

Joseph Margolis
Zgodovina in realizem v okoliščinah zgodovine

I.

Zgodovino definiram kot Intencionalno urejeno časovno spremembo, neko zgodovino pa kot Intencionalno kariero.¹ Izraz »Intencionalno« štujem za strokovni termin. Za zdaj ga puščam nedefiniranega, čeravno je očitno več kot majhno vodilo. Tako se izognem mučnemu položaju, v katerem bi moral povedati, kaj mora biti neka zgodovina, dokler si nismo dovolj na jasnem, kaj zahteva moja strategija. Odkrito povedano, prej moram nekoliko pripraviti teren. Veliki »I« seveda uporabljam kot sredstvo za razločevanje mojega pojma »intencionalnega« od bolj znanega termina, ki sta ga uvedla Brentano in Husserl. Niti Brentano niti Husserl se za zgodovino nista posebej zanimala; zgodovina ni konstitutivni del njunih razlag vednosti ali razumevanja. Kar se mene tiče, je zgodovina ključna. Menim, da je proces mišljenja primerek zgodovine, zgodovina kariere človekovega sebstva pa primerek neke zgodovine. Mislim tudi, da zgodovina kaže ireduktibilno kolektivno strukturo. To so, tega tudi ne zanikam, pičli, vendar hkrati tudi močni predlogi.

Rekel bi, da se učinkovita teorija zgodovine začne z razrešitvijo nekaterih pojmovnih uganek, ki so izrazito težke, zelo zanemarjene, in ki jih pri definiranju osrednjih idej pogostoma sploh ne omenijo. Če vas zanima primerek tistega, kar mislim, si pogledjte Kuhnovo *Strukturo znanstvenih revolucij*; ta knjiga očitno zastavlja uganke, ki bi jih morali obravnavati pri analizi zgodovine, vendar (naposled) ne domneva, da nanje lahko odgovori. Namesto tega se obrne k naravi znanosti, na primer, k problematični ustreznosti enotnosti znanstvenega programa.

Ne pritožujem se čez to, da je Kuhn zastavil svoja izvrstna vprašanja; tem vprašanjem sem zelo naklonjen. Vendar pa na Kuhnove uganke o znanosti lahko zadovoljivo odgovorimo zgolj pri dejanski analizi zgodovine. Kuhn nas seveda ne zadovolji. Kar imam v mislih, je vsekakor taka označitev »Intencionalnega«, ki zajema vse, kar služi razreševanju uganek, ki jih

¹ Glej, na primer, Joseph Margolis, *Historied Thought, Constructed World: A Conceptual Primer for the Turn of the Millenium*, University of California Press, Berkeley 1955.

želim uvesti. Seveda ob vnaprejšnjem predvidevanju, da se tem ugankam ne more ponesrečiti, da ne bi bile bistvene za naše razumevanje zgodovine, če nanjo gledamo bodisi predikativno bodisi referenčno.

Naj vas spomnim na Kuhnovo izjemno trditev, trditev, ki jo izpelje iz svoje razprave o Aristotelu in Galileu, zadevajoče zgodovino nihala. Zapomnite si tole: Kuhn se je pri razumevanju in pojasnitvi »nove zakonitosti«, namreč tega, da »kamni padajo z uniformno pospešeno hitrostjo« – enega od številnih pojavov, kot pravi, »dostopnih geniju v svetu, ki je delno določen z naravo in s paradigmami, po katerih so bili vzgojeni Galileo in njegovi sodobniki – oprijel poznih srednjeveških poskusov. »Galileo bi lahko, živeč v tem svetu«, dodaja Kuhn, »še vedno pojasnil, če bi to hotel, zakaj je Aristotel videl tisto, kar je videl«.

