem propozicija, ker lahko verjame, da je

resničen.)[4] Rekli smo že, da s tem, da zgolj razložimo pomen besed "trije čevlji" na običajen način, še nismo razložili pomena besedne, zveze "čutiti, da je voda tri čevlje itd.". Nadalje, teh težav ne bi smeli občutiti, če bi bajaličar povedal, da se je *naučil* oceniti globino vode, recimo s tem, da je vsakokrat, ko je imel nek določen občutek, kopal za vodo in na ta način povezal tovrstne občutke z *merjenji* globine. Sedaj moramo raziskati relacijo med procesom *naučiti se oceniti* in dejanjem ocenjevanja. Pomembnost te raziskave je v tem, da se nanaša na relacijo med učenjem pomena neke besede in uporabljanjem te besede. Oziroma, splošneje v tem, da pokaže različne možne relacije med nekim danim pravilom in njegovo aplikacijo.

Obravnavajmo proces ocenjevanja dolžine na oko: Skrajno pomembno je, da uvidite, da obstaja velika množica različnih procesov, ki jih imenujemo "ocenjevanje na oko". Obravnavaj sledeče primere:

(1) Nekdo vpraša: "Kako si ocenil višino te stavbe?" Odgovorim: "Ima štiri nadstropja; predpostavljam, da je vsako nadstropje visoko približno petnajst čevljev; torej mora biti stavba visoka približno šestdeset čevljev."

(2) V drugem primeru: "Približno vem, kako je videti jard s te razdalje; torej mora biti to dolgo približno štiri jarde."

(3) Ali tudi: "Lahko si predstavljam, da bi visok človek segal do te točke; torej mora biti ta točka približno šest čevljev nad tlemi."

(4) Ali: "Ne vem; videti je ravno kot en jard."

Verjetno nas zadnji primer zbega. Če vprašaš "Kaj se je zgodilo v tem primeru, ko je ta človek ocenil to dolžino?", potem se korektni odgovor morda glasi: "*Pogledal* je to stvar in *rekel* 'Videti je dolga en jard'." To je morda vse, kar se je zgodilo.

Prej smo rekli, da nas odgovor bajaličarja ne bi zmedel, če bi nam povedal, da se je *naučil*, kako oceniti globino. Naučiti se oceniti pa lahko sedaj, na splošno povedano, vidimo v dveh različnih relacijah z dejanjem ocenjevanja; bodisi kot vzrok fenomena ocenjevanja bodisi kot nekaj, kar nam priskrbi pravilo (tabelo, karto ali kakšno takšno stvar), ki ga uporabljamo, ko ocenjujemo.

Predpostavimo, da nekoga učim uporabo besede "rumeno", tako da znova in znova pokažem na rumeni madež in izgovarjam omenjeno besedo.

Ob drugi priložnosti ga pripravim do tega, da tisto, česar se je naučil, aplicira, tako da mu ukažem: "Iz te vreče izberi rumeno žogo." Kaj se je zgodilo, ko je ubogal moj ukaz. Pravim: "Morebiti prav to: slišal je moje besede in vzel rumeno

[4] Ta obljuba – vsaj v Wittgensteinovih predavanjih, ki so bila zapisana v obliki *Modre knjige* – ni bila izpolnjena. Vendar je v rokopisih iz let 1932/33, ki jih je naslovil *Filozofska gramatika*, razmišljal o "verjetju v Goldbachov teorem". Omenjeni odlomek je postal tudi del usedline njegovih filozofskih raziskovanj in nastopa v § 578 *Filozofskih raziskav:* "Vprašaj se: Kaj pomeni *verjeti* Goldbachov stavek? V čem je to verjetje? V nekem občutku sigurnosti, ko ta stavek izgovorimo, slišimo ali mislimo? (To nas ne zanima.) in kaj so razpoznavni znaki tega občutka? Saj vendar ne vem niti tega, v kolikšni meri lahko ta stavek sam izzove ta občutek. (...) Rad bi vprašal: Kako to verjetje sega v ta stavek? Poglejmo, kakšne posledice ima to verjetje, kam nas pripelje. 'Pripelje me do iskanja dokaza tega stavka.' – Dobro, sedaj pa poglejmo še to, v čem pravzaprav sestoji tvoje iskanje! Potem bomo vedeli, kakšno zvezo ima z verjetjem v ta stavek sam."

žogo iz vreče.” Sedaj bi se ti morda nagibal k temu, da to morebiti ne bi moglo biti vse; in *vrsta* stvari, ki bi jo predlagal, je, da si je, ko je *razumel* ukaz, predstavljal nekaj rumenega in potem izbral žogo v skladu s svojo podobo. Da bi videl, da to ni *nujno,* se spomni na to, da bi mu lahko podal ukaz “Predstavljaj si rumen madež”. Bi se tedaj še vedno nagibal k domnevi, da si on najprej predstavlja rumen madež, toliko da bi *razumel* moj ukaz, potem pa si predstavlja rumen madež, ki se sklada s prvim? (Ne rečem, da to ne bi bilo mogoče. S tem se samo neposredno pokaže, da ni treba, da se to zgodi. To, mimogrede, ponazarja metodo filozofije.)

Če nas kdo uči pomena besede “rumeno”, tako da nam poda neke vrste kazalno definicijo (neko pravilo rabe te besede), potem lahko to poučevanje pogledamo na dva različna načina.

A. Poučevanje je dril. Ta dril povzroči, da rumeno podobo, rumene stvari, asociiramo z besedo “rumeno”. Tako bi lahko beseda “rumeno”, ko sem ukazal “Iz te vreče izberi rumeno žogo”, oživila neko rumeno podobo ali nek občutek prepoznanja, ko bi ta oseba vrgla oko na rumeno žogo. Za navedeni dril poučevanja bi lahko v tem primeru rekli, da je izgradil nek psihičen mehanizem. To pa bi vendarle bila samo hipoteza oziroma, drugače rečeno, metafora. Proces poučevanja bi lahko *primerjali* z inštaliranjem električne povezave med stikalom in žarnico. Vzporednica s tem, da se ta povezava pokvari oziroma da odpove, bi potem bilo nekaj, kar imenujemo pozabljenje *[forgetting^* razlage oziroma pomena besede. (O pomenu besedne zveze “pozabiti pomen neke besede” moramo še govoriti.)

Kolikor to poučevanje povzroči navedeno asociacijo, občutek prepoznanja itd. itd., je *vzrok* fenomena razumevanja, uboganja itd.; in hipoteza je, da naj bi bil ta proces poučevanja potreben, da bi povzročil te učinke. V tem smislu si je mogoče zamisliti, da bi se lahko *vsi* ti procesi razumevanja, uboganja itd. zgodili, ne da bi kdo to osebo sploh kdaj učil jezika. (To je prav zdaj videti skrajno paradoksalno.)

B. Poučevanje nam je morda priskrbelo neko pravilo, ki je samo vključeno v procese razumevanja, uboganja itd.; “vključeno” pa pomeni, da izraz tega pravila tvori del teh procesov.

Razlikovati moramo med tem, kar bi lahko imenovali “proces, ki *se sklada z* nekim pravilom”, in tem, kar imenujemo “proces, ki vključuje neko pravilo” (v zgornjem smislu).

Vzemi primer: Nekdo me uči kvadrirati kardinalna števila; napiše vrsto

1 2 3 4

in me prosi, da jih kvadriram. (Tudi v tem primeru bom vse procese, ki se dogajajo “v duhu”, nadomestil s procesi računanja na papirju.) Predpostavi, da pod prvo vrsto števil napišem:

1 4 9 16.

Kar sem napisal, se sklada s splošnim pravilom kvadriranja; očitno pa se sklada

tudi s poljubnim številom drugih pravil; in z nobenim od teh se ne sklada bolj kot s katerimkoli drugim. V tem smislu, v katerem smo prej govorili o pravilu, ki je vključeno v nek proces, v ta proces ni bilo vključeno *nobeno* pravilo. Predpostavimo, da sem, da bi prišel do svojih rezultatov, računal 1 × 1, 2 × 2, 3 × 3, 4 × 4 (to je, v tem primeru sem račune zapisal); to bi se lahko spet skladalo s poljubnim številom pravil. Po drugi strani pa predpostavimo, da sem, da bi prišel do svojih rezultatov, zapisal to, kar bi lahko imenoval "pravilo kvadriranja", recimo v algebrajski obliki. V tem primeru je bilo to pravilo v nekem smislu vključeno na način, kakor ni bilo vključeno nobeno drugo pravilo.

Rekli bomo, da je pravilo *vključeno v* razumevanje, uboganje itd., če, kakor bi se rad izrazil, simbol tega pravila tvori del računa. (Ker se ne zanimamo za to, kje se vršijo procesi mišljenja in računanja, si lahko za naš namen predstavljamo, da je računanje izpeljano izključno na papirju. Ne ukvarjamo se z razliko: notranje, zunanje.)

Značilen zgled za primer B bi bil ta, v katerem bi nam poučevanje priskrbelo tabelo, ki bi jo dejansko uporabljali pri razumevanju, uboganju itd. Če nas kdo uči igrati šah, nas lahko nauči pravil. Če potem igramo šah, ni treba, da so ta pravila vključena v sámo igranje. Lahko pa so vključena. Predstavljaj si, npr., da bi bila ta pravila izražena v obliki tabele; v enem stolpcu bi bili narisani obrisi šahovskih figur, v vzporednem stolpcu pa bi imeli diagrame, ki kažejo "svobodo" (legitimne poteze) teh figur. Sedaj predpostavimo, da način, kako se igra ta igra, vključuje prehod od obrisa k možnim potezam, tako da gremo s prstom preko tabele in potem naredimo eno od teh potez.

Poučevanje kot hipotetična zgodovina naših kasnejših delovanj (razumevanje, uboganje, ocenjevanje dolžine) izpade iz naših premišljevanj. Pravilo, ki je bilo naučeno in kasneje aplicirano, nas zanima samo v toliko, kolikor je vključeno v aplikacijo. Pravilo, kolikor nas zanima, ne deluje na razdaljo.

Predpostavimo, da sem pokazal na košček papirja in nekomu dejal: "To barvo imenujem 'rdeča'." Kasneje mu ukažem: "Naslikaj mi rdeč madež." Potem ga vprašam: "Zakaj si pri izvrševanju mojega ukaza naslikal prav to barvo?" Njegov odgovor bi se potem lahko glasil: "Tej barvi (pri tem pokaže na vzorec, ki sem mu ga dal) si rekel rdeča; in madež, ki sem ga naslikal, ima, kakor vidiš, barvo tega vzorca." S tem mi je podal razlog, zakaj je ukaz izvršil na način, kakor ga je izvršil. Podati razlog za to, kar je nekdo naredil ali rekel, pomeni pokazati *pot*, ki vodi k temu delovanju. V nekaterih primerih to pomeni navesti pot, ki jo je nekdo sam naredil; v drugih primerih pa opisati pot, ki vodi do tega in ki se sklada z določenimi sprejetimi pravili. Tako bi lahko oseba, ki jo vprašam "Zakaj si izvršil moj ukaz tako, da si naslikal ravno to barvo", opisala pot, ki jo je dejansko napravila, da bi prišla do tega posebnega barvnega odtenka. To bi se lahko zgodilo, če bi, ko je slišala besedo "rdeče", vzela vzorec, ki sem ji ga dal, označenega z "rdeče", in ta vzorec pri slikanju madeža *kopirala*. Po drugi strani bi ga lahko naslikala 'avtomatično' ali pa po spominski podobi, vendar pa bi lahko še vedno, ko bi jo vprašali za razlog, pokazala na ta vzorec in pokazala, da se ta vzorec sklada z madežem, ki ga je naslikala. V tem zadnjem primeru bi bil

razlog, ki bi ga ta oseba podala, druge vrste, tj. upravičenje *post hoc.*

Če sedaj kdo misli, da brez poprejšnega poučevanja ne bi moglo biti niti razumevanja niti uboganja ukaza, potem ta misli, da je poučevanje nekaj, kar priskrbi *razlog* za to, da nekdo naredi, kar naredi; nekaj, kar priskrbi pot, po kateri nekdo gre. Nadalje, obstaja ideja, da mora, če nek ukaz razumemo in ga ubogamo, obstajati nek razlog za to, da ga ubogamo, kakor ga ubogamo; in dejansko tudi veriga razlogov, ki sega nazaj v neskončnost. To je tako, kakor da bi kdo rekel: "Kjerkoli že si, si moral tja priti od nekod drugod, do tega predhodnega mesta pa si moral spet priti z nekega drugega mesta; in tako naprej *ad infinitum*." (Po drugi strani pa bi ti lahko rekel: "Kjerkoli že si, bi lahko prišel tja z nekega drugega mesta, ki je oddaljeno deset jardov; in do tega drugega mesta z nekega tretjega, ki je oddaljeno nadaljnjih deset jardov in tako naprej *ad infinitum*." Če bi to rekel, potem bi poudaril neskončno *možnost* za to, da narediš kakšen korak. Navedena ideja o neskončni verigi razlogov tako nastane iz neke podobne zamenjave, kot je sledeča: črta določene dolžine sestoji iz neskončno mnogo delov, ker je neomejeno deljiva; tj., ker možnost, da jo delimo, nima konca.)

Če po drugi strani uvidiš, da ima veriga *dejanskih* razlogov nek začetek, se ne boš več upiral ideji, da v določenih primerih ni *nikakršnega* razloga za to, kako ubogaš ukaz. Na tej točki pa nastopi še druga zamenjava, in sicer zamenjava med razlogom in vzrokom. V to zamenjavo koga zapelje dvoumna uporaba besede "zakaj". Tako se kdo – ko veriga razlogov pride do konca in se kljub temu postavi vprašanje "zakaj?" – nagiba k temu, da namesto razloga navede vzrok. Če, npr., na vprašanje "Zakaj si, ko sem ti rekel, da naslikaš rdeč madež, naslikal prav to barvo?", odgovoriš "Hkrati si mi pokazal vzorec te barve in izgovoril besedo 'rdeče'; in zato mi sedaj, ko slišim besedo 'rdeče', vedno pride na misel ta barva", potem si navedel vzrok in ne razloga za tvoje dejanje.

Propozicija, da ima tvoje dejanje ta in ta vzrok, je hipoteza. Ta hipoteza je dobro osnovana, če je kdo imel številna izkustva, ki se, grobo rečeno, ujemajo v tem, da kažejo, da je tvoje dejanje regularna posledica določenih pogojev, ki jih potem imenujemo vzroki tega dejanja. Da bi poznali [know] razlog za to, da si podal določeno izjavo, da si deloval na določen način itd., pa ne rabimo nikakršnega ujemajočega izkustva, izjava o tvojem razlogu pa ni hipoteza. Razlika med gramatiko "razloga" in gramatiko "vzroka" je čisto podobna razliki med gramatikama "motiva" in "vzroka". Za vzrok lahko *rečemo,* da ne moremo vedeti zanj, ampak lahko o njem samo nekaj *domnevamo.* Po drugi strani pogosto rečemo: "Sigurno moram *jaz* vedeti, zakaj sem to storil." Kasneje bomo izjavo "O vzroku lahko samo nekaj *domnevamo,* za motiv pa *vemo"* obravnavali kot gramatikalno. Ta "lahko" , se nanaša na *logično* možnost.

Dvojna uporaba besede "zakaj", ko sprašujemo po vzroku in ko sprašujemo po motivu, hkrati z idejo, da za naše motive lahko vemo in ne samo nekaj domnevamo o njih, vodi do zamenjave, da je motiv vzrok, ki se ga neposredno zavedamo, vzrok, "ki ga vidimo od znotraj", oziroma vzrok, ki smo ga izkusili. – Podajanje razloga je kot podajanje računa, s katerim si prišel do določenega

rezultata.

Vrnimo se k izjavi, da je mišljenje bistveno sestoji v operiranju z znaki. Moja poanta je bila, da nas lahko to, da rečemo "Mišljenje je mentalna dejavnost", zavede. Vprašanje, kakšne vrste dejavnost je mišljenje, je analogno sledečemu: "Kje se vrši mišljenje?" Odgovorimo lahko: na papirju, v naši glavi, v duhu. Nobena od teh izjav o mestu ne poda *pravega [the]* mesta mišljenja. Uporaba vseh teh izjav je korektna, vendar se zaradi podobnosti njihove jezikovne oblike ne bi smeli pustiti zavesti v napačno koncepcijo njihove gramatike. Kot, npr., če rečeš: "Gotovo, *realno* mesto mišljenja je v naši glavi." Isto velja tudi za idejo mišljenja kot neke dejavnosti. Korektno je reči, da je mišljenje dejavnost naše pišoče roke, našega grla, naše glave in našega duha, vse dokler gramatiko teh izjav tudi razumemo. In vrh tega je skrajno pomembno uvideti, kako se zaradi napačnega razumevanja gramatike naših izrazov pustimo zapeljati, tako da posebej za eno od teh izjav mislimo, da podaja *realni* sedež dejavnosti mišljenja.

Obstaja ugovor proti temu, da rečemo, da je mišljenje nekaj takšnega kot dejavnost roke. Mišljenje, tako bi želel kdo reči, je del našega "zasebnega izkustva". Ni materialni, ampak dogodek v zasebni zavesti. Ta ugovor se izraža v vprašanju: "Lahko stroj misli?" O tem bom govoril kasneje, sedaj pa vas bom samo napotil na analogno vprašanje: "Ima lahko stroj zobobol?" Gotovo se boš nagibal k temu, da bi rekel: "Stroj ne more imeti zobobola." Trenutno te bom samo opozoril na uporabo, ki si jo dal besedi "lahko" in te vprašal: "Hočeš reči, da je vse naše preteklo izkustvo pokazalo, da stroji nimajo zobobola?" Nemožnost, o kateri govoriš, je logična nemožnost. Vprašanje je: V kakšnem odnosu sta mišljenje (ali zobobol) in subjekt, ki misli, ima zobobol itd.? Trenutno o tem ne bom povedal ničesar več.

Če rečemo, da je mišljenje bistveno neko operiranje z znaki, potem bi lahko tvoje prvo vprašanje bilo: "Kaj so znaki?" – Namesto da bi ti podal kakršenkoli splošni odgovor na to vprašanje, ti predlagam, da si pobliže pogledaš posamezne primere, ki naj bi jih imenovali "operiranje z znaki". Poglejmo enostaven primer operiranja z besedami. Nekomu ukažem: "Od trgovca mi prinesi šest jabolk." Opisal bom način uporabljanja takšnega ukaza: Besedi "šest jabolk" sta napisani na koščku papirja, papir je izročen prodajalcu, prodajalec primerja besedo "jabolko" z označbami *[labels]* na različnih predalih. Ugotovi, da se ujema z eno od označb, šteje od ena do števila, ki je napisano na koščku papirja, in pri vsakem številu vzame iz predala en sadež in ga da v vrečko. – In tukaj imate primer uporabe besed. V prihodnje vas bom znova in znova opozarjal na to, kar bom imenoval jezikovne igre. To so načini uporabe znakov, ki so enostavnejši od načinov, kakor uporabljamo znake našega skrajno zapletenega vsakdanjega jezika. Jezikovne igre so oblike jezika, s katerimi otrok začne uporabljati besede. Študij jezikovnih iger je študij primitivnih oblik jezika oziroma primitivnih jezikov. Če hočemo študirati probleme resnice in neresnice, ujemanja in neujemanja propozicij z realnostjo, narave trditve, domneve in vprašanja, potem bo zelo koristno, da pogledamo primitivne jezikovne oblike, v katerih te oblike mišljenja nastopajo tako, da jih ne bega ozadje skrajno zapletenih procesov misli. Če pogledamo takšne enostavne oblike jezika, potem mentalna megla, za katero

se zdi, da zastira običajno uporabo jezika, izgine. Vidimo dejavnosti, reakcije, ki so izrazite in transparentne. Po drugi strani v teh enostavnih procesih prepoznavamo oblike jezika, ki niso ostro ločene od naših bolj zapletenih oblik jezika. Vidimo, da lahko zapletene oblike zgradimo iz primitivnih, tako da postopno dodajamo nove.

Te smeri raziskovanja pa se težko lotimo prav zaradi naše nujne potrebe po *[craving for]* splošnosti.

Ta nujna potreba po splošnosti je rezultanta številnih tendenc, ki so povezane s posameznimi filozofskimi zamenjavami. Obstaja:

(*a*) Tendenca, da bi iskali nekaj, kar je skupno vsem bitnostim, ki jih navadno subsumiramo pod nek splošen termin. – Nagibamo se k temu, da mislimo, da mora obstajati nekaj, kar je, recimo, skupno vsem igram, in da ta skupna lastnost upravičuje aplikacijo splošnega termina "igra" na različne igre; igre pa vendar tvorijo neko *družino*, katere člani imajo družinske podobnosti. Nekateri med njimi imajo enak nos, drugi enake obrvi in spet drugi enako hojo; navedene podobnosti pa se prekrivajo. Ideja splošnega koncepta, ki je skupna lastnost svojih posameznih primerkov, je povezana z drugimi primitivnimi, preveč enostavnimi idejami o strukturi jezika. Primerljiva je z idejo, da so *lastnosti sestavine* stvari, ki imajo te lastnosti; npr., da je lepota sestavina vseh lepih stvari, kakor je alkohol sestavina piva in vina, in da bi zato lahko imeli čisto lepoto, ki ji ne bi bilo primešano nič, kar je lepo.

(*b*) Obstaja tendenca, ki ima svoje korenine v naših običajnih oblikah izraza, ko mislimo, da je tisti, ki se je naučil razumeti splošen termin, recimo termin "list", s tem – v nasprotju s slikami posameznih listov – pridobil splošno sliko lista. Ko se je učil pomena besede "list", so mu pokazali različne liste; to, da so mu pokazali posamezne liste, pa je bilo samo sredstvo za to, da 'v njem' proizvede neko idejo, ki si jo predstavljamo kot neke vrste splošno podobo. Pravimo, da vidi to, kar *je* skupno vsem tem listom; in to je res, če menimo, da nam lahko, če ga vprašamo, navede določene značilnosti ali lastnosti, ki so skupne vsem listom. Nagibamo pa se k temu, da mislimo, da je splošna ideja lista nekaj takšnega kot vizualna podoba, podoba torej, ki vsebuje samo to, kar je skupno vsem listom. (Galtonska sestavljena fotografija.) To je spet povezano z idejo, da je pomen besede podoba ali stvar, ki je povezana s to besedo. (To približno pomeni, da gledamo na besede tako, kakor da bi vse bile lastna imena, potem pa zamenjujemo nosilca s pomenom imena.)

(*c*) Še enkrat, ideja, ki jo imamo o tem, kaj se zgodi, če usvojimo splošno idejo 'list', 'rastlina' itd. itd., je povezana z zamenjavo mentalnega stanja v smislu hipotetičnega mentalnega mehanizma z mentalnim stanjem v smislu stanja zavesti (zobobol itd.).

(*d*) Naša nujna potreba po splošnosti ima še en glavni izvor: našo preokupacijo z metodo znanosti. Pri tem menim metodo, s katero zvajamo razlago naravnih pojavov na najmanjšo možno število primitivnih naravnih zakonov; v matematiki pa je to metoda poenotenja postopka različnih topik z uporabo posploševanja.

Filozofi imajo metodo znanosti nenehno pred očmi in so v skušnjavi, ki se ji ne morejo upreti, da postavljajo vprašanja in nanje odgovarjajo na način znanosti. Ta tendenca je realni izvor metafizike in vodi filozofe v popolno temo. Tukaj bi rad rekel, da naš posel nikoli ne more biti v tem, da bi karkoli zvajali na karkoli ali karkoli razlagali. Filozofija *je* dejansko 'čisto deskriptivna'. (Pomisli na takšna vprašanja, kot je "Obstajajo čutni podatki?", in se vprašaj: Kakšna metoda obstaja za to, da bi to določili? Introspekcija?)

Namesto "nujna potreba po splošnosti" bi lahko rekel tudi "zaničljiv odnos do posameznega primera". Če kdo, npr., poskuša razložiti koncept števila in nam pove, da je ta in ta definicija nezadostna ali okorna, ker, recimo, velja samo za končna kardinalna števila, potem bi mu odgovoril, da zgolj dejstvo, da bi lahko podal takšno omejeno definicijo, naredi to definicijo skrajno pomembno za nas. (Eleganca *ni* tisto, za kar si prizadevamo.) Kajti zakaj naj bi bilo to, kar imajo končna in neskončna števila skupnega, za nas bolj zanimivo kot to, kar jih razlikuje? Oziroma, bolje, nikoli ne bi rekel "Zakaj naj bi bilo to za nas bolj zanimivo?" – To *ni* bolj zanimivo; s tem pa karakteriziramo naš način razmišljanja.

Odnos do bolj splošnega in bolj posebnega v logiki je povezan z rabo besede "vrsta", ki lahko povzroči zamenjavo. Govorimo o vrstah števil, vrstah propozicij, vrstah dokazov; pa tudi o vrstah jabolk, vrstah papirja itd. V enem smislu je vrsta definirana z lastnostmi kot sladkost, trdota itd. V drugem smislu so različne vrste različne gramatikalne strukture. Razpravo o pomologiji lahko označimo kot nepopolno, če obstajajo vrste jabolk, ki jih ne omenja. Tukaj imamo standard za popolnost v naravi. Po drugi strani predpostavimo, da bi obstajala igra, ki je podobna šahu, vendar enostavnejša, ker se v njej ne uporablja kmetov. Bi to igro označili kot nepopolno? Bi bila igra, ki bi na kakršenkoli način vsebovala šah, hkrati pa dodala nove elemente, popolnejša od šaha. Zaničevanje tega, kar se v logiki zdi kot manj splošen primer, izvira iz ideje, da je to, na kar se pri tem nanašamo, nepopolno. Če govorimo o aritmetiki kardinalnih števil kot o nečem posebnem v nasprotju z nečim bolj splošnim, s tem dejansko povzročamo zamenjavo. Aritmetika kardinalnih števil nima nobenega znaka nepopolnosti; niti je nima aritmetika, ki je kardinalna in končna. (Subtilne razlike, ki obstaja med okusi različnih vrst jabolk, med logičnimi formami ni.)

Če študiramo gramatiko, recimo besed "želetje", "mišljenje", razumevanje", "menjenje", potem ko smo opisali različne primere želetja, mišljenja itd., ne smemo biti nezadovoljni. Če bi kdo rekel: "Gotovo to ni vse, kar kdo imenuje 'želetje'," bi mu odgovorili: "Gotovo ne, če hočeš, pa lahko skonstruiraš bolj zapletene primere." In navsezadnje ni določenega razreda značilnosti, ki karakterizira vse primere želetja (vsaj ne v smislu običajno uporabljene beseda). Če hočeš po drugi strani podati definicijo želetja, tj. potegniti ostro mejo, potem jo lahko potegneš kjerkoli že hočeš; ta meja pa ne bo nikoli popolnoma sovpadla z dejansko rabo, ker ta raba nima ostre meje.

Ideja, da moramo, zato da bi pomen splošnega termina postal jasen, najti skupni

element v vseh njegovih aplikacijah, je zavirala filozofske raziskave; kajti ne samo da ta ideja ni prinesla nobenih rezultatov, temveč je vrh tega povzročila, da so filozofi konkretne primere, ki bi jim edini lahko pomagali razumeti rabo splošnih terminov, odpravili kot nerelevantne. Ko Sokrat postavi vprašanje "Kaj je vedenje?", nima naštevanja primerov vednosti niti za *predhodni* odgovor.[5] Če bi sam želel ugotoviti, kakšne vrste stvar je aritmetika, potem bi bil zelo zadovoljen, če bi raziskal primer končnih kardinalnih števil. Kajti:

(*a*) to bi me vodilo do vseh bolj kompliciranih primerov,

(*b*) aritmetika končnih kardinalni števil ni nepopolna; nima vrzeli, ki bi jih zapolnila ostala aritmetika.

Kaj se zgodi, če A od 4. ure do 4.30 pričakuje, da bo B prišel v njegovo sobo? V prvem smislu je besedna zveza "pričakovati nekaj od 4. do 4.30" uporabljena tako, da se gotovo ne nanaša na en proces ali stanje duha, ki poteka v tem časovnem intervalu, ampak na veliko različnih de javnosti in stanj duha. Če, na primer, pričakujem, da B pride na čaj, se *lahko* zgodi naslednje: Ob štirih pogledam v svoj dnevnik in pod današnjim datumom najdem ime "B"; pripravim čaj za dva; za trenutek pomislim: "B kadi?" in iz predala potegnem cigarete; ko se ura približuje pol peti, postajam nestrpen; predstavljam si, kako bo izgledal B, ko bo prišel v mojo sobo. Vse to se imenuje "pričakovanje B-ja od 4. ure do 4.30". In obstaja neskončno mnogo variacij tega procesa, ki jih vse opišemo z istim izrazom. Če kdo vpraša, kaj imajo skupnega različni procesi pričakovanja nekoga, da pride na čaj, potem se odgovor glasi, da ni nobene posamične značilnosti, ki je vsem skupna, čeprav obstaja mnogo skupnih značilnosti, ki se prekrivajo. Ti primeri pričakovanja tvorijo družino; imajo družinske podobnosti, ki niso jasno definirane.

Če pa jo uporabimo tako, da pomeni posamezen občutek, je to popolnoma drugačna uporaba besed "pričakovanje". Ta uporaba besed, kot so "želja", "pričakovanje" itd., zlahka sugerira samo sebe. Obstaja očitna zveza med to uporabo in uporabo, opisano zgoraj. Brez dvoma v mnogih primerih, ko pričakujemo nekoga v prvem smislu, nekatere ali vse navedene dejavnosti spremlja poseben občutek, neka napetost; in naravno je, da besedo "pričakovanje" uporabljamo tako, da pomeni to izkustvo napetosti.

Tukaj sedaj nastane sledeče vprašanje: naj ta občutek imenujemo "občutek pričakovanja" ali "občutek pričakovanja, da bo B prišel"? Če v prvem primeru rečeš, da si v nekem stanju pričakovanja, s tem domnevno ne boš v celoti opisal situacije, da se bo zgodilo to in to. Za drugi primer se pogosto prenagljeno misli, da razloži uporabo besedne zveze "pričakovanje, da se bo zgodilo to in to", in lahko bi celo mislili, da si s to razlago na varnih tleh, ker se vsako nadaljnje vprašanje, ko pravi, da je občutek pričakovanja nedoločljiv, ukvarja z njo.

Torej proti temu, da bi posamezen občutek imenovali "pričakovanje, da bo B prišel", ni ugovora. Za uporabljanje takšnega izraza bi lahko obstajali celo dobri

[5] *Teajtet*. 146d-147c.

praktični razlogi. Zapomni pa si: če smo razložili pomen besedne zveze "pričakovanje, da bo B prišel" na ta način, potem s tem nismo razložili nobene besedne zveze, ki je izpeljana iz te tako, da za "B" vstavimo neko drugo ime. Lahko bi rekli, da besedna zveze "priča kovanje, da bo B prišel" ni vrednost funkcije "pričakovanje, da bo *x* prišel". Da bi to razumeli, primerjajmo naš primer s funkcijo "Jem *x*". Stavek "Jem stol" razumemo, čeprav nas pomena izraza "jesti stol" niso posebej naučili.

Vlogo, ki jo v našem pričujočem primeru v izrazu "Pričakujem B" igra ime "B", lahko primerjamo z vlogo, ki jo v izrazu "Brightova bolezen" igra ime "Bright". Primerjaj gramatiko te besede, ko ta označuje neko posamezno vrsto bolezni, z gramatiko izraza "Brightova bolezen", ko le-ta pomeni bolezen, ki jo ima Bright. To razliko bom opredelil tako, da bom rekel, da je v prvem primeru beseda "Bright" indeks v kompleksnem *imenu* "Brightova bolezen"[6]; v drugem primeru pa bom "Bright" imenoval argument funkcije "x-ova bolezen". Lahko rečemo, da indeks *aludira* na nekaj in da je lahko takšno aludiranje upravičeno na vse mogoče načine. Če torej nek občutek imenujemo "pričakovanje, da bo B prišel", mu s tem damo kompleksno ime in "B" morebiti aludira na določenega človeka, prihodu katerega je redno predhodil ta občutek.

Še enkrat, besedno zvezo "pričakovanje, da bo B prišel" bi lahko uporabili tudi kot značilnost in ne kot ime določenega občutka. Lahko bi, npr., razložili, da če se z B-jevim prihodom osvobodimo določene napetosti, potem za to napetost rečemo, da je pričakovanje, da bo B prišel. Če navedeno besedno zvezo uporabimo tako, potem je resnično reči, da dokler naše pričakovanje ni izpolnjeno, ne vemo, kaj pričakujemo (cf. Rus- sell). Vendar ne more nihče verjeti, da je to edini ali vsaj način uporabe besede "pričakovati", ki je najbolj v navadi. Če nekoga vprašam "Koga pričakuješ?" in ko dobim odgovor, še enkrat vprašam "Si siguren, da ne pričakuješ nekoga drugega?", potem bomo v večini primerov imeli to vprašanje za absurdno in odgovor bi se nemara glasil: "Saj moram vedeti, koga pričakujem."

Pomen, ki ga da Russell besedi "želetje", lahko opredelimo tako, da rečemo, da zanj pomeni neke vrste lakoto. – Je hipoteza, da se bomo osvobodili nekega posameznega občutka lakote, če bomo nekaj določenega pojedli. Če uporabljamo besedo "želetje" na Russellov način, bi bilo nesmiselno reči: "Zaželel sem si jabolko, zadovoljila pa me je hruška."[7]Toda to včasih vendar rečemo in pri tem uporabljamo besedo "želetje" na način, ki je drugačen od Russellovega. V tem smislu lahko rečemo, da smo se osvobodili napetosti želetja, ne da bi bila želja izpolnjena; in tudi, da je bila želja izpolnjena, ne da bi se bili osvobodili navedene napetosti. To pomeni, da sem lahko v tem smislu zadovoljen, ne da bi moja želja bila zadovoljena.

Sedaj bi lahko kdo bil v skušnjavi, da reče, da razlika, o kateri govorimo, preprosto pripelje do tega, da v nekaterih primerih vemo, kaj želimo, v drugih

[6] Podobno stališče o razliki med argumenti funkcije in indeksi imen je izraženo v *Logično filozofskem traktatu*, teza 5.02.

[7] *Primerjaj* Russellovo delo *Analysis of Mind*, III. poglavje.

primerih pa ne. Gotovo obstajajo primeri, v katerih rečemo “Čutim hrepenenje, vendar ne vem, po čem hrepenim”, ali “Čutim strah, pa ne vem, česa se bojim”, ali tudi “Čutim strah, vendar se ne bojim ničesar določenega”.

Sedaj lahko te primere opišemo tako, da rečemo, da imamo določene občutke, ki se ne nanašajo na predmete. Besedna zveza “ne nanašati se na predmete” uvaja neko gramatikalno razlikovanje. Če – da bi opredelili takšne občutke – uporabljamo glagole kot “bati se”, “hrepeneti” itd., potem bodo ti glagoli neprehodni; “Bojim se” bo analogen “Jočem”. Lahko jočemo zaradi nečesa, toda to, zaradi česar jočemo, ni sestavina procesa jokanja; to se pravi, da bi lahko vse, kar se dogaja, ko jočemo, opisali brez omenjanja tega, zaradi česar jočemo.

Predpostavimo sedaj, da bi predlagal, da naj izraz “Občutim strah” in podobne izraze uporabljamo samo prehodno. Kjer smo prej rekli “Imam nek občutek strahu” (neprehodno), bomo sedaj rekli “Nečesa me je strah, ne vem pa, česa”. Obstaja kakšen ugovor tej terminologiji?

Lahko rečemo: “Brez ugovora, razen da potem besedo “vedeti’ uporabljamo na čuden način.” Obravnavaj ta primer: – imamo nek splošen neusmerjen občutek strahu. Kasneje imamo neko izkustvo, ki nas pripravi do tega, da rečemo: “Sedaj vem, česa sem se bal. Bal sem se, da bi se zgodilo to in to.” Je korektno, da moj prvi občutek opišemo z neprehodnim glagolom, ali pa naj bi rekel, da je moj občutek imel nek predmet, čeprav nisem vedel, da ga ima? Uporabimo lahko obe obliki opisa. Da bi to razumel, razišči sledeči primer: – Lahko bi se izkazalo za praktično, da neko določeno stanje gnitja v zobu, ki ga ne spremlja to, kar običajno imenujemo zobobol, označimo kot “nezavedni zobobol” in da v takšnem primeru uporabljamo izraz, da imamo zobobol, pa ne vemo zanj. In ravno v tem smislu govori psihoanaliza o nezavednih mislih, dejanjih hotenja itd. Nadalje, v tem smislu je napačno reči, da imam zobobol, pa ne vem zanj? V tem ni nič napačnega, kolikor je to samo neka nova terminologija, ki je lahko kadarkoli znova prevedena v običajni jezik. Po drugi strani pa očitno spremeni uporabo besede “vedeti”. Če hočeš raziskati, kako se uporablja ta izraz, je koristno, da se vprašaš: “Kakšen je v tem primeru proces spoznavanja *[getting to know]?* Kaj je to, kar imenujemo “spoznavanje” ali “ugotavljanje”.

V skladu z našim novim dogovorom ni napačno reči “Imam nezaveden zobobol”. Kajti kaj več lahko še zahtevaš od tvoje notacije, kot to, da razlikuje med bolnim zobom, ki ti ne povzroča zobobola, in bolnim zobom, ki ti ga povzroča? Toda ta novi izraz nas zavaja, ker zbuja slike in analogije, ki nam otežujejo, da vztrajamo pri našem dogovoru. Teh slik pa se je, razen če nismo stalno na preži, izredno težko znebiti; posebej težko, ko pri filozofiranju premišljujemo o tem, kaj *rečemo* o rečeh. Tako te lahko izraz “nezaveden zobobol” bodisi zavede v tem smislu, da misliš. da je prišlo do nekega izrednega odkritja, odkritja, ki v določenem smisli popolnoma zmede naše razumevanje; ali pa te ta izraz čisto zbega (zbeganost filozofije) in mogoče postaviš vprašanje kot: “Kako je mogoč nezavedni zobobol?” Potem boš morda v skušnjavi, da zanikaš možnost nezavednega zobobola; znanstvenik pa ti bo rekel, da je dokazano dejstvo, da obstaja nekaj takšnega, in to ti bo rekel kot nekdo, ki bi rad odstranil splošni predsodek. Rekel

bo: “Saj je čisto enostavno; obstajajo tudi druge stvari, za katere ne veš, in tako lahko obstaja tudi zobobol, za katerega ne veš. To je samo neko novo odkritje.” Ne boš zadovoljen, vendar tudi ne boš vedel, kaj naj bi mu odgovoril. Navedena situacija pogosto nastane med znanstveniki in filozofi.

V takšnem primeru lahko zadevo razčistimo tako, da rečemo: “Naj vidimo, kako se beseda ‘nezavedno’, ‘vedeti’ itd. itd. uporablja v *tem* primeru in kako se uporablja v drugih primerih.” *Kako daleč gre analogija med temi uporabami?* Poleg tega bomo poskusili konstruirati nove notacije, da bi zlomiti urok tistih, ki smo jih navajeni.

Gilbert Ryle
prevedla Karolina Babič

DESCARTESOV MIT*

(1) Uradna doktrina

Obstaja doktrina o naravi in položaju duha *[mind]*, ki tako prevladuje med teoretiki in celo med laiki, da si zasluži oznako uradne teorije. Večina filozofov, psihologov in religioznih učiteljev le z manjšimi pomisleki soglaša z njenimi glavnimi členi; in čeprav priznavajo določene teoretične težave v njej, pa zanje predvidevajo, da so razrešljive brez resnejših modifikacij zgradbe teorije. Pokazali bomo, da so osrednja načela te doktrine zmotna in v konfliktu s celoto naše vednosti o duhu, kadar o njem ne špekuliramo.

Uradna doktrina, ki v glavnem izvira od Descartesa, se glasi nekako takole: z dvomljivo izjemo idiotov in majhnih otrok imajo vsa človeška bitja oboje, telo in duha. Nekateri bi raje rekli, da človeško bitje je oboje, telo in duh. Njegovo telo in duh sta navadno vprežena skupaj, toda po smrti telesa lahko duh nadaljuje bivanje in delovanje.

Človeška telesa obstajajo v prostoru in so podvržena mehaničnim zakonom, ki vladajo vsem ostalim telesom v prostoru. Telesne procese in stanja lahko preiskujejo zunanji opazovalci. Torej je človekovo telesno življenje prav toliko javna zadeva, kolikor so javna zadeva življenja živali in plazilcev ter celo razvoj dreves, kristalov in planetov.

Duh pa ne obstaja v prostoru niti ni njegovo delovanje podvrženo mehaničnim zakonom. Delovanje določenega duha ni dostopno opazovanju drugih; njegov razvoj je zaseben. Samo jaz lahko neposredno zaznavam stanja in procese svojega duha. Življenje posameznika torej poteka skozi dve vzporedni zgodovini; ena sestoji iz tega, kar se dogaja v telesu in z telesom, druga pa iz tega, kar se dogaja v duhu in z duhom. Prvo je javno, drugo zasebno. Dogodki iz prve zgodovine so dogodki v fizičnem svetu, tisti iz druge pa dogodki v mentalnem svetu.

Razpravljalo se je o vprašanju, ali oseba neposredno nadzoruje oziroma ali lahko neposredno nadzoruje vse ali samo nekatere epizode svojega zasebnega življenja; glede na uradno doktrino pa ima lahko vsaj za nekatere teh epizod neposredno in nesporno spoznanje. Skozi zavedanje, samozavedanje in introspekcijo je neposredno in avtentično obveščena o trenutnih stanjih in delovanjih svojega duha. Mogoče doživlja več ali manj negotovosti glede sočasnih in sosednih epizod fizičnega sveta, toda nikakor ne more dvomiti, vsaj o delu tistega ne, kar trenutno okupira njenega duha.

* Gre za prevod 1. poglavja Rylovega dela *The Concept of Mind*, Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

Takšna razcepitev v dve življenji in dva svetova se ponavadi izraža z oznako, da so stvari in dogodki, ki pripadajo fizičnemu svetu, kar vključuje tudi lastno telo, eksterni, medtem ko je delovanje duha interno. Ta antiteza zunanjega in notranjega je seveda mišljena kot metafora, kajti duh, če ne obstaja v prostoru, ne more biti opisan kot nekaj znotraj nečesa drugega ali kot prostor delovanja nečesa drugega. Toda nenehno ponavljanje napačnega razumevanja te metafore je pogosto in tako lahko teoretike ujamemo pri razmišljanju o tem, kako lahko stimulansi, katerih fizični izvor so kilometri in milje onstran kože, povzročajo mentalne odzive znotraj lobanje ali kako lahko odločitve, ki so oblikovane znotraj lobanje, sprožijo gibanje telesnih okončin.