Teh pripomb si ne moremo pravilno tolmačiti, ne da bi jih brali skozi konstruktivistična očala. Kajti svet, »ki je delno določen z naravo in s paradigmami, na katerih ...«, je svet, ki ga neuničljivo konstituirajo viri, ki jih ni mogoče neposredno ponovno pridobiti v nobenem preprostem zaznavnem smislu. Ravno to je tisti kontekst, v katerem Kuhn zastavlja naslednjo uganke in prizna, da je odkril nepremagljivo težavo, s katero se sooča teorija objektivne znanosti:

Toda ali je čutno izkustvo trdno in nevtralnno? Ali so teorije preprosto interpretacije danih podatkov, ki jih je ustvaril človek? Epistemološko gledišče, ki je v treh stoletjih najpogosteje vodilo zahodno filozofijo, narekuje neposreden in nedvoumen pritrdilen odgovor. Ob izostanku razvite alternative, se mi zdi nemogoče, da bi se temu gledišču popolnoma odrekel. Vendar pa to gledišče ne deluje več učinkovito, vsak poskus, da bi tako delovalo – prek uvedbe nevtralnega jezika opazovanj, pa se mi zdaj zdi brezupen.²

Kuhn je domneval, da se je znašel v prehodnem »svetu«, v katerem utegnejo analitičnemu modelu objektivne vednosti – zato, ker je to bil model nevtralne vednosti – neodpravljivo groziti implikacije Galileovega uspeha. Po Kuhnovi razlagi ni nobene načelne disjunkcije med (prvoredno) znanostjo in (drugoredno) filozofijo: »svet« in našo kognitivno kompetenco skupaj – nerazrešljivo – konstituira zgodovina človekovega raziskovanja.

To ni očiten idealizem, temveč bolj zanikanje disjunkcije med realizmom in idealizmom. Na nek način je to enaka ugotovitev, kakršno je dolgo zagovarjal Hilary Putnam, čeravno je Putnam prišel do nje z nasprotovanjem Kuhnovi formuli, ki se je njemu samemu zdela labilna, ne pa tako, da jo je neposredno prevzel. Putnam je še vedno nerazložljivo optimističen gle-

² Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. razširjena izd., University of Chicago Press, Chicago 1970, str. 126.

de obetov resnice ali razuma, ki deluje kot *Grenzbegriff*: to je, je optimističen o zahtevi po nevtralnosti navzlic temu, da zanika kakršnokoli načelno razliko med »subjektivnostjo« in »objektivnostjo«. ³ Vendar seveda ni nobenega načina, kako ostati na tem stališču, razen če se spet ne vrnemo (kot to dela, na primer, Kant) k zatrjevanju neke privilegirane vednosti o tem, kako »duh« tvori »svet«. Putnam zahteva prednost: to je tisto, kar pomeni *Grenzbegriff*, vendar ne more prepoznati vira svojega zagotavljanja. Vsak poskus, da bi storil tako, bi v trenutku prelomil taisto simbiozo, ki jo zahteva njegov »interni realizem«. *Aporia* je nepresegljiva.

Kuhn nevtralnost opusti, vendar vztraja pri vzajemni razumljivosti nesoizmerljivih shem. Kuhn se v tej meri neposredno opira na idejo objektivne znanosti. Razumljive nesoizmerljivosti ne morejo pomeniti manj kot naš objektivno razumljiv svet. Dokaj res je tudi, da Kuhn nikjer ne pojasni tega, kako se nesoizmerljivi pojmi izognejo temu, da bi bili paradoksní, vendar je očitno prepričan, da se izognejo. Davidson, kajpada, je bil tisti, ki je Kuhnu javno naprtíl najbolj temeljno inkoherenco, ki je možna v spoznavni teoriji. To je bila osnovna misel Davidsonovega prispevka »The Very Idea of Conceptual Scheme«, ki je milostno dopustila »nevtralni jezik« – pravzaprav trdila, da je dokazala brezpogojno (»modalno«) nujnost nevtralnega jezika – potem ko sta bili enkrat dopuščena vzajemno razumevanje in objektivna znanost. ⁴ Toda soglasje o tem, kaj šteti kot objektivnost v znanosti, je le stežka enako brezpogojnemu odkritju nevtralne drže, ki je neodvisna od vseh drugih interesov.

Davidsonova *redukcija* je bila le stežka uspešna. Če ne drugega, je Davidson vztrajal pri nujnosti nevtralnosti, vendar pa ni nikoli podrobno določil znaka nevtralnega jezika v zgodovinskem poteku katerekoli znanosti. Nikoli ni opravil z častnim virom Kuhbove uganke: z izbiro in zamenjavo nesoizmerljivih shem. Njegove zadnje formulacije pravzaprav kažejo, da ideji še vedno nasprotuje. ⁵ Zdi se, da ga je celo Quine grajal glede zgodovinskih naplavin naših prepričanj. ⁶

Drugič, Davidson nikoli dejansko ne dokaže, da sama ideja o razumevanju različnih, celo »pojmovno nesoizmerljivih« teorij bodisi predpostav-

³ Glej Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism*, Open Court, LaSalle 1987, 2. Predavanje, in *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, str. 46.