Četudi 'znotraj' in 'zunaj' razumemo metaforično, ostaja problem interakcije med duhom in telesom še vedno značilno obtežen s teoretičnimi problemi. Noge, roke in jezik izvršujejo voljo duha; kar vzburja ušesa in oči, ima opraviti s tem, kar zaznava duha; obrazna mimika in nasmeh izdajo razpoloženje duha in kaznovanje telesa vodi, kot upajo, k moralnemu napredku. Toda dejanske transakcije med epizodami zasebne zgodovine in tistimi iz javne zgodovine ostajajo misterij, kajti po definiciji je možno, da ne pripadajo nobeni od teh vrst. Ne bi jih mogli opisati kot dogodke, ki tvorijo avtobiografijo notranjega življenja osebe, niti jih ne bi mogli opisati kot dogodke iz biografije javnega razvoja te osebe, kakor bi ga opisal nekdo drug. Teh transakcij ni mogoče raziskovati niti z introspekcijo niti z laboratorijskim eksperimentom. So kot teoretične žogice, ki si jih že od nekdaj izmenično podajajo: od fiziologov k psihologom in od psihologov k fiziologom.

Pod to delno metaforično predstavitvijo razcepitve v dve življenji osebe se skriva dozdevno bolj globoka in filozofska domneva. Predpostavlja se, da obstajata dve različni vrsti eksistence ali statusa. Kar obstaja ali se dogaja, lahko ima status fizične eksistence ali pa lahko ima status mentalne eksistence. Kakor kovanec pokaže ali številko ali grb in kakor so živa bitja ali moškega ali ženskega spola, tako se predvideva, da so nekatere eksistence fizične. eksistence, druge pa mentalne eksistence. Nujna značilnost fizične eksistence je, da obstaja v prostoru in času; in nujna značilnost mentalne eksistence je, da obstaja v času, a ne v prostoru. Kar obstaja fizično, je zgrajeno iz materije ali je funkcija materije; kar obstaja mentalno, sestoji iz zavesti ali je funkcija zavesti.

Tako imamo tukaj polarno opozicijo med duhom in materijo; opozicijo, ki je pogosto predstavljena takole: materialne stvari so postavljene v skupnem polju, imenovanem 'prostor', in kar se zgodi enemu telesu v določenem delu prostora, je mehanično povezano s tem, kar se zgodi drugim telesom v drugih delih prostora. Mentalni dogodki pa se dogodijo v izoliranih poljih, imenovanih 'duh', in, razen morda pri telepatiji, ni neposredne vzročne povezave med tem, kar se zgodi v enem duhu, in tem, kar se zgodi v drugem duhu. Samo s posredovanjem javnega fizičnega sveta lahko duh ene osebe povzroči spremembo v duhu druge osebe. Duh je samo svoje mesto in v svojem notranjem življenju vsi živimo duhovno življenje Robinsona Crusoea. Ljudje lahko vidimo, slišimo in suvamo telesa drug drugemu, vendar pa. smo neozdravljivo slepi in gluhi za delovanje duha drugih in nasproti njemu tudi neučinkoviti.

Katere vrste vednost se lahko zanaša na delovanje duha? Po eni strani, glede na uradno doktrino, ima oseba o delovanju svojega duha neposredno vednost najvišje vrste. Mentalna stanja in procesi so (ali normalno so) zavestna stanja in procesi, in zavest, ki jih osvetljuje, ne more biti vzrok nobenim iluzijam in ne dopušča nobenega dvoma. Posameznikova trenutna razmišljanja, občutja in hotenja, njegova zaznavanja, spominjanja in predstavljanja so notranje 'fosforescentna'; njihov obstoj in njihova narava sta neizogibno izpostavljena njihovemu lastniku. Notranje življenje je tok zavesti takšne vrste, da bi bilo absurdno predlagati, da se duh, čigar življenje je prav ta tok, ne bi zavedal, kaj s tem tokom teče.

Resnica je, da dokazi, ki jih je pred kratkim navedel Freud, nakazujejo, da obstajajo kanali, pritoki temu toku, ki ostajajo skriti pred svojim lastnikom. Ljudi poganjajo impulzi, katerih obstoj na vse načine tajijo; nekatere njihove misli se razlikujejo od misli, ki jih priznavajo; in nekaterih dejanj, za katera mislijo, da jih želijo izpeljati, v resnici ne želijo. Ljudi temeljito slepi njihovo lastno licemerstvo in uspešno ignorirajo dejstva o svojem mentalnem življenju, ki bi jim moralo biti, glede na uradno doktrino, očitno. Kljub temu pa nosilci uradne doktrine vztrajajo, da v normalnih okoliščinah oseba vsekakor mora neposredno in avtentično dojeti trenutna stanja in delovanja svojega duha.

Poleg te domnevne takojšnje informiranosti zavesti menijo, da naj bi bila oseba v splošnem sposobna uporabljati občasno tudi posebno vrsto zaznavanja, imenovano notranje zaznavanje oziroma introspekcija. 'Pogleda' lahko (neoptično) tok misli v svojem duhu. Ne samo, da lahko vidi in temeljito pregleda cvetlico s pomočjo čuta za vid in da lahko sliši in razloči tone zvonjenja zvonov s pomočjo čuta za sluh, ampak lahko tudi reflektivno in introspektivno opazuje, brez kakršnegakoli telesnega čutnega organa, trenutne epizode svojega notranjega življenja. Za to samoopazovanje se prav tako v splošnem predvideva, da je varno pred iluzijo, zmoto ali dvomom. Kar duh sporoča o svojem delovanju, ima gotovost, ki je neprimerljivo višja od tistih najbolj gotovih stvari, ki jih duh sporoča o delovanju fizičnega sveta. Čutno zaznavanje se lahko moti ali zmede, toda zavest in introspekcija se ne moreta.

Po drugi strani pa določena oseba nima nobenega neposrednega dostopa do dogodkov notranjega življenja druge osebe. Največ, kar lahko, je, da na podlagi opaženega vedenja telesa druge osebe tvori problematične sklepe o njenem stanju duha, kakršnega bi naj, po analogiji z lastnim obnašanjem, predstavljalo tovrstno vedenje. Neposreden dostop do delovanja duha je privilegij tistega duha samega; zaradi odsotnosti tovrstnega privilegiranega dostopa je delovanje določenega duha neizogibno prikrito pred vpogledom vseh drugih. Domnevnim argumentom, pri katerih iz podobnostih telesnih delovanj sklepamo na podobnost mentalnih delovanj, manjka možnost potrditve na podlagi opazovanja. Jasno je torej, da se privrženec uradne doktrine težko upira posledicam, ki jih prinašajo njegove premise. Namreč, da nima nobenega dobrega razloga za prepričanje, da poleg njegovega duha obstajajo še drugi, različni od njegovega. Četudi raje verjame, da je v druga človeška telesa vprežen duh, ki ni različen od njegovega, pa vsekakor ne more trditi, da je sposoben odkrivati individualne karakteristike ali

podrobnosti o izkušnjah in dejanjih tega drugega duha. V tem pogledu je absolutna osamljenost neizbežna usoda duha. Samo naša telesa se lahko srečujejo.

Nujni dodatek te splošne sheme je implicitno predpisan način konstruiranja naših običajnih pojmov za opisovanje mentalnih zmožnosti in delovanj. Glagoli, samostalniki in pridevniki, s katerimi običajno v življenju opisujemo duševne sposobnosti, značaje in plemenitost ljudi, s katerimi imamo opraviti, morajo biti oblikovani tako, da naznanjajo posebne epizode v njihovih skrivnih zgodovinah ali pa da naznanjajo tendenco po pojavljanju takšnih epizod. Kadar za nekoga pravimo, da nekaj ve, verjame ali ugiba, da upa, se boji, namerava ali se izmika nečemu, da načrtuje to ali ga zabava ono, morajo te besede pokazati na navzočnost določenih modifikacij v njegovem (nam) skritem toku zavesti. Samo njegov privilegiran dostop do tega toka, v neposrednem zavedanju in introspekciji, lahko zagotovi avtentičen dokaz, da so bili ti mentalni termini uporabljeni pravilno ali nepravilno. Opazovalec, pa naj bo to učitelj, kritik, biograf ali prijatelj, nikoli ne more zagotovo vedeti, da njegove izjave vsebujejo kakršnokoli sled resnice. Toda prav zato, ker ljudje dejansko vsi znamo tvoriti takšne izjave, tvorimo jih v splošnem pravilno in jih popravljamo, kadar se izkažejo za nejasne in napačne, filozofi menijo, da morajo nujno razviti svoje teorije o naravi in mestu duha. Ob spoznanju, da se mentalni pojmi redno in učinkovito uporabljajo, so se podali v popravljanje njihove logične geografije. Toda uradno priporočana logična geografija bi posledično pokazala, da za naše opisovanje in določevanje duha drugih ni možna nikakršna redna in učinkovita uporaba teh mentalnih pojmov.

(2) Absurdnost uradne doktrine

Takšna je v obrisih uradna doktrina. Pogosto bom namerno žaljivo govoril o njej kot o ‘dogmi o prikazni v stroju’ [the *dogma of the Ghost in the Machine]*. Upam, da bom dokazal, da je popolnoma napačna in sicer ne v podrobnostih, temveč v načelu. Ni zgolj zbirka posameznih napak. Je ena velika napaka, in sicer napaka posebne vrste. Je namreč t.i. kategorialna napaka. Dejstva o mentalnem življenju prikazuje, kakor da pripadajo enemu logičnemu tipu ali kategoriji (ali nizu tipov ali kategorij), medtem ko v resnici pripadajo drugemu. Dogma je torej filozofov mit. Moje zavračanje mita bodo verjetno razumeli kot poskus zanikanja dobro znanih dejstev o mentalnem življenju človeških bitij in moja obramba, da želim samo urediti logiko mentalnih pojmov, bo verjetno zavrnjena kot slab izgovor.

Najprej moram pokazati, kaj je mišljeno pod frazo ‘kategorialna napaka’. To bom napravil s serijo ilustracij.

Tujcu, ki prvič obišče Oxford ali Cambridge, pokažejo številne fakultete, knjižnice, igrišča, muzeje, znanstvene oddelke in administrativne urade. Ta nato vpraša: “Toda, kje je univerza? Videl sem, kje živijo člani fakultet, kje dela vpisovalec, kje eksperimentirajo znanstveniki in vse ostalo. Toda nisem še videl univerze, v kateri živijo in delajo člani vaše univerze.” Na to mora dobiti

pojasnilo, da univerza .ni še ena vzporedna institucija, nekakšen onstranski dvojnik fakultet, laboratorijev in uradov, ki jih je videl. Univerza je samo način, na katerega je vse tisto, kar je videl, organizirano. Če vidiš vse te dele in če razumeš njihovo medsebojno koordinacijo, potem si videl univerzo. Njegova napaka izvira iz nedolžne domneve, da je pravilno govoriti o Christ Church, Bodleian Library, Ashmolean Museum *in* o univerzi; govoriti torej, kot da je 'univerza' še en član razreda, katerega člani so ostale enote. Napačno je razporedil univerzo v isto kategorijo kot ostale institucije.

Enako napako bi naredil otrok, ki opazuje mimohod divizije in potem, ko so mu pokazali takšne in drugačne bataljone, baterije, eskadrilje itd., vpraša, kdaj se bo pojavila divizija. Predpostavljal bi, da je divizija dvojnik teh že videnih enot, ki je delno podoben in delno različen od njih. Njegovo napako bi mu pokazali z razlago, da je, ko je opazoval mimohod bataljonov, baterij in eskadrilj, opazoval mimohod divizije. Mimohod ni bil parada bataljonov, baterij, eskadrilj *in* divizije; to je bila parada bataljonov, baterij in eskadrilj *iz* divizije.

Še ena ilustracija. Tujec, ki prvič opazuje igro kriketa, se uči o funkcijah metalcev, odbijalcev, lovilcev, sodnikov in zapisnikarjev. Potem reče: "Toda na igrišču ni nikogar več, ki bi prispeval tisti slavni moštven duh. Vidim, kdo meče, odbija in kdo brani vratca; toda ne vidim, čigava je vloga *esprit de corps."* Kakor v prejšnjih primerih bi mu morali razložiti, da je iskal napačen tip stvari. Moštven duh ni še ena operacija kriketa, dodana ostalim posebnim nalogam. Moštven duh je, v grobem rečeno, ostrina in gorečnost, s katero so izpeljane vse posebne naloge; izpeljati nalogo z ostrino in gorečnostjo pa ne pomeni izpeljati dveh nalog. Izražati moštven duh seveda ni isto kot metati ali loviti, a tudi ni to neka tretja stvar, da bi lahko rekli, kako metalec najprej meče *in* nato izkaže moštven duh ali da lovilec v določenem trenutku *ali* lovi *ali* izkazuje *esprit de corps.*

Te ilustracije kategorialnih napak imajo skupno lastnost, ki jo moramo omeniti. Napake so zagrešili ljudje, ki niso znali uporabljati pojmov *univerza, divizija* in *moštven duh.* Njihova zmota izvira iz njihove nezmožnosti pravilne uporabe določenih pojmov znotraj slovenskega[*] besednjaka.

Teoretično zanimive so tiste kategorialne napake, ki jih napravijo ljudje, ki so sposobni uporabljati določene pojme vsaj v njim poznanih okoliščinah, a se v svojem abstraktnem mišljenju še vedno nagibajo k umeščanju teh pojmov v logične tipe, katerim ne pripadajo. Primer te vrste bi bila naslednja zgodba. Študent političnih ved se nauči osnovne razlike med britansko, francosko in ameriško ustavo ter spozna tudi razlike in podobnosti med kabinetom, parlamentom, različnimi ministrstvi, pravosodjem in angleško cerkvijo. Toda še vedno se znajde v zadregi, ko ga povprašajo o povezavi med angleško cerkvijo, notranjim ministrstvom in britansko ustavo. Kajti cerkev in notranje ministrstvo sta inštituciji, britanska ustava pa ni še ena institucija v istem pomenu tega samostalnika. Medinstitucionalnih odnosov, za katere lahko trdimo, da obstajajo ali ne obstajajo med cerkvijo in notranjim ministrstvom, ne moremo pripisati

[*] V izvirniku angleškega. – op. prev.

dvojici britanska ustava in cerkev ali dvojici britanska ustava in notranje ministrstvo. ‘Britanska ustava’ ni termin iz istega logičnega tipa kot termina ‘notranje ministrstvo’ in ‘angleška cerkev’. Na podoben način je lahko John Doe sorodnik, prijatelj, sovražnik ali tujec za Richarda Roua, ne more pa biti nič od tega Povprečnemu Davkoplačevalcu. John Doe zna v določenih diskusijah razumno govoriti o Povprečnem Davkoplačevalcu, a vseeno zbegan sprašuje, zakaj ga ne more srečati na ulici, kakor lahko sreča Richarda Roua.

V zvezi z našo razpravo je nujno razumeti, da – dokler bo študent političnih ved obravnaval britansko ustavo kot dvojnika ostalim institucijam – jo bo opisoval kot skrivnostno okultno institucijo; in dokler bo John Doe razmišljal o Povprečnem Davkoplačevalcu kot o sodržavljanu, bo razmišljal o njem kot o izmikajoči se nestvarni osebi, kot o prikazni, ki je povsod in nikjer.

Moj destruktivni namen je pokazati, da je družina radikalnih kategorialnih napak izvor teorije o dvojnem življenju. Predstava osebe kot prikazni, ki se skrivnostno skriva v stroju, izvira iz tega argumenta. Ker, kot je res, se razmišljanj, občutenj in namernega delovanja osebe ne da v celoti opisati z izrazjem fizike, kemije in fiziologije, jih je torej treba opisati s komplementarnimi izrazi. Kot je človekovo telo kompleksno organizirana celota, mora biti tudi človekov duh še ena kompleksno organizirana celota, četudi iz različne snovi in z različno strukturo. Ali, ponovno, kot je človekovo telo, kakor vse enote materije, polje vzrokov in učinkov, mora biti torej tudi duh še eno polje vzrokov in učinkov, seveda pa ne (Bog ne daj!) mehaničnih vzrokov in učinkov.

(3) Izvor kategorialne napake

Eden glavnih intelektualnih izvorov tega, kar še moram dokazati kot kartezijansko kategorialno napako, se najbrž nahaja v tem: ko je Galilej pokazal, da so njegove metode znanstvenega odkritja zmožne preskrbeti mehanično teorijo, ki lahko zaobseže vse, kar obstaja v prostoru, je Descartes v sebi odkril dva nasprotna motiva. Kot človek znanosti ni mogel drugega, kakor potrditi trditve mehanicistov, toda kot religiozna in moralna oseba ni mogel sprejeti, kakor je to sprejel Hobbes, tistih priveskov te trditve, ki pravijo, da se človeška narava razlikuje od urinega kolesja le po stopnji kompleksnosti. Mentalno ne more biti samo variacija mehaničnega.

Descartes in kasnejši filozofi so naravno toda zmotno uporabili naslednji izhod v sili. Ker mentalnih izrazov ni mogoče razlagati kot označevalce navzočnosti mehaničnih procesov, jih moramo razlagati kot označevalce navzočnosti nemehaničnih procesov; ker mehanični zakoni razlagajo premike v prostoru kot učinke drugih premikov v prostoru, morajo neki drugi zakoni razložiti nekatere neprostorske aktivnosti duha kot učinke drugih neprostorskih aktivnosti duha. Razlika med človeškim vedenjem, ki ga opisujemo kot razumno, in vedenjem, ki ga opisujemo kot nerazumno, mora biti v razliki njunih vzrokov; torej, medtem ko so nekateri premiki človekovega jezika in udov učinki mehaničnih vzrokov, morajo drugi biti učinki nemehaničnih vzrokov, tj., nekateri izvirajo iz gibanja delcev materije, drugi iz aktivnosti duha.

Razlike med fizičnim in mentalnim so bile tako predstavljene kot razlike znotraj skupnega okvirja kategorij ‘stvari’, ‘snovi’, ‘atributov’, ‘stanj’, ‘procesov’, ‘vzrokov’ in ‘učinkov’. Duh je stvar, toda drugačne vrste stvar kot telo; mentalni procesi so vzroki in učinki, toda drugačne vrste vzroki in učinki kot telesna gibanja. In tako naprej. Kakor je tujec pričakoval, da je univerza še ena zgradba, precej takšna kot fakulteta, a vseeno opazno drugačna, tako so tudi nasprotniki mehanicizma predstavljali duha kot še en center vzročnih procesov, precej podoben strojem, a vseeno znatno različen od njih. Njihova teorija je bila paramehanična hipoteza.

Kar kaže na prisotnost te domneve v samem jedru doktrine, je dejstvo, da se razlaganje interakcije med duhom in telesom že od samega začetka občuti kot velik teoretični problem. Kako lahko mentalni proces, kot je hotenje, sproži prostorsko gibanje, kot je gibanje jezika? Kako lahko fizična sprememba v optičnem živcu med drugim povzroči duševno zaznavanje svetlobe? Ta obče znana zagonetka sama nakazuje logični kalup, v katerega je Descartes odtisnil svojo teorijo duha. Bil je to prav isti model, v katerega sta on in Galilej umestila svojo mehaniko. Še vedno nevede predan gramatiki mehanike je poskušal preprečiti katastrofo z opisi duha, za katere je uporabil zgolj obrnjen besednjak. Aktivnosti duha so morale biti opisane s samimi nikalnicami določenih opisov teles; niso v prostoru, niso gibanje, niso modifikacije materije, niso dostopne javnemu opazovanju. Duh ni delec kolesja ure, duh je prav delec nekolesja.

Kot je tukaj predstavljeno, duh ni samo prikazen, ki je vprežena v stroj, temveč je sam fantomski stroj. Človeško telo je motor, vendar ne povsem navaden motor, kajti njegovo delovanje delno uravnava drug motor znotraj njega samega – in ta notranji uravnavajoči motor je motor zelo posebne vrste. Je neviden, neslišen, nima ne velikosti in ne teže. Ne moremo ga razstaviti v dele in zakoni, ki jim je podvržen, niso poznani navadnim inženirjem. Nič nam ni znano, kako uravnava telesni motor.

Druga velika zagonetka vodi k istemu nauku. Glede na doktrino pripada duh isti kategoriji kot telo, in ker telo strogo uravnavajo mehanični zakoni, so mnogi teoretiki sklepali, da morajo duha podobno uravnavati strogi nemehanični zakoni. Fizični svet je deterministični sistem, torej mora biti tudi mentalni svet deterministični sistem. Telesa ne morejo vplivati na modifikacije, katerim so podvržena, torej tudi duh ne more vplivati na potek razvoja, ki mu je začrtan. *Odgovornost*, *izbira*, *krepost* in *slabost* so torej neprimerni pojmi – razen *če* sprejmemo kompromis in rečemo, da imajo zakoni, ki uravnavajo mentalne procese, za razliko od zakonov, ki uravnavajo fizične procese, simpatično lastnost, da so samo precej strogi. Problem svobodne volje je bil problem, kako uskladiti hipotezo, da je duh opisljiv s terminologijo mehaničnih kategorij, z vednostjo, da plemenito človeško vedenje ni povsem takšno kot vedenje strojev.

Pravo zgodovinsko čudo je, da niso opazili, kako je celoten argument kot počen lonec. Teoretiki so pravilno domnevali, da lahko katerikoli zdravorazumski človek spozna razliko med, recimo, racionalnim in neracionalnim izražanjem ali med hotenim in avtomatičnim vedenjem. Drugače bi prav nič ne preostalo za

reševanje pred mehanicizmom. Toda podana razlaga predpostavlja, da določena oseba že v principu nikoli ne more prepoznati razlike med racionalnim in neracionalnim izražanjem, ki izvira iz drugih človeških teles, saj nima dostopa do domnevnih nematerialnih vzrokov nekaterih njihovih izrazov. Razen pri dvomljivi izjemi sebe samega ne more nikoli razločiti med človekom in robotom. Morali bi dopustiti, na primer, da je vse, kar lahko rečemo, to, da so osebe, ki so razvrščene kot idioti ali norci, v svojem notranjem življenju prav tako racionalne kot vsi ostali. Morda je samo njihovo javno obnašanje tisto, ki nas razočara; kar pomeni, da morda 'idioti' sploh niso idiotski in 'norci' sploh niso nori. Morda tudi, da so nekateri od tistih, ki so razvrščeni kot zdravi, v resnici idioti. Glede na teorijo zunanji opazovalci nikoli ne morejo vedeti, kako je javno obnašanje drugih povezano z njihovimi mentalnimi viri in procesi in torej ne morejo nikoli niti vedeti niti verodostojno domnevati, ali je njihova uporaba mentalnih pojmov, s katerimi opisujejo vedenje drugih ljudi, pravilna ali nepravilna. Bilo bi torej tvegano ali nemogoče, da bi človek celo o samem sebi trdil, da je zdrav ali logično konsistenten, saj bi bil prikrajšan za primerjanje svojega delovanja z delovanjem drugih. Na kratko: naše označevanje oseb in njihovega delovanja kot razumnega, preudarnega in krepostnega ali kot neumnega, licemerskega in strahopetnega se nikoli ne bi moglo izoblikovati in se torej problem iskanja posebne vzročne hipoteze, ki bi služila kot izhodišče takšnim diagnozam, sploh ne bi pojavil. Vprašanje "Po čem se osebe razlikujejo od strojev?" se je pojavilo prav zato, ker so vsi že znali uporabljati mentalne pojme, še preden je bila predstavljena nova vzročna hipoteza. Ta vzročna hipoteza torej ne more biti izvor kriterijev za takšne uporabe. Niti ni, seveda, vzročna hipoteza nikakor izboljšala našega ravnanja s temi kriteriji. Še vedno razločujemo dobro in slabo aritmetiko, politično in nepolitično obnašanje ter ustvarjalno in neustvarjalno domišljijo na načine, na kakršne jih je sam Descartes razločeval pred in po razmišljanju o tem, koliko je uporaba teh kriterijev združljiva z načeli mehanične vzročnosti.

Descartes je narobe razumel logiko svojega problema. Namesto da bi spraševal po kriterijih, ki razumno vedenje dejansko razločujejo od nerazumnega, je vprašal: "Kateri drugi vzročni princip nam – glede na to, da nam je princip mehanične vzročnosti ne more – lahko pokaže razliko?" Spoznal je, da problem ni problem mehanike in domneval, da mora torej biti problem nekakšnega dvojnika mehanike. Ni nenaravno, da psihologija pogosto nastopa v prav tej vlogi.

Kadar dva termina spadata v isto kategorijo, lahko iz propozicij, ki ju vsebujejo, pravilno oblikujemo konjunkcije. Tako lahko kupec reče, da je kupil levo rokavico in desno rokavico, ne pa, da je kupil levo rokavico, desno rokavico in par rokavic. 'Domov je prišla v navalu solz in limuzini'; to je znana šala, ki je zgrajena na absurdnosti združevanja terminov različnih tipov. Enako absurdno bi bilo oblikovati disjunkcijo 'Domov je prišla ali v navalu solz ali v limuzini'. Dogma o prikazni v stroju pa počne prav to. Trdi, da obstaja oboje, telo in duh; da se odvijajo fizični procesi in mentalni procesi; da obstajajo mehanični vzroki telesnih gibanj in mentalni vzroki telesnih gibanj. Pokazal bom, da so te in ostale analogne konjunkcije absurdne; toda pomembno je opozoriti, da argument ne bo

pokazal, da je katera od propozicij, ki so bile nelegitimno združene v konjunkcijo, absurdna sama po sebi. Na primer, ne zanikam, da se dogajajo mentalni procesi. Matematično deljenje je mentalni proces, isto velja za pripovedovanje šal. Ampak pravim, da fraza ‘dogajajo se mentalni procesi’ ne pomeni iste vrste stvari kot ‘dogajajo se fizični procesi’ in da torej ni smiselno združevati teh dveh v konjunkcijo ali disjunkcijo.

Če je moj argument uspešen, bodo sledile prav zanimive posledice. Najprej, razblinil se bo posvečeni kontrast med duhom in materijo, toda ne zaradi katerega prav tako posvečenega vpijanja duha v materijo ali materije v duha, temveč na precej drugačen način. Kajti pokazalo se bo, da je domnevni kontrast med obema nelegitimen, kakor bi bil nelegitimen kontrast med ‘domov je prišla v navalu solz’ in ‘domov je prišla v limuzini’. Prepričanje, da obstaja polarno nasprotje med duhom in materijo, je prepričanje, da sta duh in materija termina istega logičnega tipa.

Prav tako bo sledilo, da sta tako idealizem kot materializem odgovora na neprimerno vprašanje. ‘Redukcija’ materialnega sveta na mentalna stanja in procese, kakor tudi ‘redukcija’ mentalnih stanj in procesov na fizična stanja in procese, predpostavlja legitimnost disjunkcije ‘Ali obstaja duh ali obstajajo telesa (toda ne oboje)’. To je, kakor da rečemo ‘Ali je kupila levo rokavico in desno rokavico ali je kupila par rokavic (toda ne oboje)”.

Povsem primerno je z določenim logičnim prizvokom reči, da obstaja duh, in z drugačnim logičnim prizvokom reči, da obstajajo telesa. Toda ta dva izraza ne kažeta na dve različni vrsti obstoja, kajti ‘obstoj’ ni generična beseda kot ‘barvast’ ali ‘spolen’. Kažeta na dva različna pomena ‘obstoja’, tako kot ima ‘naraščanje’ različne pomene v ‘naraščanje plime’, ‘naraščanje upanja’ in v ‘povprečna starost umiranja narašča’. Bila bi slaba šala, če bi nekdo rekel, da plima, upanje in povprečna starost umiranja zdaj naraščajo. Bila bi prav tako dobra ali slaba šala reči, da obstajajo praštevila in srede in javno mnenje in mornarice; ali da obstaja oboje, duh in telo. V sledečih poglavjih poskušam dokazati, da uradna teorija sloni na množici kategorialnih napak, in sicer tako, da pokažem logično absurdne sklepe, ki iz nje izhajajo. Izpostavitev teh absurdnosti bo imela konstruktivne učinke, saj bo razkrila del pravilne logike mentalnih pojmov.

(4) Zgodovinska opazka

Bilo bi napak trditi, da uradna teorija izvira edinole iz Descartesovih teorij ali celo iz veliko bolj razširjene bojazni glede posledic mehanicizma . sedemnajstega stoletja. Teologija sholastike in reformacije je razvijala razum tako znanstvenikov kot tudi laikov, filozofov in klerikov tiste dobe. Stoiško-avguštinske teorije volje so bile vtkane v kalvinistične doktrine o grehu in usmiljenju; platonske in aristotelske teorije razuma so oblikovale ortodoksne doktrine o neumrljivosti duše. Descartes je v skladu z novostmi Galileja ponovno formuliral že prevladujoče teološke doktrine o duši. Teologova zasebnost vesti je postala filozofova zasebnost zavesti in strašilo predestinacije se je ponovno

pojavilo kot strašilo determinizma.

Bilo bi tudi napak trditi, da mit o dveh svetovih ni prinesel ničesar teoretično dobrega. Miti so ponavadi teoretično koristni, dokler so še mladi. Eden koristnih rezultatov paramehaničnega mita je, da je iz rabe delno odstranil takrat prevladujoči parapolitični mit. Duha in njegove sposobnosti so pred tem opisovali z analogijami političnih predstojnikov in podložnikov. Uporabljali so idiome vladanja, podrejanja, sodelovanja in uporništva. Ti so se obdržali in še vedno obstajajo v mnogih etičnih in nekaterih . epistemoloških razpravah. Tako kot je v fiziki nov mit o okultnih silah predstavljal znanstveno izboljšanje starega mita o smotrnostnih vzrokih, tako je v antropoloških in psiholoških teorijah nov mit o skritih operacijah, impulzih in delovanjih predstavljal izboljšanje starega mita o diktatorstvih, ustrežljivostih in neposlušnostih.

Tomaž Grušovnik
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

WITTGENSTEIN IN RYLE O FILOZOFIJI PSIHOLOGIJE

V članku obravnavam Wittgensteinovo in Rylovo filozofijo psihologije. Pokažem, da sta njuna pogleda na duševnost toliko sorodna, da ju je smiselno predstaviti skupaj. Pri obeh v filozofiji psihologije najdemo sledeče glavne teme: (1) heterogenost mentalnih pojmov, (2) kritika kartezijanske zasebnosti in (3) kritika reprezentacij. Wittgenstein in Ryle želita s preučevanjem rabe besed, ki se nanašajo na duševnost, natančneje določiti njihove karakteristike in s tem odstraniti nesporazume, ki so se skozi zgodovino (filozofije) nabrali okoli njih in posledično pripeljali do (kvazi)filozofskih problemov. Njuna glavna ugotovitev je, da se besede, s katerimi se nanašamo na duševnost, ne nanašajo na nobeno stvar na način, kot se besede za materialne stvari nanašajo na telesa.

Ključne besede: filozofija duha, konceptualna analiza, zasebni jezik, sledenje pravilom, védenje kako, védenje da, Wittgenstein, Ryle.

Wittgensteinova filozofija psihologije, ki jo lahko zasledimo predvsem v *Filozofskih raziskavah. Beležkah o filozofiji psihologije I, Beležkah o filozofiji psihologije II* in *Poslednjih spisih o filozofiji psihologije*[1] sodi v pozno obdobje njegove filozofije. Ker Wittgensteinov način razmišljanja prepleta različne, a v temelju sorodne teme, so razmisleki o filozofiji psihologije tesno povezani z ostalimi problemi, s katerimi se ubada Wittgenstein, kot sta, denimo, teorija pomena in sledenje pravilom. Zato je na začetku gotovo na mestu opomba, da se zaradi te prepletenosti vsaka predstavitev izseka Wittgensteinove filozofije sooča s težavo, kako se strnjeno in smiselno osredotočiti na nek tematski sklop, ne da bi zanemarili ostale za razumevanje relevantne dele in ne da bi, po drugi strani, zašli preveč s poti. Predstavitvi nagaja tudi dejstvo, da so sorodna razmišljanja raztresena po številnih paragrafih, ki jih je težko izbrskati. Iz tega sledi, da je vsaka takšna predstavitev pomanjkljiva in ne more nadomestiti branja izvirnikov. Navkljub tem težavam pa so si Wittgensteinovi interpreti vendarle edini, da

[1] Za Wittgensteinova dela bom v nadaljevanju uporabljal sledeče kratice: *Filozofske raziskave:* FR; *Beležke o filozofiji psihologije I:* BFP I; *Beležke o filozofiji psihologije II:* BFP II; *Poslednji spisi o filozofiji psihologije:* PS. Posamezna mesta iz teh del navajam tako, da zraven kratice dela stoji številka paragrafa, iz katerega navajam.

paragrafi, ki obravnavajo mentalne in sorodne pojme, toliko izstopajo iz ozadja, da jih do določene mere lahko obravnavamo samostojno in da komentarji in analize bistveno pripomorejo k jasnejšemu razumevanju Wittgensteinovega obravnavanja naših prepričanj o duševnosti in pojmov, s katerimi se nanjo nanašamo.

Zraven Wittgensteina bom v tem članku omenjal tudi Gilberta Ryla, kar je morda presenetljivo.[2] Menim pa, da sta njuna pogleda na duševnost toliko sorodna, da ju je smiselno postaviti skupaj. To sorodnost najdemo že v metodi in argumentaciji ter posledično v tezah, ker pa sta oba tudi izvrstna stilista in pri razmišljanju uporabljata številne primere, se nemalokrat zgodi, da so celo ti domala isti. Pri obeh v filozofiji psihologije najdemo sledeče glavne teme: (1) heterogenost mentalnih pojmov, (2) kritika kartezijanske zasebnosti in (3) kritika reprezentacij, ki jih bom predstavil v nadaljevanju.[3] Vsekakor pa bom najprej na kratko osvetlil še metodološki pristop obeh avtorjev, ki je ključnega pomena za nadaljnje razumevanje.

Poznejšo fazo Wittgensteinove filozofije nedvomno najbolj zaznamuje njegova metoda, ki se, tako kot v njegovi celotni kasnejši filozofiji, močno odraža tudi v njegovih razmišljanjih o filozofiji psihologije. Na hitro rečeno sestoji ta v preučevanju gramatike besed, se pravi logičnih lastnosti pojmov, s katerimi rokujemo. Gramatika besed je povezana z različnimi jezikovnimi igrami, načini rabe teh besed, s katerimi komuniciramo, se izražamo in počnemo vrsto drugih reči. Najbrž je eden Wittgensteinovih največjih dosežkov ta, da je uspel prikazati zelo različne načine rabe besed (*prim.* FR: §§ 12, 17, 18, 23), iz česar sledi, da so teorije, ki želijo pojasniti pomen vseh besed na način znak-označeno, preveč enostavne in ne ustrezajo vsem odnosom med besedami in njihovimi pomeni (*prim.* FR: §§ 37, 38, 293). Pomen besed namreč leži ravno v njihovi *rabi* (FR: § 43); a čeprav besede vsi razumemo, saj jih drugače sploh ne bi mogli uporabljati, to še ne pomeni, da lahko način, kako besede uporabljamo, tudi vsi brez težav opišemo. Prav nasprotno:

> "... obvladovanje neke tehnike in sposobnost podati natančen opis te tehnike sta zelo različni zmožnosti in ponavadi ni dobrega razloga, zakaj naj bi nekdo, ki je osvojil tehniko, bil s tem tudi pripravljen podati opis tehnike, ki jo obvlada." (Budd, 1993: 4)

Wittgenstein navedeno ilustrira na sledeči način:

> "Lahko si namreč mislimo, da se nekdo na neko mesto natančno spozna, to

[2] Ryle se namreč v študijah o filozofiji psihologije zraven Wittgensteina skorajda ne omenja. Temu najbrž botruje dejstvo, da je Rylov vpliv, ki je po objavi *Pojma duha* (1949) bliskovito narasel, proti šestdesetim letom postopoma zamrl zaradi objave *Filozofskih raziskav* (1953), ki so "... pokrivale velik del istega teritorija kot Rylova študija in to z večjo globino", kot pravi Avrum Stroll (2000: 159), po drugi strani pa so vključevale tudi več tem kot Rylov *Pojem duha*, tako da so za filozofski interes postale privlačnejše. Medtem ko je Ryla stroka preuranjeno uvrstila med behavioriste, so njegove izvorne ideje začele toniti v pozabo, kar pa je velika škoda, saj je *Pojem duha* izredno domiselno in duhovito, hkrati pa tudi zelo berljivo napisana knjiga, ki lahko služi kot komplement morda globljim, a zato tudi težavnejšim Wittgensteinovim pasusom o filozofiji psihologije.

[3] Razdelitev povzemam po Budd (1997).

> pomeni, da lahko iz kateregakoli kraja v tem mestu z gotovostjo najde najkrajšo pot do kateregakoli drugega kraja, – vseeno pa nikakor ni zmožen narisati načrta tega mesta ...” (BFP I: § 556).

Zato se je do opisov rabe besed (torej pomenov, ki so v njej) potrebno šele dokopati. To pomeni, da so Wittgensteinova razmišljanja o filozofiji psihologije dejansko razmišljanja o pojmih, ki se nanašajo na duševnost; so razmišljanja o gramatičnih značilnosti besed in pojmov, ki jih uporabljamo, kadar govorimo o duševnosti. Zato je treba še posebej poudariti, da Wittgensteinova “filozofija psihologije” ni filozofija *o* neki empirični vedi ali njenih dognanjih, kot morda napačno sugerira ime. Wittgenstein se *ne* ubada s psihološkimi eksperimenti in njihovo interpretacijo, ampak skuša začrtati osnovne poteze jezikovnih iger, v katere vstopamo s pojmi o duševnosti. S tega stališča so njegova razmišljanja pred vsakim empiričnim raziskovanjem, saj slednje v svojem metodološkem jedru že predpostavlja svoje osnovne termine oziroma sliko ali model, s katerim preučuje pojave (*prim.* FR: § 308).[4]

Naslednja omembe vredna poteza Wittgensteinove metode je njena *deskriptivnost.* Iskanje korelacij med pojavi in podajanje vzročnih razlag je domena znanosti, filozofija pa po Wittgensteinovem mnenju razčiščuje nesmisle in nerazumevanja, ki nastanejo zaradi pojmovne zmede. Deskriptivnost pa ni posledica epistemološkega skepticizma oziroma umik zaradi nezmožnosti prešibkega spoznavnega aparata: gramatikalne lastnosti pojmov ali značilnosti jezikovnih iger sploh ne moremo preučevati vzročno (podobno kot bi bilo nesmiselno vzročno preučevanje geometrijskih lastnosti teles) niti jih, kot pravi Wittgenstein, ne moremo nadalje utemeljiti (FR: § 124), saj so osnovni načini našega ravnanja, zakoreninjeni v življenjskih oblikah in slepem sledenju pravilom.- Wittgenstein tako govori zgolj o tem, *kako* besede uporabljamo, ne pa tudi, *zakaj* jih tako uporabljamo, saj je vprašanje po vzrokih tukaj po njegovem mnenju odveč.

Skoraj enak pristop do filozofije psihologije kot Wittgenstein ima tudi Gilbert Ryle. Namen Rylove knjige *Pojem duha*[5] je namreč “izrisati logično geografijo znanja, ki ga že imamo [glede mentalnih pojmov – op. T. G.]” (PD: 7), in sicer tako, da preučimo “logična križanja pojmov, ki jih sicer znamo prav dobro uporabljati” (PD: 8). Tudi Ryle ugotavlja (celo z enakim primerom!) isto kot Wittgenstein:

> “Vendarle: ena stvar je vedeti, kako te pojme uporabiti, spet druga pa, kako jih razvrstiti med seboj in glede na pojme drugih vrst. Veliko ljudi lahko z njimi smiselno govori, vendar ne zna smiselno govoriti o njih; iz prakse vedo, kako jih uporabljati znotraj njihovega domačega okolja, ne zmorejo pa navesti logičnih regulacij, ki določajo njihovo rabo. So kot

[4] Rečemo lahko, da Wittgenstein razmišlja ravno o konsistentnosti te(h), tako s strani ljudi kot s strani psihologov. nevrologov ali drugih znanstvenikov, predpostavljene/ih slik(e) duševnosti in njenega odnosa s fizičnim.

[5] Za navajanja iz *Pojma duha* v nadaljevanju uporabljam kratico PD in stran izdaje, navedene pod “Literatura”.