⁴ Glej Donald Davidson, »The Very Idea of Conceptual Scheme«, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984.

⁵ Glej Donald Davidson, »A Coherence Theory of Knowledge and Truth«, v Ernest LePore (ur.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, Oxford 1986.

⁶ Glej W. V. Quine, »Postscript on Metaphor«, *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge 1981.

lja ali ima za posledico nevtralnno držo, bodisi pa postane takoj in nepresegljivo inkohherentna, če tega ne stori. Preprosto enači »prevedljivost« in razumljivost; zmotno domneva, da je nesoizmerljivost nerazumljiva. Slep se, da je prevedljivost mogoče načelno definirati; implicira, da nesoizmerljivosti ni mogoče nikoli prevesti; domneva, da parafrazne inovacije ne morejo ujeti posameznih nesoizmerljivosti; in ne obravnava tega, da nesoizmerljivosti niso nujno tako popolne, da v celoti izključujejo karkoli takega kot postopne paradigmatške premike.⁷ Davidson svojih tez nikjer ne dokaže: nobena od njegovih trditev na prvi pogled ne velja. Kuhnova dobra intuicija naposled razdruži pogoje razumevanja in dojemljivosti in pogoje nevtralnosti. (Navzlic temu ostaja res, da sam Kuhn stežka pridobi ključ do rešitve svoje lastne uganke.) Če to dojamete, se boste na mah izognili Davidsonu.

Ko torej Kuhn primerja Aristotelovo in Galileovo pojmovno shemo – shemi, ki vsebujeta njuni teoriji »nihajočih kamnov« v prvem primeru in nihal v drugem – razmišlja o informiranem govorcu (v tem primeru Galileu) kot o govorcu dveh jezikov, ki razume *obe* shemi. Toliko pove. Pojmovno nesoizmerljivost obravnava kot neškodljiv analogon nesoizmerljivosti merjenja stranic pravokotnega trikotnika z merilom, razdeljenim na cela števila. *Zgolj* te »teorije«, ki ustvarijo paradigmatški premik, so tiste, ki tudi grozijo odkritju ali izgradnji nevtralnega jezika opazovanja.

Kuhna zahteve po nevtralnem jeziku in objektivnosti opazovanja očitno begajo. Vendar pa nikoli ne zanika razumljivosti tekmujočih nesoizmerljivih shem. Preprosto nima nobene jasne ideje, kako bi moral razumeti artifaktični položaj objektivnosti in nevtralnosti in potrditev sorazmerne moči in šibkosti hipotez, ki jih ustvarja ena ali druga pojmovna shema. Nima nobene spoznavne teorije. Toda slika je vsaj doslej koherentna. Pravzaprav je razumno blizu resnice.

Kar Kuhнове domneve kažejo (ne pa dokazujejo), je, da moramo dopustiti (če to lahko konsistentno storimo), da si pojmovne nesoizmerljivosti in paradigmatške spremembe privzamejo posebno zgodovinsko obliko. To dejstvo samo ne povzroči nobenega filozofskega paradoksa. Nasprotno, ko enkrat opustimo idejo neodvisne nevtralne drže – to je, drža, ki je *nujno* nevtralna, drža, ki je *potrdljivo* taka, nespremenljiva, univerzalno veljavna, brez konteksta, primerna za razločevanja sveta, ki je izrecno neodvisen od naših kategorij, v tem smislu korespondenčna, enkratno ustrezna za objektivnost – naenkrat ugledamo sicer nepremagljivi skepticizem. Kuhn nam po-

⁷ Glej, na primer, Ian Hacking, »Language, Truth and Reason«, v Martin Hollis in Steven Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, MIT Press, Cambridge Mass. 1982.

maga, da se mu izognemo: to ni nič manj kot skepticizem filozofije 17. in 18. stoletja, ki ga analitična filozofija nikoli ni omajala. Vidimo *potrebo* po obravnavi objektivnosti kot *artefaktu* našega pojmovnega življenja. Toda v tem primeru postanejo nesoizmerljive sheme *izrazi našega razumevanja*, ne pa grožnje le-temu. Zgodovina spreminjajočih se pojmovnih shem nas prisiljuje, da priznamo (s Kuhnom) sodbo proti kanonu nevtralnosti.