> ljudje, ki se spoznajo na svojo okolico, a ne znajo narediti ali brati njenega načrta, še manj pa načrta regije ali kontinenta, na katerem leži." (PD: 7-8)

Wittgenstein in Ryle želita torej s preučevanjem rabe besed, ki se nanašajo na duševnost, natančneje določiti njihove karakteristike in s tem odstraniti nesporazume, ki so se skozi zgodovino nabrali okoli njih in posledično pripeljali do (kvazi)filozofskih problemov. Toda zakaj do nesporazumov, četudi samo njihovega videza, sploh pride? Odgovor se skriva v navidezni podobnosti besed. Ker besede navzven (se pravi za govorce) delujejo podobno, smo zapeljani v mišljenje, da se tudi uporabljajo na podoben način. Wittgenstein pravi:

> "Pomisli na orodja v zabojčku za orodje: tu so kladivo, klešče, žaga, izvijač, zložljivi meter, lonček z lepilom, lepilo, žeblji in vijaki. – Kakor so različne funkcije teh predmetov, tako so različne tudi funkcije besed. (Podobnosti pa obstajajo tukaj in tam.)
>
> Kar pa nas zmede, je seveda uniformnost njihovega pojavljanja, ko so nam besede izrečene ali ko nam stopajo naproti v pisavi in tisku. Kajti njihova *uporaba* ni tako jasno pred nami. Še posebej, ko filozofiramo!" (FR: § 11)[6]

Utvara glede podobnosti besed pa ima najbolj negativne posledice s tem, ko menimo, da vse besede delujejo tako, da označujejo neko stvar: beseda "miza", denimo, označuje mizo. Toda stvari se zapletejo takoj, ko pomislimo na veznike, predloge, nikalnice, vzklike in vprašalnice – kaj namreč označujejo besede "če", "z", "ne", "pazi!", "kaj?"? Lahko sicer vztrajamo pri tem, da tudi te besede "nekaj" označujejo in s tem pomen te "stvari", ki jo označujejo, tako razširimo, da pokrije vse primere, ki si jih zamislimo. Vendar pa je jasno, da s to razširitvijo ne pridobimo ničesar, saj je pomen te razširjene "stvari" sedaj povsem nedoločen in zelo drugačen od njenega običajnega pomena, recimo kot neke materialne stvari. S to razširitvijo dejansko pristanemo v tavtološkem stavku, saj je naša "stvar" na koncu lahko karkoli in celo – v primeru besede "nič" – najbrž nič. Če rečemo, da vse besede nekaj "označujejo", pravi Wittgenstein, je isto kot:

> "Zamisli si, da bi kdo rekel: '*Vsa* orodja služijo temu, da nekaj spremenijo: kladivo lego žeblja, žaga obliko deske itd.' – Kaj pa spremenijo zložljivi meter, lonček z lepilom, žeblji? – 'Naše vedenje o dolžini kakšne reči, temperaturo lepila in trdnost zaboja.' Bi s tem izenačevanjem izraza kaj dosegli?" (FR: § 14)

Ryle pa pravi:

> "/.../ ima 'naraščanje' različne pomene v 'naraščanje plime', 'naraščanje upanja' in v 'povprečna starost umiranja narašča'. Bila bi slaba šala, če bi nekdo rekel, da plima, upanje in povprečna starost umiranja zdaj naraščajo." (PD: 23)

Iz navedenega mora biti jasno, kakšna bo prva Wittgensteinova in Rylova poteza

[6] Vsi navedki iz Wittgensteinovih *Filozofskih raziskav* so iz tipkopisa prevoda *Philosophische Untersuchungen* Boruta Cerkovnika.

glede filozofije psihologije – njuna glavna ugotovitev je, da se besede, s katerimi se nanašamo na duševnost, ne nanašajo na nobeno stvar na način, kot se besede za materialne stvari nanašajo na telesa. Res pa je, da smo ljudje zaradi podobnosti besed zelo nagnjeni k temu, da si predstavljamo drugače. S tem zapademo v to, kar je Ryle imenoval *kategorialna napaka.* Kategorialna napaka je namreč tista napaka, pri kateri pojme, ki sodijo v različne logične[7] kategorije, smatramo za enake. Kategorialno napako storimo, če, denimo, menimo, da je "univerza" ena izmed zgradb poleg "knjižnice", "fakultet" in "rektorata", ne da bi uvideli, da gre za pojem druge kategorije. Na podoben način, pravi Ryle, napačno ravnamo tudi, ko si za besede "bolečina", "misel" in "namera" predstavljamo, da se nanašajo na neke stvari tako kot "miza", "stol" in "kavč". Ker pa prvih ne moremo najti nikjer med slednjimi, si domišljamo, da so v duši:

> "Predstava osebe kot prikazni, ki se skrivnostno skriva v stroju, izvira iz tega argumenta [kategorialne napake – op. T. G.]. Ker, kot je res, se razmišljanj, občutenj in namernega delovanja osebe ne da v celoti opisati z izrazjem fizike, kemije in fiziologije, jih je torej treba opisati s komplementarnimi izrazi. Kot je človekovo telo kompleksno organizirana celota, mora biti tudi človekov duh še ena kompleksno organizirana celota, četudi iz različne snovi in z različno strukturo. Ali, ponovno, kot je človekovo telo, kakor vse enote materije, polje vzrokov in učinkov, mora biti torej tudi duh še eno polje vzrokov in učinkov, seveda pa ne (Bog ne daj!) mehaničnih vzrokov in učinkov." (PD: 89)

Zelo podobno meni tudi Wittgenstein:

> "In tukaj počnemo, kar počnemo v tisočih podobnih primerih: Ker ne moremo navesti *nobenega* telesnega dejanja, /.../, rečemo, da tem besedam ustreza neka *duševna* dejavnost.
>
> Kjer nam naš jezik dopušča, da domnevamo telo, pa ni nobenega telesa, tam bi radi rekli, da je *duh."* (FR: § 36)

Bolečine, občutki, misli in drugi mentalni pojmi torej niso nikakršni duševni analogoni materialnih stvari. Med materialnimi in postuliranimi "duhovnimi" stvarmi obstaja veliko večja asimetrija, kot nam je razvidno na prvi pogled – vse materialne stvari imajo, denimo, skupne določene lastnosti, kot so razsežnost, masa in gostota: toda kaj imajo skupnega stvari v duhu, razen seveda tega, da so, kot pravimo, vse v *duhu?* Če rečemo, da je vsem duševnim stvarem skupno to, da so v duhu, seveda ne povemo ničesar – znova pristanemo v tavtološkem stavku. Kriterije za njihovo sorodnost moramo namreč specificirati na podoben način, kot smo jih za materialne stvari, rekoč, da imajo slednje skupne določene lastnosti. Toda kaj imata skupnega zobobol in misel? Hume bi nemara rekel, da oboje zaznavamo: "Sovražiti, ljubiti, misliti, čutiti, videti; vse to ni nič drugega kot zaznavati." *(Razprava o človeški naravi;* navajam po Noonan, 1991: 84)

[7] Pri Rylu pridevnik "logično" v glavnem pomeni isto kot "gramatično" pri Wittgensteinu, se pravi to, kar se nanaša na pravila pravilne in posledično smiselne (upo)rabe določenih besed. Sam uporabljam izraz "gramatično" in "gramatika", saj se s tem izognemo možni ekvivokaciji.

Humovo stališče je morda res nekoliko radikalno, vendar je vseeno dokaj blizu splošnemu prepričanju, ki je v tem, da smo z vsebino duha neposredno seznanjeni in da svoje duševno dogajanje *opazujemo*, namreč z introspekcijo. Toda kako zaznavamo oziroma opazujemo z introspekcijo? Bolečine gotovo ne zaznavamo ali opazujemo tako kot mize, še manj pa lahko rečemo, da tako zaznavamo ali opazujemo svoje misli. Odgovor "toda *nekako* jih vendarle opazujemo" podobno kot že prej ne bo vzdržal, saj je preveč splošen. Tudi če rečemo, da gre samo za metaforično rabo glagolov "opazovati" ali "zaznavati", nismo nič na boljšem, saj nas ta domnevna metaforična raba tukaj samo zapeljuje, tako da mislimo, da neka podobnost med introspekcijo in običajnim zaznavanjem vendarle mora biti, saj gre v obeh primerih za "zaznavanje", še vedno pa tudi predpostavljamo, da *vso* duševno dogajanje spremljamo na *enak* način, kar pa ne drži: bolečine lahko denimo lokaliziramo, tako da rečemo "boli me zob" ali "boli me trebuh", misli pa ne (razen v šali morda v kraljestvo idej); bolečine lahko trajajo, vprašanje pa je, v kakšnem smislu lahko rečemo za neko misel, da traja; bolečine so lahko močne, blage, naraščajoče ali pojemajoče; misli so to le stežka ...

Heterogenost mentalnih pojmov

Wittgenstein in Ryle sta vložila veliko napora v razmejitev mentalnih pojmov, ki je posledično zelo razvejena. Moj namen je to razvejanost prikazati v toliko, v kolikor jasno kaže, da "duh" ni enoten komplementarni del materialnega telesa. Za ta namen pa zadostuje že navedba nekaterih glavnih razlik med različnimi vrstami metalnih pojmov. Wittgensteinova razvrstitev mentalnih pojmov je razvidna iz lakoničnega osnutka, ki ga poda v 63. paragrafu BFP II in v bolj prozaični razdelitvi v paragrafu 836 BFP I:

> "Načrt za obravnavo psiholoških pojmov.
>
> Psihološki glagoli opredeljeni tako, da se tretja oseba sedanjika z opazovanjem lahko identificira, prva pa ne.
>
> Stavek v tretji osebi sedanjika: sporočanje, v prvi osebi sedanjika izražanje. ((ne drži povsem))
>
> Čutne zaznave: njihova notranja sovisja in analogije.
>
> Vse imajo resnično trajanje. Možnost podajanja začetka in konca. Možnost sočasnosti, sovpadanja v času.
>
> Vse imajo stopnje in kvalitativna mešanja. Stopnja: komaj zaznavno – nevzdržno.
>
> V tem smislu ni zaznav položaja ali gibanja.
>
> Mesto zaznave na telesu: razlikuje gledanje in poslušanje od zaznavanja pritiska, temperature, okusa in bolečine.
>
> (Kadar zaznave opredeljujejo položaj udov in gibanje, njihovo mesto ni v

sklepih.)

Za položaj udov in njihovo premikanje *vemo*. Lahko jih npr. povemo, če nas kdo vpraša. Tako kot vemo za mesto neke zaznave (bolečine) na telesu, Reakcija na dotik bolečega predela.

Na zaznavi nikakršnega znaka o lokaciji. Tako malo kot časovnega na spominski sliki. (Časovni znaki na fotografiji).

Bolečino razlikovati od ostalih čutnih zaznav glede na značilen izraz. S tem povezano veselje (ni nikakršna čutna zaznava).

'Čutne zaznave nas naučijo poznavati zunanji svet.' Predstavljanje:

Slušna predstava, vidna predstava, kako se razlikujeta od zaznav? Ne po 'živosti'.

Predstave nas z zunanjim svetom ne seznanjajo niti pravilno niti nepravilno. (Predstave niso halucinacije, tudi ne fantazije.)

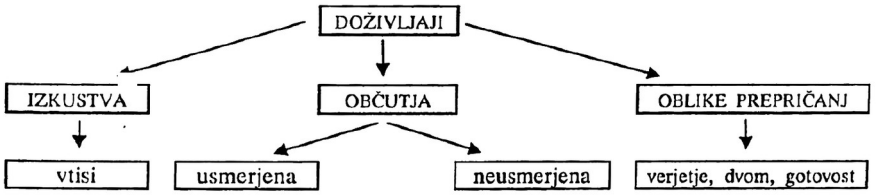
Medtem ko gledam nek predmet, si ga ne morem predstavljati. Različnost jezikovnih iger: 'Poglej figuro!' in 'Predstavljaj si figuro!' Predstavljanje podvrženo volji.

Predstavljanje ni slika. Kateri predmet si predstavljam, ne uvidim iz podobnosti predstave z njim.

Na vprašanje 'kaj si predstavljaš' lahko odgovorimo s sliko." (BFP II: § 63)

"Naj celotno področje psihološkega imenujem področje *'doživljanja'*? Denimo vse psihološke glagole 'doživljajske glagole' ('doživljajske pojme'). Njihova značilnost je ta, da se njihova tretja oseba izrazi na podlagi opazovanja, ne pa tudi prva. Vsako opazovanje je opazovanje vedenja. Podmnožica doživljajskih pojmov so 'pojmi izkustev'. 'Izkustva' imajo trajanje, potek; lahko potekajo podobno ali različno. Imajo intenziteto. Niso izrazi misli. Predstavljanje je izkustvo. Podmnožica izkustev so 'vtisi'. Vtisi imajo medsebojna prostorska in časovna razmerja. Obstajajo mešani vtisi. Npr. mešanice vonjev, barv, zvokov. 'Občutja' so 'doživljaji', toda niso 'izkustva'. (Primeri: žalost, veselje, čemernost, očaranost.) In ločimo lahko 'usmerjena občutja' in 'neusmerjena občutja'. Občutje ima trajanje; nima pa nikakršnega mesta; ima značilna izkustva in misli; ima značilen *mimičen* izraz. Mišljenje je govorjenje pod določenimi okoliščinami in ostalo, kar mu odgovarja. Občutja obarvajo misli. Podmnožica 'doživljajev' so oblike 'prepričanj'. (Verjetje, gotovost, dvom, itd.) Njihov izraz je izraz misli. Niso 'obarvanja' misli. Usmerjenim občutjem bi lahko rekli tudi 'zavzemanje stališča'. Tudi presenečenje in strah sta zavzemanji stališča, pa tudi začudenje in okus." (BFP I: .§ 836)

Zadnji paragraf lahko tudi grafično ponazorimo[8]:



Kot glavna kriterija, na podlagi katerih so pri Wittgensteinu razvrščeni mentalni pojmi, lahko torej označimo *pravo trajanje* in *mesto.* Čutne zaznave, izkustva, vtisi imajo vsi pravo trajanje, kar pomeni, da lahko njihovo trajanje, če želimo, natančno določimo in posledično tudi izmerimo. Zanje je smiselno reči, da so hkratni, da si sledijo ali da so prekinjeni. To pa ni smiselno reči za misli, dispozicije, vedenje:

> "Pomisli na jezikovno igro: določi s štoparico, kako dolgo traja vtis. Tako ne moremo določiti trajanja vedenja, zmožnosti, razumevanja." (BFP II: § 51)

Enako pravi Ryle:

> "Reči, da oseba nekaj ve ali si želi nekaj biti, ne pomeni, da je v določenem trenutku v procesu delanja ali utrpevanja nečesa ... Glagoli kot 'vedeti', 'posedovati' in 'želeti si' se ne obnašajo kot glagoli 'teči', 'zbuditi se' ali 'zmraziti se'; ne moremo reči 'vedel je to in to dve minuti, nato prenehal in po predahu ponovno začel', 'postopoma si je želel postati škof' ali 'trenutno se ukvarja s posedovanjem kolesa'." (PD: 116)

Drug pomemben kriterij je mesto: če nas kdo vpraša, kje nas boli, mu lahko navedemo mesto bolečine (čeprav Wittgenstein odločno pove, da tukaj ne gre za to, da bi občutek bolečine imel kakršnokoli intrinzično informacijo o mestu te bolečine, denimo koordinate telesa – za mesto bolečine preprosto *vemo!)*, enako pa lahko navedemo tudi mesto drugih čutnih zaznav (npr. jezik, mesto na koži, kjer čutimo pritisk, ipd.). Vid in sluh sta sicer posebnosti, a Wittgenstein žal ne pove nič več kot to. Najbrž ima deloma v mislih to, kar pravi Ryle:

> "Vid in sluh sta čuta-na-daljavo, medtem ko tip, okus in vonj to niso; to pomeni, da kadar besede 'videti', 'slišati', 'gledati', 'poslušati', 'opazovati', 'preslišati' in podobno uporabljamo tako, kot jih . uporabljamo običajno, so stvari, za katere rečemo, da smo jih 'slišali' ali 'videli', tiste stvari, ki so od nas oddaljene." (PD: 38)

Toda o mestih čustev ali "oblik prepričanj" nima nobenega smisla govoriti, tako kot je nesmiselno govoriti o občutku mišljenja v glavi:

> "Ali govorimo tudi o *'občutku'* mišljenja v glavi? Ne bi bilo to nekaj podobnega kot 'občutek pomena'?

[8] Moja predstavitev je nekoliko drugačna od Buddove (1993: 13), mislim pa, da je tudi točnejša. Wittgenstein namreč tukaj nikjer ne govori o 'trpnostih" ali "dispozicijah" ali o "podobah", vtise pa podredi izkustvom.

> Tudi: ali tisti, ki tega občutka nima, ne more misliti?
>
> Da; kdor filozofira ali psihologizira, bo morda rekel: '*Jaz* čutim, da mislim v glavi.' Toda tega, kaj to pomeni, ne bo mogel povedati. Ne bo namreč mogel povedati, *kateri* občutek je to; temveč bo enostavno uporabljal izraz: da 'čuti'; kot da bi rekel: '*Jaz* čutim zbodljaj *tukaj*.' Ne zaveda se še, da je potrebno šele raziskati, kaj izraz 'jaz čutim' tukaj pomeni, tj., katere konsekvence lahko povlečemo iz te izjave. Ali npr. te, ki bi jih povlekli iz izjave 'čutim zbodljaj tukaj'." (BFP I: § 350)

Ryle govori na podoben način o "zanimanju":

> "Vzemimo primer. Nekoga zanima simbolna logika. Redno bere knjige in članke, o njej razpravlja, rešuje probleme in zanemarja druge predmete. Glede na mnenje, ki je tukaj [pri kartezijanski doktrini – op. T. G.] zastopano, mora potemtakem nenehno zaznavati impulze določene vrste, namreč občutke zanimanja za simbolno logiko, in če je njegovo zanimanje močno, morajo ti občutki biti zelo akutni in zelo pogosti. Potem nam mora biti zmožen povedati, ali so ti občutki nenadni kot ščipanje ali dolgotrajni kot bolečine; ali si sledijo nekajkrat na minuto ali le nekajkrat na uro; in ali jih čuti v malih možganih ali v čelu. Toda jasno je, da bi njegov odgovor na takšna vprašanja bil, da ne čuti nikakršnih utripov ali slabosti, ko se ukvarja s hobijem." (PD: 87)

Četudi bi nekdo vztrajal, da *on sam* vendarle *čuti* določen specifičen občutek, kadar misli, bi moral biti zmožen navesti njegov natančen čas pojavljanja ter približno (morda s primerjavo z drugimi občutki) opisati njegovo kvaliteto in jakost, skratka, moral bi zadostiti določenim kriterijem, na podlagi katerih bi svoj "občutek" zares lahko uvrstil med občutke (*prim.* FR: § 322). Če tem kriterijem ne more zadostiti, občutka preprosto nima. Wittgenstein in Ryle skušata s to precizacijo pokazati, da njuna klasifikacija mentalnih pojmov ni narejena z empiričnim opazovanjem, morda z introspekcijo v njuni duševnosti, ki sta naključno oziroma kontingentno sorodni z našimi duševnostmi; gre za, kot smo že poudarili, konceptualna razmišljanja o lastnosti mentalnih pojmov, ki jih uporabljamo v vsakdanjem javnem jeziku. Zato oporekanje v smislu zatekanja v domnevno privilegirano zasebnost prvoosebnega zatrjevanja glede lastnih mentalnih stanj ne more biti upravičenje; vsako upravičenje se namreč mora, če želi biti razumljivo tako za subjekta kot za ostale osebe, sklicevati na javno preverljive kriterije, kot bom še skušal pokazati v nadaljevanju članka.

Če se vrnemo na klasifikacijo mentalnih pojmov, lahko še dodamo, da so glede na kriterija trajanja in mesta med čutno zaznavo (ki ji lahko določimo oboje) in mislimi, nagnjenji, zmožnosti ter podobnim (čemur ne moremo določiti niti pravega trajanja niti mesta) občutja. Občutjem namreč lahko določimo trajanje (npr. "strah me je bilo, dokler ..."), ne moremo pa jim, podobno kot mislim, določiti mesta. Občutja imajo še to značilnost, da so lahko usmerjena ali pa ne: usmerjenost občutij za Wittgensteina bržkone pomeni to, da jim lahko bodisi

določimo predmet (npr. “strah me je psov”, “veselim se darila”) bodisi jim predmeta ne moremo določiti (npr. sproščenosti). Doživljaji, ki bi jim lahko dosodili mesto, ne pa trajanja (oz. umeščenosti v čas), pa seveda ne obstajajo. Narišemo lahko sledečo tabelo:

doživljaj (po kriteriju mesta in kriteriju trajanja)	ima mesto	nima mesta
ima trajanje	izkustva, vtisi	občutja
nima trajanja	/	oblike prepričanj

doživljaj(po kriteriju mesta in kriteriju trajanja)

ima mesto

nima mesta

ima trajanje

izkustva, vtisi

občutja

nima trajanja

/

oblike prepričanj

Videli smo že, da tudi Ryle opaža heterogenost mentalnih pojmov na podoben način kot Wittgenstein. Tudi Ryle, denimo, opaža, da lahko nekaterim pojmom smiselno pripišemo trajanje in mesto, medtem ko drugim tega ne moremo pripisati, kar sem označil kot glavna kriterija klasifikacije mentalnih pojmov. Vendarle ima Rylova klasifikacija mentalnih pojmov nekoliko drugačen poudarek. Ryle področje “občutij” razdeli na: (1) nagnjenja, (2) razpoloženja, (3) vzburjenja in (4) občutke (PD: 83). Nagnjenja so zanimanja, naravnanosti in podobno. Razpoloženja imajo v nasprotju z nagnjenji to lastnost, da jih ne moremo imeti več hkrati – ne morem biti obenem žalosten in vesel, čeprav me lahko hkrati zanimata filozofija in biologija. Vzburjenja se od nagnjenj razlikujejo na način, da njihova intenzivnost moti človekovo normalno dejavnost – lahko rečemo, da je bil nekdo tako prizadet, da je pričel jecljati in ni mogel izgovoriti stavka, ne moremo pa reči, da je nekoga tako zelo zanimala filozofija, da ni mogel več misliti. Še najpomembnejša med vsemi pa je po Rylovem mnenju razlika med občutki in vsemi ostalimi tremi vrstami občutij. Ta temelji, kot rečeno, v tem, da lahko le njim pripišemo mesto, pa tudi v tem, da so občutki “dogodki”, ostala občutja pa ne, saj so slednja določene dispozicije, ne pa akti ali stanja duha. Za Ryla iz tega sledi, da občutja, potem ko smo pokazali, da so dispozicije oziroma nagnjenosti in ne dogodki, ne morejo biti zasebna. Tako prihajamo do kritike zasebnosti občutij, ki je predmet naslednjega poglavja.

Kritika kartezijanske zasebnosti

Kartezijanska zasebnost duševnih stanj ima dve komponenti, ki ju lahko opredelimo kot *ontološko* in *epistemološko.* Ontološko gledano, kartezijanska zasebnost govori, da *vsa* duševna stanja subjekta *x* pripadajo *samo in izključno* temu subjektu *x,* kar pomeni, da nihče ne more imeti mojih duševnih stanj, jaz pa ne morem imeti duševnih stanj od nikogar drugega. Lastništvo duševnih stanj je torej izključujoče in posameznikova duševnost je zaprta celota. Epistemološka komponenta je konsekvenca ontološke, govori pa, da ima subjekt *privilegiran dostop* do svojih duševnih stanj: samo subjekt *x* lahko za *svoja* duševna stanja ve, (1) da jih ima in (2) kakšna ta stanja so: samo jaz lahko neposredno vem, ali imam bolečino in kakšna je ta bolečina. Od tod izhaja asimetrija glede prvoosebnih in tretjeosebnih izjav o mentalnih pojmih – prvoosebno izjavljanje ima glede na stališče kartezijanske zasebnosti privilegirano epistemološko pozicijo pred tretjeosebnim izjavljanjem: če rečem "imam bolečine" in ne lažem, je ta stavek nujno resničen, saj je možnost zmote zaradi *privilegiranega dostopa* subjekta do njegovih duševnih stanj izključena, medtem ko stavek "ima bolečine" ni nujno resničen, četudi oseba, ki ga izgovarja, zavestno ne laže. Popularnejše kartezijansko zasebnost prikažemo kot nauk, po katerem ima vsak človek zraven svojega javnega življenja, ki ga živi s svojim telesom, še eno, popolnoma intimno življenje, v katerem v samoti nezmotljivo spremlja dogajanje v svoji duševnosti; kot da bi vsak človek zraven telesa imel še svojo sobico, v katero bi pogled bil dovoljen samo njemu – svoj lasten *peep show,* kot pravi Ryle. Čeprav ime "kartezijanska zasebnost" morda zveni nekam zatohlo in se je kot nauk pojavila že pred skoraj štiristo leti, nikakor ni stvar preteklost; živo je navzoča ne samo v naših vsakdanjih predstavah, ampak v določenih oblikah tudi v znanstvenih in filozofskih teorijah, čeprav se je resni teoretiki vendarle skušajo otepati: tipičen problem, ki že od Locka dalje buri duhove filozofov in je v filozofiji prisoten še zdaj, je, denimo, problem "obrnjenega spektra". Sydney Shoemaker pravi:

> "Tako bi v primeru 'obrnjenega spektra', kjer so zaznave zelenega pri neki osebi 'kvalitativno' enake kot zaznave rdečega pri drugi osebi in obratno, bile zaznave dveh oseb pri gledanju zrelega paradižnika enake v intencionalnih lastnostih (oboje bi bile *o* rdeči, okrogli, nabrekli površini), imele pa bi različne kvalije. Kritiki funkcionalističnih in fizikalističnih stališč so zaradi možnosti obrnjenega spektra in iz dejstev, da nobena fizikalna ali funkcionalna razlaga ne more razložiti, kaj pomeni, 'kako je' vonjati kavo, trdili, da takšna stališča ne morejo obrazložiti kvalij." (Shoemaker, 1999: 762)

Tudi problem "drugih duhov", ki posledično vodi v solipsizem, izhaja iz kartezijanske zasebnosti: ker je moja duševnost zaprta celota, nimam nikakršnega dostopa do sveta izven nje, zato nikakor ne morem dokazati, da obstaja karkoli drugega razen moje duševnosti, vključno z duševnostmi drugih ljudi. Čeprav je tako radikalno stališče zagovarjalo malo ljudi, pa bi se kar nekaj ljudi vendarle strinjalo vsaj s tezo, da' je dostop do duševnosti drugih *posreden* in s tem

zmotljiv, saj temelji na neke vrste sklepanju po analogiji z lastno duševnostjo – namreč vživljanju. Vedeti pa moramo, da je korak od te teze do solipsizma zelo majhen, saj je potrebno samo dovolj poudariti *zmotljivost* in *nezanesljivost* dostopa do drugih duševnosti in že pristanemo v univerzumu, kjer je gotov samo obstoj *lastne* duševnosti.

Wittgensteinovo zavračanje kartezijanske zasebnosti ima po mojem mnenju štiri glavne poteze: (1) zavračanje ontološke komponente kartezijanske zasebnosti zaradi pomanjkanja kriterijev pri določanju "ekskluzivnega lastništva" duševnih stanj, (2) prikaz nesmiselnosti zatrjevanja, da gre pri imetju duševnih stanj za vedenje o teh duševnih stanj, (3) oris jezikovne igre prvoosebnih izjav o duševnih stanjih ter (4) zavračanje kartezijanske zasebnosti s kritikama zasebnega jezika in kazalnih (ostenzivnih) definicij. K (1) Rekli smo, da je ontološka poteza kartezijanske zasebnosti ta, da lahko ima subjekt x izključno svoja duševna stanja, kar implicira, da dva subjekta *x* in *y* ne moreta imeti istega duševnega stanja *z*. Wittgensteinova prva poanta prve točke (1.1) je, da je nesmiselno aplicirati svojilni pridevnik "moje" v primeru, ko ne morem specificirati nikakršnih kriterijev, zakaj naj bi neka stvar s bila "moja". To pomeni, da lahko rečem "to *je* moj kovanec", saj lahko dalje zatrdim, da je kovanec moj zato, ker ga držim v roki. Nima pa nobenega smisla zatrjevati "to je moja bolečina", saj lahko nadalje o mojem lastništvu bolečine rečem le to, da je moja zato, ker jo imam jaz, kar pa ni eksplikacija kriterijev, temveč tavtološka sodba, ki sledi iz terminov "moje" in "imeti" – to namreč, kar imam, je *co ipso* moje. Druga poanta te točke (1.2) je v tem, da drugi v resnici lahko *imajo ista* duševna stanja kot jaz; vsak dan smiselno uporabljamo stavke kot "ali tudi ti vidiš isto?", "da, to je tista ostra bolečina v želodcu" itd. Kriteriji identitete duševnih stanj namreč niso isti kot kriteriji fizikalnih predmetov, kjer sta lahko dve kocki popolnoma enaki, nista pa identični; in tukaj se nam ponovno vsiljuje mnenje, kot da bi duševna stanja bili predmeti notranjega čuta, senčnati analogoni fizikalnih predmetov. Kriteriji identitete duševnih stanj so v resnici (to pomeni: kot jih vsakodnevno uporabljamo!) veliko bolj podobni kriterijem za identiteto barv: dve stvari s' in *s"* lahko imata isto barvo *b*. Le kdo bi lahko smiselno trdil, da rjav odtenek mize in isti rjav odtenek knjige nista ista barva, *ker je* eden odtenek mize, drugi pa odtenek knjige? Podobno lahko smiselno govorimo, da imata osebi *x* in *y* isto duševno stanje *z*. (1.3) Za konec Wittgenstein še specificira, v katerih okoliščinah je vendarle smiselno reči denimo tole: "Jaz vendar vem, kako me boli, saj *je* to moja bolečina!" Takšni izreki so smiselni v primerih, kadar nam nekdo, denimo, ne verjame, da nas nekaj boli; vendar pa je v tem primeru ta izrek zelo daleč od razlage metafizičnega dejstva – nadomesti se lahko z vzklikom: "Verjemi mi!" Okoliščine, v katerih so takšni izrazi smiselni, so povsem drugačne od okoliščin akademskih razprav, kjer bi ti izrazi morali biti smiselni, če bi doktrina o kartezijanski zasebnosti želela vzdržati.[9] (1.4) Kdo bi še zmerom lahko zatrjeval, da vendarle izjave "moja duševna stanja so lahko zgolj moja" nismo prikazali kot neresnične; to *je* vendarle ena izmed temeljnih resnic, ki je jasna vsakomur.

[9] Za podobne specifikacije glede izražanja dvoma in vedenja *glej* Grušovnik (2004: 80),

Wittgenstein bi rekel, da naš namen ni bil prikazati izjavo kot neresnično, temveč kot nesmiselno. V tem, da trdimo, da je naša izjava vedno resnična, ravno leži vsa poanta Wittgensteinove kritike – če je neka izjava sama po sebi vedno resnična na način, da si njenega nasprotja sploh ne moremo zamisliti, potem ne gre za neko metafizično ali empirično resnico, temveč za gramatikalne lastnosti pojmov. Tam, kjer ni prostora za zmoto, tam tudi ni smiselno reči, da gre za védenje. (za vse točke *prim.* FR: §§ 253, 411; PD: 208)

K (2) Z zadnjo opombo zgoraj smo prišli tudi do druge točke – v primeru duševnih stanj je nesmiselno zatrjevati, da gre za neizpodbitno gotovost glede njih. (2.1) Pojmi "gotovost", "dvom", "zmota" in "vedenje" so komplementarni in reči, da gre pri neki stvari za gotovost, je smiselno le, če se ta gotovost da preveriti in zmota izključiti; če pa je zmota izključena že "po definiciji", je nesmiselno govoriti, da gre za gotovost. V običajnem smislu lahko svojo gotovost o neki stvari namreč preverimo: stavek "gotov sem, da sem izklopil štedilnik" se preveri tako, da pogledam, ali sem ga res izklopil. Toda kako naj preverim neizpodbitno gotovost? *Karkoli* bom naredil, bo namreč štelo za *potrditev* te gotovosti. Če pa je preveritev lahko *karkoli*, je to potem sploh še preveritev? Ali ni tu tako, da je "gotovost" že vgrajena v same pojme, s tem pa seveda ni metafizična ali empirična gotovost, temveč gramatična: stavek "vem, da imam bolečine" ni *bolj* resničen od stavka "vem, da sem izklopil štedilnik", temveč ima povsem drugačen smisel, ki se sploh ne nanaša na gotovost: (2.2) tudi stavek "vem, da imam bolečine" je lahko smiseln v določenih okoliščinah, vendar te niso okoliščine zatrjevanja gotovosti ali vedenja (*glej* tudi točko 1.4; *prim.* FR: §§ 246-249, PS: §§ 881-893; za Rylovo analizo *glej* PD: 214). Naposled Wittgenstein analizira še ugovor (2.3), da se subjekt lahko *pretvarja*, da ima bolečine in s tem zavaja ostale osebe. Drugi tako vendarle nimajo gotovega vedenja o moji duševnosti, saj ne morejo vedeti, ali se pretvarjam ali ne. Toda pretvarjanje, odgovarja Wittgenstein, je že samo po sebi del jezikovne igre, ki je kompleksnejša od jezikovne igre izražanja bolečin – da se lahko naučim pretvarjanja, moram poprej že vedeti, kako uporabljam besede brez pretvarjanja. *Zloraba* predpostavlja rabo (FR: §§ 249, 259; PS: §§ 866-877). Tako ideja, da se nekdo že od malih nog neprestano pretvarja, odpade, po drugi strani pa s tem zgoraj ravno zatrdimo, da drugi *lahko* imajo vedenje o moji duševnosti: nenazadnje lahko svoje *praktične* dvome o morebitnem pretvarjanju pogosto tudi potrdijo ali odpravijo – *metafizični* dvomi so namreč tako ali tako nesmiselni, saj so odraz gramatikalnih lastnosti konceptov, ne pa realnega ontološkega stanja (za Ryla in isto poanto, da namreč pretvarjanje predpostavlja odkritost, *glej* PD: 172-173).

K (3) Stavki "imam bolečine", "jaz že vem, da me boli!" ipd. torej niso poročila o lastništvu ali stopnji gotovosti glede duševnih stanj, temveč so po Wittgensteinu izrazi [*Äußerungen*, *utterances*], ki nadomeščajo prvotne izraze, kot so kričanje ipd. Zato lahko, kot smo videli, stavek "Jaz vendar vem, kako me boli, saj je to moja bolečina" nadomestimo z vzklikom "Verjemi mi!", stavek "Imam bolečine!" pa npr. s "Pomagaj mi!" ali z "Av!". Ta uvid pa ima tudi

velike posledice glede strukture pomena in referiranja besed: besede, s katerimi označujemo duševna stanja, se nanje ne "nanašajo" na način, kot se morda nekatera lastna imena nanašajo na predmete[10], saj duševna stanja niso nikakršni predmeti; besede o duševnih stanjih ta stanja izražajo:

> "Kako se besede *nanašajo* na občutke? – Zdi se, da s tem ni nobenega problema, kajti ali ne govorimo dnevno o občutkih in jih poimenujemo? Kako pa je vzpostavljena ta povezava imena s poimenovanim? To vprašanje je enako kot sledeče: kako se nek človek nauči pomena imen občutkov? Npr. besede 'bolečina'? To je ena možnost: Besede so povezane izvornim, naravnim izrazom občutka in postavljene na njegovo mesto. Otrok se je poškodoval, kriči, sedaj pa z njim spregovorijo odrasli in ga naučijo vsklikov ter kasneje stavkov. Otroka učijo nekega novega bolečinskega obnašanja [*Schmerzbenehmen*]. 'Torej praviš tudi, da beseda ›bolečina‹ pravzaprav pomeni kričanje?' – Nasprotno, besedni izraz bolečine nadomesti kričanje, opiše pa ga ne." (FR: § 244)

K (4) Znan napad na kartezijansko zasebnost je Wittgenstein zasnoval z razmišljanji o nemožnosti zasebnega jezika. Zaseben jezik je tisti jezik, čigar pomeni so znani samo subjektu, saj so dobljeni iz nanašanja na duševna stanja subjekta, ki so po predpostavki zasebna (FR: § 256). Zasebni jezik torej ni tisti jezik, čigar pomenov subjekt *ne želi* izdati drugim, temveč tisti, za katerega je posredovanje pomenov *nemogoče*, saj zasebnosti duševnih stanj ni moč zaobiti. Wittgenstein najprej trdi, da takšen zasebni jezik ni mogoč zato, ker so njegovi pomeni *prazni*, tj. besedam zasebnega jezika manjkajo *pravila* za pravilno aplikacijo; to pomeni, da zasebnega jezika *ne bi razumel* niti subjekt sam! Predpostavimo, da subjekt "dobi" pomen besede "bolečina" tako, da ob pojavitvi bolečine nanjo usmeri pozornost in si po tihem reče "to je bolečina" – toda *kako* je vedel, *na kaj* mora usmeriti svojo pozornost? To je znana Wittgensteinova kritika zasebne kazalne (ostenzivne) definicije:

> "'Kako bi bilo, če ljudje svojih bolečin ne bi izražali (ne bi stokali, ne bi kremžili obraza itd.)? Potem otroka ne bi mogli naučiti rabe besede ›zobobol‹.' – No, privzemimo, da bi bil ta otrok genij in bi sam iznašel ime za ta občutek! – Vendar pa se s to besedo seveda ne bi mogel sporazumevati. – Besedo torej razume, njenega pomena pa ne more nikomur razložiti? – Kaj pa potem pomeni to, da 'je poimenoval svojo bolečino'? – Kako je to naredil: poimenoval to bolečino?! In, karkoli je že naredil, kakšen je smoter tega? – Če kdo reče 'Temu občutku je dal neko ime' potem pozablja, da mora biti – da bi to golo poimenovanje imelo nek smisel – v jeziku že veliko pripravljenega. In če govorimo o tem, da je nekdo dal neko ime tej bolečini, potem je gramatika besede 'bolečina' tukaj tisto, kar je pripravljeno; naznačuje mesto, na katero je postavljena ta nova beseda." (FR: § 257; *prim.* tudi FR: § 262; BFP II: § 296)

[10] Wittgenstein je kritik pomena besed kot "nanašanja" na predmete, saj to "nanašanje" sploh ni uniformno (*prim.* FR: §§ 13, 14, 15, 243, 273, 274, 669). Za Wittgensteina pomen besede ni predmet, ki ga ta označuje (le kako bi "pomen" lahko bil "predmet"!?), temveč raba besede. O tem še v nadaljevanju.

Da bi sploh lahko nekaj kazalno definiral, moram poprej že vedeti, *kakšne vrste* je ta stvar, ki jo želim poimenovati, drugače je ves proces poimenovanja nesmiseln, saj sploh ne vem, *kaj* želim poimenovati. Ta obča kritika kazalne definicije se ne nanaša samo na zasebno kazalno definicijo, temveč na *kakršnokoli* kazalno definiranje, tudi javno. Predstavljajte si, da vam želim pojasniti pomen neke besede, denimo "mrv", na način, da s prstom pokažem proti knjigi in rečem: "To je zame mrv." Nikakor ne boste mogli vedeti, ali sem s tem mislil npr. ime knjige, vrsto predmeta (namreč knjige), njeno barvo, morda material, iz katerega je izdelana, vse predmete, ki imajo isto težo kot ta knjiga, potem vse predmete, ki so tako obsežni kot ta knjiga, morda sploh ne mislim knjige, temveč smer, v katero kažem ali pa iztegnjeno pozo kazalca oziroma obliko roke ipd. (*prim.* FR: § 28-33) Skratka, kazalno definiranje je preveč *splošno*, da bi lahko služilo kot osnoven način pridobivanja *kakršnihkoli* pomenov. Veliko stvari moramo že poznati, da nam kazanje sploh lahko kaj pomeni; poznati moramo kategorije stvari, poznati pa moramo tudi *način* delovanja jezikovne igre kazanja (psi ga ponavadi ne obvladajo – če jim kaj pokažeš s prstom, ne gledajo v *smer*, ki jo kažeš, temveč v prst, podobno kot dojenčki). Gotovo se sedaj zastavi vprašanje, kako potem sploh pridobimo pomene, če ne s kazalnim definiranjem? Wittgensteinov odgovor bi bil, da z "urjenjem" in tako s slepim sledenjem pravilom. Naučeni smo, da na določene znake reagiramo na ustrezen 'način – kadar nekdo pokaže s prstom, pogledamo v ustrezno smer, kadar kdo zakliče "Pazi!", postanemo pozorni ipd. Učenje z "urjenjem" in slepo sledenje pravilom sta osnovni tehniki pridobivanja pomenov (FR: § 198).

Vrnimo se k zasebni kazalni definiciji: vidimo, da že samo "usmerjanje pozornosti"[11] predpostavlja obvladovanje tehnike: da lahko iz vrveža vtisov izločim bolečino in si rečem "to je bolečina", moram že poznati gramatikalne lastnosti te besede, se pravi – poznati moram pravila za njeno pravilno rabo. Ta pravila morajo biti stalna in morajo določati standard za uporabo te besede v prihodnosti. V konceptualni naravi pravil (in s tem tudi pomenov) pa je, da so *načelno* javni oziroma sporočljivi, torej intersubjektivni. Pravila ali pomena, ki ga drugim ne bi mogel razložiti in ki bi veljalo za samo en primer, si ne moremo zamisliti (FR: § 199). Ne zato, ker bi imeli tako šibko zmožnost zamišljanja, temveč zato, ker to *logično* ni mogoče; možnost večkratne javne sledljivosti je *nujni* pogoj za to, da je nekaj pravilo. Enako sta normativnost in intersubjektivnost *nujna* pogoja pomena.

Toda sedaj lahko Wittgensteinov nasprotnik meni, da Wittgensteinova kritika zasebnega jezika sama po sebi ne odstrani zasebnosti duševnih stanj, temveč prikaže samo nemožnost zasebnega pomena (Hintikka & Hintikka v Williams, 2002: 285). Še vedno si lahko, četudi sprejmemo zgornjo Wittgensteinovo

[11] Wittgenstein in Ryle odločno zavračata možnost, da gre za kakršnokoli "notranjo pozornost", saj na duševna stanja, ki niso predmeti, ne moremo pokazati s prstom, kot lahko pokažemo na stvari, s tem pa analogija notranje pozornosti z običajnim kazanjem propade. (*prim.* FR: §§ 275, 412, 666, 669; BFP I: § 405; podobno Ryle, PD: 203-205)

kritiko, mislimo, da je pomen dobljen z zasebnim referiranjem na duševna stanja: pomen "bolečine" je javen in konstanten, saj ga vsi razumemo in uporabljamo, toda moj vzorec "bolečine", na katerega se z besedo nanašam, je lahko drugačen od vašega. Wittgensteinov kritik se bo morda strinjal, da mora biti vzorec stalen, saj drugače ne mora služiti kot referenca pomena (to, kar imenujem "bolečina", se ne more neprenehoma spreminjati), toda še zmerom je moj primerek lahko drugačen od vašega. Toda ta protiargument ne vzdrži, saj izraža globok nesmisel, ki je zajet v nezdružljivih tezah, da (a) vsakdo pozna pomen besede "bolečina" le na podlagi lastnega občutka in (b) pomen besede "bolečina" je javen. Če je namreč pomen "bolečine" *javen*, kar pa smo dokazali s kritiko zasebne kazalne definicije, saj je normativnost konstitutivna za pomen, potem mora imeti za vse govorce skupno referenco. Če pa trdimo, da vsakdo ve, kaj je "bolečina", le na podlagi lastnega primerka, to ravno pomeni, da pomen besede "bolečina" *nima* skupne reference. Če ima vsakdo drugačen primerek "bolečine", to pomeni, da se beseda "bolečina" v javni rabi ne more nanašati na ta zasebni primerek, saj je leta pri vsakem posamezniku nekaj drugega, pomen pa je za vse uporabnike *isti*. Toda po drugi strani trdimo, da lahko vemo, kaj je "bolečina", samo če se nanašamo na njen primerek. Naposled pridemo do sklepa, da je primerek, ki služi kot referenca pomena, *irelevanten* za ta pomen, kar pa je očiten nesmisel. To je razmišljanje, ki ga Wittgenstein oriše v 293. paragrafu FR, znanem kot hrošč v škatli:

> "Če povem o samem sebi, da to, kaj pomeni beseda 'bolečina', . vem samo iz lastnega primera – ali mi *tega* ni treba povedati tudi o drugih? Kako neki pa lahko *en* primer posplošim na tako neodgovoren način?
>
> No, vsakdo mi o sebi pove, da to, kaj so bolečine, ve samo iz samega sebe! – Privzemimo, da bi vsak imel škatlo, v kateri bi bilo nekaj, kar imenujemo 'hrošč'. Nihče ne more pogledati v škatlo drugega; in vsak pove, da to, kaj je hrošč, ve samo tako, da pogleda *svojega* hrošča. – Tu pa bi se vendar lahko zgodilo, da bi v svoji škatli vsak imel neko drugo reč. Da, lahko si predstavljamo, da se neka takšna reč nenehno spreminja. – Če pa bi sedaj beseda "hrošč" pri teh ljudeh vendarle imela neko rabo? – Potem ta raba ne bi bila raba označitve neke reči. Ta reč v tej škatli sploh ne spada k jezikovni igri; niti kot nek *nekaj:* kajti škatla bi lahko bila tudi prazna. – Ne, ta reč v tej škatli je lahko ›okrajšana‹; odstrani se, pa karkoli že je.
>
> To pomeni: Če gramatiko izraza občutka konstruiramo po vzorcu ›predmet in označitev‹, potem predmet izpade iz obravnave kot nekaj nerelevantnega." (FR: § 293)

Beseda "hrošč" ima javno rabo, toda njena referenca *je* popolnoma zasebni hrošč, iz česar pa sledi, da ta zasebni hrošč postane irelevanten za pomen besede "hrošč", saj lahko imajo drugi ljudje drugačne primerke za "hrošča". Toda po drugi strani trdimo, da lahko vemo, kaj pomeni "hrošč", *le* tako, da pogledamo hrošča. Se pravi: po eni strani je relacija hrošč – "hrošč" nujna (le tako lahko vem

...), po drugi pa kontingentna (drugi lahko imajo *drugačen* primerek ...). To pa je nesmisel.