Če bi zdaj zahtevali razlago, kaj razumemo z »razumevanjem«, bi imeli prav. Če bi morala biti izražena v starem nevtralnem smislu, potem smo spor gotovo izgubili; če pa ne, potem se zdi, da smo spor spet izgubili. Ali obstaja tretja pot?

II.

Pred vami so zdaj pojmovne uganke, ki jih imam jaz v mislih. Imate jih, vendar jih je treba še vedno razvrstiti. Kar sem pobral iz Kuhnove formulacije, je artefaktični položaj nevtralnosti in objektivnosti in njuna nerazrešljiva povezava z artefaktičnostjo samega sveta. Če Kuhnove uganke dopustimo, potem se tem odkritjem ne moremo izogniti. Spoznani in spoznavajoči svet in mi, spoznavalci tega sveta, moramo dejansko biti simbiotične tvorbe in ponovne tvorbe istih sil zgodovine. Spremeniti svet pomeni spremeniti samega sebe, spremeniti samega sebe pa pomeni spremeniti svet. Morda pa ne bo vsaka teorija enako v stiku z globoko strukturo – naj spet prikličem svoj strokovni termin: *Intencionalno* strukturo – nas samih in našega sveta. Tu imamo izbiro, vendar pa gre očitno za podrejeno izbiro. To je neznansko pomembno sporočilo Kuhnove pripombe, to je, da sta Aristotel in Galileo, Priestley in Lavoisier »živela v različnih svetovih«.⁸

Živela v »različnih svetovih« *v tem svetu*. Če dopustimo »paradigmo«, to pomeni, da dopustimo, da ni načelne disjunkcije med realizmom in idealizmom in (neposredneje), da ne more biti načelne disjunkcije med »subjekti« in »objekti«; če dopustimo, da se paradigme spreminjajo, da se v procesu družbenega življenja premeščajo, pa pomeni, da dopustimo, da so simbiotizirane strukture sveta in nas samih hkrati historizirane in artefaktične.

Moj predlog tu je bil, kot se spomnite, da se Kuhn na številne načine intuitivno razhaja s standardnim idiomom angloameriške filozofije. Prvič zato, ker tolmači »paradigme« simbiotično: na strani realnih objektov »Intencionalno«, na strani človeških »subjektov« pa kolektivno. Drugič zato, ker s tako intrepeticijo zadev dohiteva, čeravno ne popolnoma, Kantovo

⁸ Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 10. pogl.

konstruktivistično kritiko Descartesa in Heglovo simbiotizirano kritiko Kanta. In tretjič zato, ker kot posledico tega priznava, da sta nevtralnost in objektivnost artefakta, notranja simbiotiziranemu prostoru, ki ga postulira. Za Kuhna je trik v tem, da je zaznavanje samo na sebi že simbiotizirano, torej ne nevtralnost v smislu, ki ga vsiljuje Davidson, vendar *mi* ne moremo dognati (z izjemo morda kot neke domneve, ki je notranja prostoru zaznavne realnosti) nedoločene mešanice tistega, kar prispeva »noumenalna« stran subjektov in ravno tako objektov. To je heglovski »popravek« Kanta, tema, ki ostaja stalnica vse do konca našega stoletja, ko se enkrat odrečemo izključno »realističnemu« branju nevtralnosti – pa naj bo to recimo Davidsonovo (brez interpretacijskega *tertia*) ali Putnamovo (v skladu z njegovim *Grenzbegriff*).