Naslednji korak v sklepanju mora sedaj biti preprost: če sta tezi (a) in (b) nezdružljivi, pravilnost (b) pa smo prikazali s kritiko kazalne definicije, lahko sklepamo, da je neresnična (a) (iz (ab) in b sklepamo na ¬a): ljudje *ne dobimo* pomenov mentalnih pojmov z *zasebnim nanašanjem* na duševna stanja. Mentalni pojmi *ne morejo* imeti zasebnega pomena, s tem pa tudi ne zasebne reference. Tako je nauk kartezijanske zasebnosti *nekonsistenten*.[12]

Odgovor na morebitno vprašanje "toda *kako* potem dobimo pomene mentalnih pojmov?" moramo ponovno poiskati pod točko (3) zgoraj: vzgojeni smo, da naravne izraze duševnih stanj *nadomestimo* z besedami. Tako so mentalni pojmi *izrazi* teh duševnih stanj (*prim.* FR: § 244). Po Wittgensteinu smo tako zelo nagnjeni k temu, da si predstavljamo, da se mentalni pojmi *nanašajo* (ne pa, da jih *izražajo*) na duševna stanja, ker si o duševnosti ustvarimo napačno sliko: menimo namreč, da so duševna stanja *v* naši duševnosti (npr. *v* glavi, v zavesti) in da jih opazujemo, podobno kot opazujemo predmete. K temu nazoru se hitro pripoji mnenje, da je naš odziv na te "notranje predmete" naključen: reakcija na bolečino poteka tako, da smo najprej soočeni z "golim občutkom", nato pa ta občutek še pospremimo s krikom in poskakovanjem. Takšno mnenje bi Wittgenstein odločno zanikal; če iz duševnih stanj izločimo vse domnevno naključne spremljevalne aktivnosti, tako da dobimo "goli občutek", nam od tega golega občutka nič ne ostane. "Goli občutek" je prazen pojem. Vsako duševno stanje ima svoj reakcijsko vsebino (*prim.* Zettel: § 532; Hacker, 2001: 68; *glej* tudi Williams, 2002: 33) in brez te duševnega stanja ni. Res pa je, da smo ljudje *navajeni* potrpeti in duševna stanja izražati na primernejši način, tako da v čakalnici pri zdravniku ne kričimo, če ni zares zelo hudo in to pomeni dvoje: (1) primernejšega izražanja se moramo šele *priučiti* (otroci *ne znajo* potrpeti) in (2) včasih se vendarle *ne moremo* obvladati.

Napačna predstava o duševnih stanjih pa ni značilna le za kartezijansko zasebnost, čeprav je v njej najmočneje prisotna. Tudi problem "pojasnevalne vrzeli" (med kvalijami in fizikalnimi stanji) in vprašanje dualizma ali monizma, danes predvsem v obliki *fizikalizma*, je povezano s podobno predpostavko, da namreč obstaja dva fenomenalna svetova, mentalni in materialni, ki sta: bodisi (1) tudi realno različna (dualizem) bodisi (2) se eden da zvesti na drugega in se z njim opisati (redukcionistični monizem). Mislim, da je zdaj že jasno, da bi Wittgenstein in tudi Ryle to predpostavko v celoti zavrnila, s tem pa zavrnila tako dualizem kot monizem in redukcionizem, rekoč, da gre za konceptualni nesporazum, saj ni nikakršnih dveh (ali več svetov), s tem pa tudi nikakršne osnove za redukcijo; obstajajo le različne jezikovne igre in *ergo* pojmi z različnimi gramatikalnimi lastnostmi; tako bi bilo te razlike na konceptualni ravni napak pripisovati ontološki strukturi svetov – tam, kjer med termini ne moremo postaviti konjunkcije, tudi disjunkcije ne more biti:

[12] Podobno je nekonsistenten tudi kartezijanski univerzalni dvom. (*prim.* Grušovnik, 2004: 80)

> "›Domov je prišla v navalu solz in limuzini‹; to je znana šala, ki je zgrajena na absurdnosti združevanja terminov različnih tipov. Enako absurdno bi bilo oblikovati disjunkcijo ›Domov je prišla ali v navalu solz ali v limuzini‹. (...)
>
> Prav tako bo sledilo, da sta tako idealizem kot materializem odgovora na neprimerno vprašanje. ›Redukcija‹ materialnega sveta na mentalna stanja in procese, kakor tudi ›redukcija‹ mentalnih stanj in procesov na fizična stanja in procese, predpostavlja legitimnost disjunkcije ›Ali obstaja duh ali obstajajo telesa (toda ne oboje)‹. To je, kakor da rečemo ›Ali je kupila levo rokavico in desno rokavico ali je kupila par rokavic (toda ne oboje)‹.
>
> Povsem primerno je z določenim logičnim prizvokom reči, da obstaja duh, in z drugačnim logičnim prizvokom reči, da obstajajo telesa. Toda ta dva izraza ne kažeta na dve različni vrsti obstoja, kajti ›obstoj‹ ni generična beseda kot ›barvast‹ ali ›spolen‹." (PD: 92)

Wittgenstein pa pravi tole:

> "'Ali nisi vendar nek prikrit behaviorist? Ali tukaj v osnovi ne rečeš, da je vse, razen človeškega obnašanja, fikcija?' – Če govorim o fikciji, potem govorim o *gramatični* fikciji.
>
> Le kako pride do filozofskega problema psihičnih procesov in stanj in behaviorizma? – Prvi korak je povsem neopazen. Govorimo o procesih in stanjih, njihovo naravo pa pustimo neodločeno! Morda bomo enkrat o njej vedeli kaj več – menimo. Ravno s tem pa smo se zavezali nekemu določenemu načinu obravnave. Kajti imamo nek pojem o tem, kaj pomeni: nek proces pobliže spoznati. (Odločujoči korak v žonglerskem triku je bil narejen, prav on pa se nam je zdel nedolžen.) – In sedaj primerjava, ki naj bi naredila naše misli razumljive, razpade. Še nerazumljen proces v še neraziskanem mediju moramo torej zanikati. In tako se zdi, da smo zanikali duševne procese. Vendar pa jih seveda nočemo zanikati!" (FR: §§ 307 in 308)

To pomeni, da je "bolečino" nesmiselno reducirati na karkoli, saj s takšno redukcijo izgubimo *kontekst, v* katerem edino ima smisel. Lahko sicer sestavimo fizikalistični slovar in vsakemu duševnemu stanju, recimo, pripišemo neko stanje v fizikalnem svetu, npr "bolečina" = "aktivnost vrste *X* nevronov *Y*", toda kaj bomo s tem pridobili? Če želimo kljub prevodu ohraniti pomen "bolečine", potem smo samo *zamenjali* en izraz z drugim, lahko bi ga pač s katerimkoli. Če pa želimo s tem doseči kaj več, denimo *pojasniti* naravo bolečine, potem smo z redukcijo sicer približali en njen aspekt, namreč fiziološki, a po drugi strani izgubili lastnost predikacije nekaterih pridevnikov: aktivnost nevronov ne more biti *boleča, pojemajoča* ali *naraščajoča*. (*prim.* Hacker, 2001: 67-82)[13] Res je:

[13] Tu najdemo tudi eksplikacijo Wittgensteinove kritike emergentizma in supervenience. Tudi funkcionalizem bi po mojem mnenju Wittgenstein zavrnil: če duševna stanja določimo kot stanja med določenim vnosom (input) in izhodom (output), potem lahko karkoli, kar se nahaja med tem vnosom in izhodom, šteje za določeno duševno stanje. S tem smo duševna stanja znova odstranili, ne pa pojasnili. Če pa se zagovorniki

tudi za vrsto bolečine in njeno jakost lahko morda določimo fizikalne parametre, toda tudi pomen teh bo drugačen, saj izhajajo iz druge (namreč fizikalne) jezikovne igre, naposled pa jim bo manjkala še doživljajska komponenta; in *kako* bomo nenazadnje pokazali, da je aktivnost v telesu zares povezana s takšnim in takšnim doživljanjem, *kje*, v *čem* je ta povezava? – Problem pojasnjevalne vrzeli trdovratno ostaja vsekakor zato, ker je *konceptualni* nesmisel, ne pa *empirično* še neraziskana vez. V zmoti smo, če rečemo tako to, da povezava je, kot to, da povezave ni. Na vprašanje "ste že nehali pretepati svojega partnerja?" namreč ne moremo odgovoriti niti z da niti z ne, saj je samo vprašanje nepravilno zastavljeno. Tudi vprašanje povezave med duševnimi stanji in telesom je nepravilno zastavljeno in nesmiselno, tako da nanj ni odgovora,[14] je pa posledica naših napačnih predstav, ki so zelo trdovratno prisotne v našem razmišljanju. Mislim, da bi Wittgenstein in Ryle nazadnje dejala tole: znanost, ki proučuje fiziološko naravo duševnih stanj, je pomembna in koristna, saj so njene praktične aplikacije zelo obetavne, toda misliti, da bomo z empiričnim raziskovanjem razrešili konceptualna vprašanja, je nesporazum:

> "'Mišljenje je skrivnosten proces in od njegovega polnega razumevanja smo še zelo oddaljeni.' In tako začnemo eksperimentirati. Očitno brez tega, da bi se zavedali, v *čem* je za nas ta skrivnost mišljenja.
>
> Eksperimentalna metoda počne *nekaj;* da problema ne reši, pripišemo temu, da je še na svojih začetkih. To je tako, kot da bi s kemijskimi eksperimenti želeli določili, kaj je materija in kaj duh." (BFP I: § 1093)
>
> "Zmeda v psihologiji se ne da pojasniti s tem, da je 'mlada veda'. Njen predmet na njenih začetkih sploh ni primerljiv z npr. predmetom fizike. Prej z določenimi vejami matematike. (Teorija množic.) Na ceni strani namreč obstaja določena eksperimentalna metoda, na drugi pa zmešnjava pojmov, tako kot zmešnjava pojmov in dokazne metode v določenih delih matematike. Toda medtem ko smo v matematiki lahko dokaj gotovi, da bo nek dokaz pomemben, četudi še ni pravilno razumljen, smo v psihologiji glede plodnosti eksperimentov vseskozi negotovi." (BFP I, § 1039)

Kritika reprezentacij

Pomemben segment Wittgensteinove filozofije psihologije predstavlja kritika referenčne teorije pomena. Tematiki sta neločljivo povezani, saj se razumevanje pomena skoraj samoumevno utemeljuje s psihološkim procesom ali/in mentalnimi reprezentacijami, ki pomenu priskrbijo referenta. Ta poteza, s katero

funkcionalizma želijo izogniti takšnemu "liberalnemu stališču" (*prim.* Block, 1997: 330-331), jim preostane "povezava" duševnih stanj z neko (fizikalno) podlago (po Blocku je to "šovinistično" stališče, saj izloča možnost duševnih stanj tistih bitij, ki takšne fizikalne podlage nimajo) – to pa je ravno stališče, ki se mu je funkcionalizem na prvem mestu želel izogniti, saj se s tem povrne v običajni monizem (ponavadi fizikalizem).

[14] Takšna so vsa vprašanja, ki že vnaprej zaradi konceptualnih razlogov onemogočajo odgovor, npr.: "Ali obstajajo nezaznavani predmeti?" So pa ta vprašanja lahko, tako kot so bila v preteklosti in so še danes, vir neizmernega filozofskega čudenja.

za "grobo prepoznavanje znakov" postuliramo nek mentalni vzrok (ki pa lahko ima tudi fizikalistično razlago), je utemeljena z opažanjem, da golo zaznavanje znaka še ni dovolj za njegovo *razumevanje:* nekdo lahko vidi znak vendar samo videnje tega znaka še ni dovolj za razumevanje tega znaka; nekdo lahko vidi črke in zraven govori, a to še ni dovolj, da bi napisano tudi razumel in zares *bral*. Torej je za razumevanje potrebno nekaj več; nekaj, kar npr. golo mehanično branje spremeni v branje *z* razumevanjem. Kar je torej konstitutivno za pomen, je njegova *normativnost,* to je raba v skladu z določenimi pravili, na podlagi katerih lahko ločimo med pravilno (smiselno) uporabo in nepravilno (nesmiselno) rabo. Kdor razume besedo "človek", mora imeti pred očmi pravila za njeno uporabo; če teh pravil nima, potem lahko besedo "človek" uporablja vsakič različno, npr. enkrat z njo opisuje "mizo", drugič "vrata", tretjič "nebo" ipd.; skratka, besede *ne razume.* Pravila vodijo človekovo smiselno uporabo besed in drugih znakov na način, da mu zmeraj pokažejo pravilno aplikacijo znaka. Toda, pravi Wittgenstein, pojavi sc nam sledeča zagata: kako je možno, da so v *trenutku,* ko razumem neko bese- do ali nek znak, pred mojimi očmi *vsa* pravila njene smiselne rabe oziroma vse možne pravilne aplikacije. Kako je torej lahko v nekem trenutku prisotno nekaj, kar je sicer razvlečeno skozi čas? (*prim.* FR: § 138) Da bi se izognili tej zagati, moramo torej poiskati nekaj, kar je prisotno v trenutku, a vendar lahko prikaže pravila aplikacije za vnaprej. To rešilno bitnost zagovorniki tradicionalnega pogleda najdejo v *interpretaciji* znaka: interpretacija znaka pokaže pravilen način odnosa med znakom in njegovim pomenom: npr. besedo "človek" moramo zmerom interpretirati kot to, kar se nanaša na človeka: "človek = ♟". Ta poteza prav lepo pojasni tudi zgornji primer branja *brez* razumevanja: brez razumevanja bere tisti subjekt, ki ne pozna (ali se ne potrudi uporabiti) *interpretacijske metode* za znake, ki tvorijo besedilo; še drugače: znaki tvorijo *besedilo* le, če so pravilno *interpretirani.* Tako lahko pojasnimo svoje celotno razumevanje jezika s tem, da besede zmerom spremljajo reprezentacije (kot v zgornjem primeru), nekakšne duševne sličice, ki skrbijo za to, da pod istimi besedami zmerom razumemo (torej interpretiramo) isto stvar. Podobno je z mislimi in nasploh z intencionalnostjo: človek *je* s svojim kognitivnim aparatom naperjen na realnost *preko* reprezentacij.

Prvi Wittgensteinov ugovor proti takšni koncepciji reprezentacij, intencionalnosti (in seveda referenčni teoriji pomena) je v tem, da takšno pojmovanje vodi v *neskončni regres* (FR: § 141, 198; *prim.* tudi Williams, 2002: 39-43 in 159-187). Podobno kot sam znak tudi duševna sličica ne more pokazati *pravilne* uporabe tega znaka, saj ostaja na istem "ontološkem" nivoju kot znak: znak smo zgolj interpretirali z *drugim* znakom, samo da tokrat morda z "duševnim znakom". Ker pa je tudi reprezentacija *samo* znak, jo lahko posledično razumemo na *več* načinov (FR: § 140). In da bi znova utrdili pravila rabe *te* reprezentacije, potrebujemo *novo* interpretacijo ter tako v neskončnost. Poglejmo primer: zgoraj smo rekli, da lahko pomen besede "človek" fiksiramo tako, da rečemo "človek = ♟ Toda tudi "♟" je *samo* znak, kakor je bila beseda "človek", s tem pa ne more podati pravil smiselne uporabe te besede. Če bi namreč že samo ta znak fiksiral

pomen besede, potem ne bi moglo priti do dvoumnosti v rabi te sličice – kdor pa bi tole sličico na vratih v lokalu *razumel* kot "človek", bi se neprijetno zmotil. Wittgensteinova poanta tukaj je pravzaprav precej podobna tisti glede kritike kazalne definicije (*prim.* FR: § 87): tako kazanje kot interpretiranje (lahko gre tudi za interpretiranje *na način* kazanja) ima smisel samo, če poprej že razumemo, za kaj gre, če torej poprej že obvladamo jezikovno igro, znotraj katere se interpretiranje odvija. Tako interpretacija "človek = ♟" lahko pomaga le tistemu, ki že razume način tovrstnega pojasnjevanja, nekomu, denimo *popolnemu* začetniku, pa nikakor ne: ta najbrž sploh ne bi razumel za nas najbolj samoumevne stvari – kaj pomeni "=" v pojasnitvi. Torej: mentalne reprezentacije sicer *lahko* spremljajo jezik, mišljenje in intencionalnost, vendar niso niti nujni niti zadostni pogoj za *razumevanje* jezika, za smiselnost mišljenja in usmerjenost intenc. Reprezentacije ali interpretacijske metode namreč nimajo nobene *intrinzične* lastnosti določanja pravil lastne rabe, temveč nasprotno, tudi same *predpostavljajo* lastno razumevanje, torej poznavanje pravil lastne aplikacije. Brez reprezentacij lahko razmišljam enako smiselno kot z njimi (kar je tudi dejansko res, saj vseh mojih misli ali besed *ne* spremljajo predstave).

Drugi Wittgensteinov ugovor je še bolj radikalen. Prikaže namreč, da se uvedba interpretacij kot pomoči za določanje pravilne rabe znakov naposled izteče v pozicijo, kjer je *nemogoče* določiti pravilno rabo znakov. Poteza, s katero smo želeli učvrstiti pomen, naposled povzroči izgubo pomena. To razmišljanje je znano kot paradoks sledenja pravilom. Paradoks je eksplicitno omenjen v § 201 *Filozofskih raziskav,* kjer je rečeno:

> "Naš paradoks je bil ta: neko pravilo ne bi moglo določati nobenega ravnanja, ker bi bilo treba vsako ravnanje privesti do ujemanja s tem pravilom. Odgovor je bil: Če je treba vsako ravnanje privesti do ujemanja s pravilom, potem tudi do nasprotovanja pravilu. Zato tukaj ne bi bilo niti ujemanja niti nasprotovanja."

Kar pomeni (kar je pravzaprav bolj jasno iz paragrafov 139 in 140 *Filozofskih raziskav),* da si lahko, če je pravilna raba znaka podana šele s pomočjo interpretacije, zmerom zamislim takšno interpretacijo, ki bo posamezni primer moje rabe znaka uvrstila pod pravilo. To pa pomeni, da lahko *vsako* rabo uvrstim pod pravilo, kar pa evidentno nima smisla, saj se na pravilo sklicujem ravno zato, da ločim med pravilnimi in nepravilnimi rabami. Wittgensteinov primer v § 139 je razumevanje besede "kocka" s pomočjo slike mreže kocke. Reprezentacija v obliki mreže kocke domnevno skrbi za to, da razumem (se pravi: pravilno uporabljam) besedo "kocka": kadar rečem "kocka" se mi prikaže ta reprezentacija in takoj vem, na kateri predmet moram pokazati. Če npr. rečem "kocka" in se mi kot reprezentacija prikaže mreža kocke, pri tem pa pokažem na prizmo, sem se zmotil; zmotil zato, ker se mreža kocke in prizma *ne skladata.* Toda, kakor opozarja Wittgenstein, pri tem smo *že* izbrali *določeno metodo projekcije,* ki mrežo kocke projicira na kocko; lahko pa bi imeli tudi kakšno drugo metodo projekcije, ki bi mrežo kocke projicirala na prizmo. V tem primeru

ne bi bili v zmoti, če bi s prstom ob *isti* besedi in *isti* reprezentaciji pokazali na prizmo. Če bi bilo torej sledenje pravilom (oziroma pomen) odvisno od *posameznikove* interpretacije teh pravil, potem bi lahko vsak posameznik svoje dejanje (ali določeno rabo besede) interpretiral tako, da bi njegov primer *bil* v skladu s pravilom. S tem pa bi se *normativnost* pravil in pomena popolnoma izgubila:

> "Zato je ›slediti pravilu‹ neka praksa. In *verjeti*, da slediš pravilu, ni: slediti pravilu. In zato pravilu ne moremo slediti ›privatim‹, ker bi sicer bilo verjeti, da slediš pravilu, isto kot slediti pravilu." (FR: § 202)

Stališče, da' bi lahko vsak posameznik svojo rabo določene besede interpretiral tako, da bi njegov primer *bil* v skladu z določenim pravilom, nas pelje naravnost v skepticizem, ki je še hujši od Humovega: ne morem biti gotov, da razumem besede drugih ali celo svoje lastne besede in misli! Kako lahko *vem*, kaj mislim z določenimi besedami ali mislimi, če pa se lahko njihovi referenti stalno spreminjajo, saj svoje interpretacije znakov – povezave med znaki in tem, kar predstavljajo – nikoli ne morem zadostno eksplicirati? To je skeptična pozicija, v kateri pristane Kripke. Toda to *ni* Wittgensteinova pozicija! Kripkejev problem je namreč najprej spoznavni (in sicer vprašanje: *Kako vem*, da sledim pravilu?), ki po tradicionalnem nazoru – in Kripke je tukaj tradicionalen – nujno predhodi sledenju pravilu, saj namreč pravilu ne morem slediti, če ne vem, kako mu slediti (*prim.* Vossenkuhl, 1995: 262-268; Williams, 2002: 161-164). Toda Wittgensteinova poanta je ravno v tem, da sta vedenje, kako slediti pravilu, in vedenje, da sledim pravilu, ena in ista stvar. Po Wittgensteinu namreč vedenje pravila in aplikacija tega pravila nista *ločeni* dejavnosti, povezani z neko *ekstrinzično* relacijo, ki jo je potrebno šele vzpostaviti z interpretacijo, temveč sta *konceptualno* povezani (*prim.* Williams, 2002: 164-167). Posledica tega je tudi dejstvo, da si ne morem zamisliti nekega pravila *brez* tega, da bi si hkrati zamislil tudi njegovo aplikacijo:

> "Dojeti pravilo pomeni tudi zmožnost povedati, kaj se z njim sklada. Ni dveh ločenih operacij razumevanja, temveč je samo ena – sposobnost presojanja, da se *to* in *to* in *to* sklada s pravilom, da ..." (Baker in Hacker, navajam po Williams, 2002: 165)

Iz argumenta regresa pa sledi tudi, da mora obstajati neka bazična oblika sledenja pravil, ki *ni interpretacija*. Podoben argument, ki nakazuje neskončen regres, zasledimo tudi pri Rylu, ko je govora o razliki med "vedenjem kako" in "vedenjem da" – Ryle tega razlikovanja ne vpelje samo na podlagi opazovanja različne rabe koncepta vedenja, kakor se običajno misli, temveč ravno zaradi "Wittgensteinove" težave: če bi namreč vsako intelektualno (razumno, smiselno) ravnanje potrebovalo pravila, eksplikacija teh pravil pa je zopet intelektualno ravnanje, *potem* do intelektualnega ravnanja sploh ne bi moglo priti. Še drugače, Rylova poanta razlikovanja *vedenja kako* in *vedenja da* je v tem, da *vedenje kako nujno predhodi vedenju da:*

> "Ključen ugovor intelektualistični legendi je ta. Razmišljanje o propozicijah je tudi sámo operacija in njena izvršitev je lahko bolj ali manj inteligentna, bolj ali manj neumna. Toda če bi za vsako operacijo, ki je inteligentno izvršena, bila potrebna predhodna inteligentna teoretična operacija, bi prodor kogarkoli v ta krog bila logična nemožnost." (PD: 30)

Razumno ravnanje tako nujno predhodi eksplikaciji pravil za razumno ravnanje. Wittgenstein sledenju pravilom, ki ni interpretacija, pravi *slepo sledenje pravilom*. Slepo sledenje pravilom pomeni, da zmerom spontano sledim pravilom, npr. ob pogledu na znak ➲ zmerom zavijem desno. Pomen tega znaka tako ni odvisen od moje ali katerekoli interpretacije, temveč je podan v ravnanju. Moje ravnanje pa je zakoreninjeno v navadi, da se temu znaku sledi tako, kot se mu sledi:

> "Da gre tu za napačno razumevanje, se kaže že v tem, da v tem miselnem toku postavljamo tolmačenje za tolmačenjem; kot bi nas vsako pomirilo vsaj za nek trenutek, dokler ne pomislimo na neko tolmačenje, ki spet leži za tem. S tem namreč pokažemo, da obstaja neko *dojemanje* pravila, ki *ni tolmačenje*; temveč se, od primera do primera aplikacije, izraža v tem, kar imenujemo 'slediti pravilu' in 'ravnati v nasprotju z njim'." (FR: § 201)

> "'Torej je vse, karkoli že počnem, združljivo s tem pravilom?' – Naj vprašam tako: Kaj ima izraz pravila, recimo kažipot, opraviti z mojimi dejanji? Kakšna povezava tu obstaja? – No, recimo tale: izurjen sem bil, da se na ta znak odzovem na določen način, in sedaj se tako odzovem.
>
> Toda s tem si navedel samo neko vzročno zvezo, razložil si samo, kako je prišlo do tega, da se sedaj usmerjamo po kažipotu; ne, v čem pravzaprav je slediti-znaku. Ne; naznačil sem tudi še, da se nekdo po kažipotu usmerja samo do te mere, kolikor obstaja neka stalna raba, neka navada." (FR: § 198)

Vossenkuhl (1995: 270-272) tako, denimo, označuje tri lastnosti Wittgensteinovega koncepta slepega sledenja pravilom:

(1) Avtonomnost, ki je v tem, da lahko tisti, ki obvlada določeno tehniko, pravilom te tehnike sledi spontano. To pomeni, da sledi pravilom brez prisile.

(2) Posameznik sledi pravilom brez posebnega razloga. Ni nekega nujnega razloga, zakaj sledim določenemu pravilu. Lahko bi namreč ravnal tudi drugače. Toda to seveda še ne pomeni, da je moja odločitev, da sledim pravilu, nesmiselna ali neumna; ne – je samo brez posebnega razloga: pravilu sledim, zato ker mi je npr. všeč.

(3) Sledeča lastnost izhaja iz druge – sledenje pravilu nima temelja, tako da je neutemeljeno v smislu, da ga ne moremo dokončno pojasniti. Ni nekega posebnega odgovora na *zakaj*, npr. zakaj puščica kaže v zašiljeno smer?

Še najbolj bistvena lastnost sledenja pravilom pa je, da jih ne moremo slediti zasebno ali samo enkrat, temveč ima koncept smisel le, če ga gledamo z vidika

prakse oziroma "družbe sledilcev pravil", ki s svojim ravnanjem postavlja standard ravnanja v skladu s pravili (*prim.* FR: §§ 198, 199, 202, 206 itd.). Razumevanje tako ni neka stvar, nek enkraten dogodek ali določeno bodisi duševno bodisi fizikalno stanje, temveč je sposobnost, ki jo lahko ugotovimo na podlagi kriterijev pravilne rabe besed. Že to, da je razumevanje kot sledenje pravilom smiselno le kot pravilnost in rednost – oboje je vsebovano v nemški besedi *Regelmäßigkeit* –, kaže, da ne moremo govoriti o "trenutku" razumevanja; če pa po drugi strani postuliramo bitnosti, ki želijo prekoračiti razliko med "trenutkom" razumevanja in "v času razvlečenimi" pravili, se znajdemo na začetku naše zgodbe, ki je vodila v regres in paradoks. Razumevanje je torej odvisno od konteksta in zgodovine subjekta. Wittgenstein dopušča možnost, da bi subjekta X in Y oba imela *identično* fizikalno stanje, pa vendar bi za npr. X bili *upravičeni* trditi, da razume Z, za Y pa ne (*prim.* Budd, 1997: 621; Williams, 2002: 242). Pri svoji upravičitvi tega dejstva se tako ne bi skli- cevali na neko trenutno lastnost (saj so te po predpostavki vse enake) X-a ali Y-a, temveč na njuno sposobnost, da bi svoje razumevanje lahko prikazala v svojem ravnanju. Primer: tako X kot Y bi lahko ob znaku 3 zavila desno in oba bi imela občutek, da ravnata prav, oba bi imela tudi enako aktivnost nevronov, pa vendar bi v naslednjih primerih X ob tem znaku vedno zavil na desno, Y pa bi enkrat zavil desno, drugič levo, spet tretjič bi šel kar mimo znaka, četrtič pa se ob njem ustavil in ga obkrožil itd.[15]

Od tod lahko brez posebnih naporov zaključimo, da za Wittgensteina (in tudi Ryla) razumevanje, prepričanje in ostale kognitivne dejavnosti niso niti duševni niti fizikalni procesi. Takšno stališče pa je seveda v sporu z osnovno predpostavko večine kognitivnih ved:

> "Po Wittgensteinu so razumevanje, prepričanje in pomen stanja neke osebe *samo znotraj* prakse v času. Brez prakse ni niti razumevanja niti prepričanja, ne glede na to, kaj se dogaja v posameznikovi glavi. To je ključna ideja, ki ogroža trenutno kognitivno psihologijo, saj si, *prima facie*, kognitivistični modeli delijo osnovni pogled, da so pomen, prepričanje in ostalo notranja, zvečine nezavedna, stanja osebe. Toda holistični in družbeni pogoji za prepričanje in ostale propozicionalne naravnanosti so nezdružljivi z znanstvenim konstruiranjem teorij; vsaj tako je menil Wittgenstein. In če so ta razmišljanja pravilna, individuacija posameznikovih propozicionalnih naravnanosti bistveno vsebuje okoljske in družbene dejavnike. Glavna ideja kognitivizma je, da na kognitivne zmožnosti gleda kot na notranje mentalne strukture, neodvisne od družbenega in naravnega okolja. Zavezanosti tej močni avtonomiji kognitivnih kapacitet se ne da odreči, ne da bi s tem zgubili upanje za sestavo kognitivističnega raziskovalnega programa. To pa je seveda natanko to, čemur se Wittgenstein želi odreči." (Williams, 2002: 242)

[15] To situacijo si je morda težje zamisliti, ker se zdi, da občutek nujno spada k pravilnemu ravnanju toda zgoraj smo pokazali, da to ne drži: nekdo lahko pravilno ravna brez kakršnegakoli občutka in nekdo lahko ravna napak z občutkom, da dela prav.

Sklepne misli

Teme, ki sem jih predstavil v tem sestavku, nikakor niso edine, ki se znotraj Wittgensteinove in Rylove filozofije neposredno nanašajo na filozofijo psihologije; obravnavo bi zaslužili vsaj še dve pomembni témi, ki se nanašata na koncepta svobodne volje in Jaza. Toda to sta témi, ki bosta morali na obravnavo še počakati.

Na drugem mestu je v zaključku umestna še opomba, ki bi kljub vsem podobnostim med Wittgensteinom in Rylom morda vendarle odkrila neko njuno razhajanje. To razhajanje, če ga že iščemo, je gotovo v naravnanosti obeh avtorjev do početja, ki mu pravimo konceptualna analiza: pri Rylu dobimo vtis, da želi s svojimi razmišljanji *natančneje določiti* pomene in vlogo mentalnih pojmov, medtem ko pri Wittgensteinu kaj takega ne pride v poštev. Wittgensteinov namen je precej skromen, in sicer zgolj *opis* rabe mentalnih pojmov, ne pa *precizacija* le-te (*prim.* FR: § 109), kot smo rekli uvodoma. Kljub njegovemu "skromnemu" namenu pa so posledice Wittgensteinovih razmišljanj velikanske. Pri tem je treba povedati, da ob njegovi zahtevi, da naj samo opisujemo in se hkrati skušamo vzdržati pojasnitev, vendarle čutimo neko nezadovoljstvo. Nezadovoljstvo, ki je bržkone podobno nepotešenosti ob razmišljanju o 7. tezi *Traktata*. Svoji potrebi po razlagi se le stežka odrečemo, s tem pa pogosto zapademo v nepravilne predstave.

WITTGENSTEIN AND RYLE ON PHILOSOPHY OF PSYCHOLOGY

The article concerns Wittgenstein's and Ryle's philosophy of psychology. It is shown that their views on mind are akin so that it is reasonable to put them together. Both contain following main topics: (1) heterogeneity of mental concepts, (2) criticism of Cartesian privacy, and (3) criticism of representations. With investigations into use of words, which are concerned with mind, both Wittgenstein and Ryle try to determine their characteristics more precisely and eliminate misunderstandings that have gathered around them through history (of philosophy) and that lead into (quasi)philosophical problems. They find that words, with which we refer to the mind, do not refer to any thing in the same way that words for material things refer to bodies.

Keywords: philosophy of mind, conceptual analysis, private language, rule-

following, knowledge how, knowledge that, Wittgenstein, Ryle.

Literatura

Block, N. (1997a). "Qualia". V Guttenplan, S. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, str. 514-520.

Block, N. (1997b). "Functionalism II". V Guttenplan, S. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, str. 323-332.

Budd, M. (1993). *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. London in New York: Routledge.

Budd, M. (1997). "Wittgenstein". V Guttenplan, S. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, str. 617-622.

Grušovnik, T. (2004). "Dvomljivi dvom". *Dialogi – revija za kulturo in družbo*, št. 9-10, let. 40, str. 77-81.

Guttenplan, S. (1997). "Ryle, Gilbert". V Guttenplan, S. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, str. 541-543.

Hacker, P. M. S. (1997). *Wittgenstein on human nature*. London: Phoenix.

Hacker, P. M. S. (2001). *Wittgenstein: Meaning and Mind. Part I – Essays*. Oxford: Blackwell.

Lycan, W. G. (1997). "Functionalism I". V Guttenplan, S. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, str. 317-323.

Markič, O. in Miščević, N. (1998). *Fizično in psihično*. Šentilj: Aristej.

Noonan, H. W. (1991). *Personal Identity*. London in New York: Routledge.

Ryle, G. (1962). *The Concept of Mind*. London: Barnes & Noble.

Ryle, G. (2005). "Descartesov mit". *Analiza*, št. 3, let. 9, str. 84-93.

Schwartz, R. (1997). "Representation". V Guttenplan, S. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, str. 536-541.

Searle, J. R. (1997). "Searle, John R.". V Guttenplan, S. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, str. 544-550.

Shoemaker, S. (1999). "Qualia". V Audi, R. (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (*druga izdaja*), Cambridge: Cambridge University Press, str. 762.

Sluga, H. (1999). "Ludwig Wittgenstein". V Audi, R. (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (*druga izdaja*), Cambridge: Cambridge University Press, str. 976-980.

Stroll, A. (2000). *Twentieth-Century Analitic Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Ule, A. (1990). *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Vossenkuhl, W. (1995). *Ludwig Wittgenstein*. München: C. H. Beck.

Williams, M. (2002). *Wittgenstein, Mind and Meaning: Towards a Social Conception of Mind*. London in New York: Routledge.

Wittgenstein, L. (1998). *Philosophische Untersuchungen* (dvojezična nem.-ang. izdaja). Oxford: Blackwell.

Wittgenstein, L. (1999). *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie I*. V *Wittgenstein, L., Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (*Werkausgabe Band 7*), Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Wittgenstein, L. (1999). *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie II*. V *Wittgenstein, L., Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (*Werkausgabe Band 7*), Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Wittgenstein, L. (1999). *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*. V Wittgenstein, L., *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (*Werkausgabe Band 7*), Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Wittgenstein, L. (2000). *Ludwig Wittgenstein: ein Reader* (teksti po izboru Anthonyja Kennyja). Stuttgart: Reclam.

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. Povzetku v tujem jeziku je treba dati naslov v tem jeziku. Povzetek ne sme presegati 150 besed. Na koncu povzetka navedite do 5 ključnih besed (deskriptorjev). Na primer – *Ključne besede*: filozofija jezika, metafora, analogija ... oziroma *Keywords*: philosophy of language, metaphor, analogy ...

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (45.000 znakov) vključno z vsemi opombami. 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. Pri teh uporabite enojne oklepaje. Naslove knjig, periodike in tuje besede je treba pisati *ležeče*. Primeri: *Kritika praktičnega uma*, *Anthropos*, *a priori*.

Reference se tiskajo v besedilu (“author-date” sistem). Oblikovane morajo biti takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.); na primer (Davidson, 1967: 312) ali (Blackburn, 1988: III). Na koncu poslanega prispevka morate priložiti popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov. Primeri takih opisov:

Davidson, D. (1967). “Truth and Meaning”. *Synthese*, 17, str. 304-323.

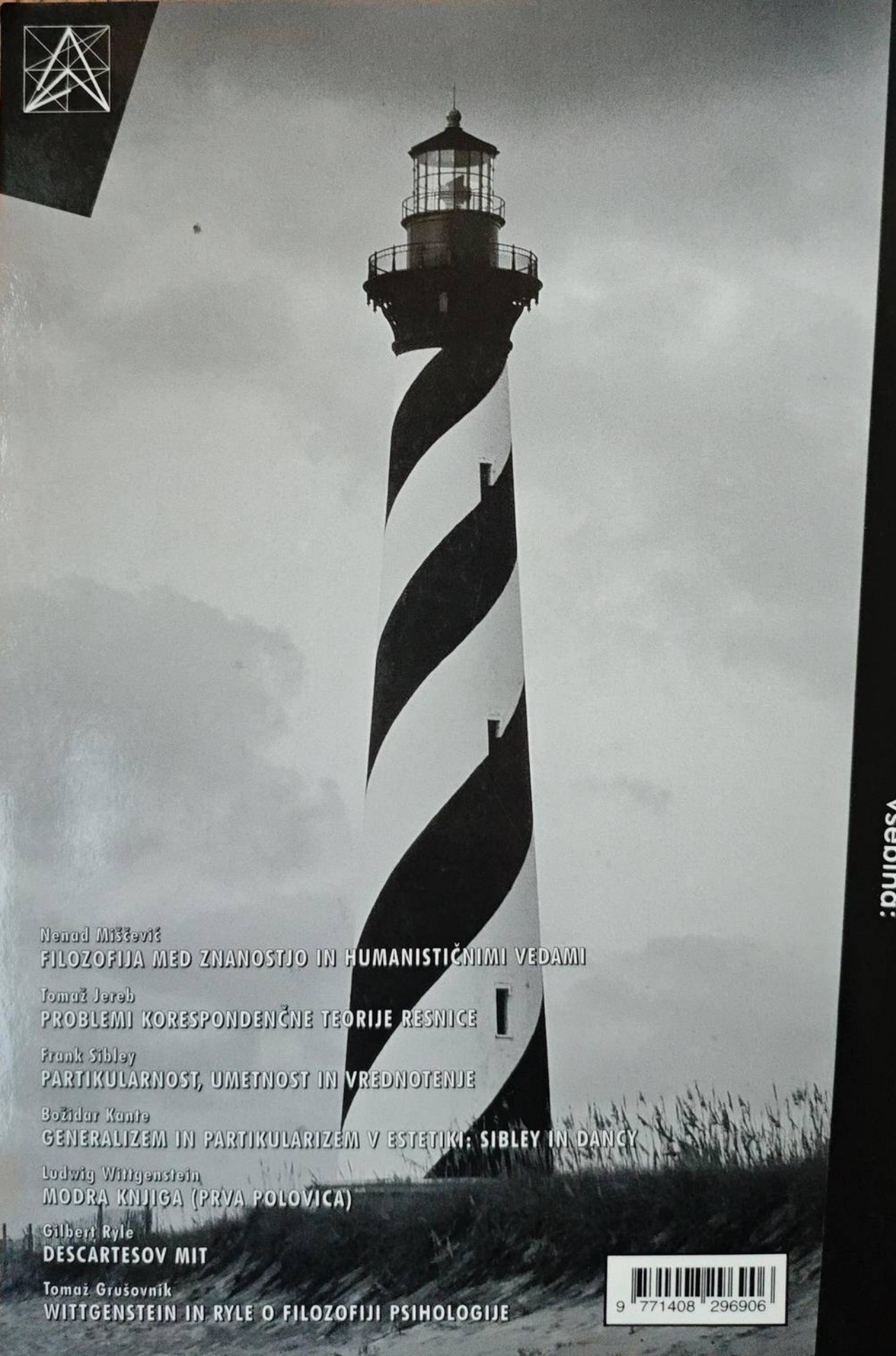
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Davidson, D. (1984). “Truth to the Facts”. V Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, str. 37-54.

Davidson, D. (1997). “Radical Interpretation”. V Baillie, J. (ur.), *Contemporary Analytic Philosophy*, New Jersey: Prentice Hall, str. 383-393.

Pod črto navajajte *samo* opombe. V besedilu je treba opombe označiti z dvignjenimi indeksi[1]. Ne uporabljajte opomb za navedbo reference.

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



vsebina:

Nenad Miščević
FILOZOFIJA MED ZNANOSTJO IN HUMANISTIČNIMI VEDAMI

Tomaž Jereb
PROBLEMI KORESPONDENČNE TEORIJE RESNICE

Frank Sibley
PARTIKULARNOST, UMETNOST IN VREDNOTENJE

Božidar Kante
GENERALIZEM IN PARTIKULARIZEM V ESTETIKI: SIBLEY IN DANCY

Ludwig Wittgenstein
MODRA KNJIGA (PRVA POLOVICA)

Gilbert Ryle
DESCARTESOV MIT

Tomaž Grušovnik
WITTGENSTEIN IN RYLE O FILOZOFIJI PSIHOLOGIJE

9 771408 296906