Vse to je kajpada nenujno močno branje sveta. Kar se tega tiče, ne zagovarjam Kuhnovega slovarja, niti Kantovega ali Heglovega. Kuhnova domneva je le malo več kot slepo uganjevanje. Toda če se vrnemo k aktualnemu Kantovemu in Heglovemu delu, lahko na veliko manj zapleten način znova pridobimo tisto, česar si ne smemo privoščiti, da bi zanemarili. Obstajata dve skeptični grožnji, ki se jima Kant in Hegel v sosledju izogneta, ne da bi se kdorkoli od njiju končno izognil svojim lastnim obtožbam: prvič, da naše subjektivne »ideje« (kakor pri Descartesu in Lockeju) ne morejo podeliti našo vednost o neodvisnem svetu; drugič, da struktura našega objektivnega jezika (struktura naše ujezikovljene misli, kot pri Kantu) ne more podeliti naše vednosti o strukturi neodvisnega sveta. Kantovski »konstruktivizem« odgovarja prvi grožnji, heglavska »simbioza« pa drugi. (Tu govorim o splošnih strategijah, ne pa o Kantovih ali Heglovih posebnih dokazih.) Kuhn je nejasno videl, da so problemi, ki sta jih načeli uganka o nihalu/nihajočemu kamnu in uganka o kisiku/flogistonu, označili konec disjunkcije realizem/idealizem in čisto korespondenčne razlage nevtralnosti. Kuhn je s tem dojel izjemno dejstvo, da so analitične filozofije znanosti preprosto živele – preveč nedolžno – na tujem delu naše pojmovne zgodovine 18. stoletja.

Zdaj *post-Kuhn*, nevtralnost in objektivnost, vednost in pripisovanje resničnostnih vrednosti, potrditev in zanikanje ne morejo biti nič drugega kot artefakti, ki so notranji prostoru historiziranega preiskovanja. Za mišljenje se ne more zgoditi, da ne bi bilo historizirano, za svet pa se ne more zgoditi, da ne bi bil Intencionalno konstituiran in rekonstituiran. Še vedno moram seveda pojasniti, kaj pomeni »Intencionalno«, vendar se delo zdaj zdi manj prizadevno.

Če hočemo učinkovito nadaljevati z analizo zgodovine, potem moramo obravnavati še drug paradoks. Prej sem rekel, da tolmačenje nevtralnosti in objektivnosti kot artefaktov jezikovne kompetence ali vzajemnega razumevanja predpostavlja tako razumevanje. Znašli smo se pred očitno dilemo: zdi

se, da je razumevanje ali nevtralnno ali pa artefakt soglasja, doseženega na nevtralnno osnovi, in da – če je eno od obeh res – potem bi Kuhnova trditev morala iti v Davidsonovi smeri. Edini možni odgovor v Kuhnov zagovor je, da paradigma ali *Lebensform* ni nič drugega kot (holistični) medij, v katerem so subjekti in objekti najprej artefaktično razvrščeni, posamezne trditve o obeh pa pomenljivo obdelane.

Kot pravim, objektivna obravnava posameznih resničnostnih trditev je artefakt tega, da živimo v enem ali drugem od »različnih svetov« (različnih paradigmah), ki jih priznava Kuhn: v vsakem od takih »svetov« – v prostoru pojmovnega *tertium* – obstajajo določeni pogoji jezikovne kompetence in vzajemnega razumevanja – *holistično*, neeksplicitno, *ne* kriterijsko; toda vsak tak »svet« je mogoče posledično pravilno označiti s prednostne točke nekega *nadaljnega* (holističnega) »sveta«, v katerem ga opisujemo kot razločljiv »objekt«, ali *podatek*, ali preteklo prakso (Galileovo ponovno odkritje Aristotela, na primer, ali Kuhново odkritje obeh).

Poanta je dvojna. Prvič, posebna vprašanja o tem, kaj je objektivno ali nevtralnno resnično, se zastavljajo le znotraj prostora nepopolno dojemljive kompetence jezika in razumevanja; *mi* ne moremo koherentno poizvedovati o domnevno izvornih okoliščinah, v katerih *mi* (pravimo *mi*) opravljamo koherentno preiskovanje – kot da bi to počeli s sredstvi, ki sama na sebi niso nortanja tej taisti predpostavki. (To je različica Kantove in Putnamove napake.) Drugič, o čemerkoli, kar je (zdaj), v kateremkoli času *t*, predpostavljeno kot holistični pogoj posebnega določenega raziskovanja, lahko pozneje, v času *t+k*, sodimo, da je objektivno *razločljivo v svojem lastnem prostoru*; toda potem *ta* prostor, narobe, ne bo reflektivno določljiv.

Paradoks je neškodljiv, vendar težaven. Ponudim lahko le nekaj ključev. Prvič, orisani regres dovoljuje, da ujamemo (ali dopustimo) tisto, kar je mišljeno s postavljanjem artefaktičnih osnov objektivnosti in nevtralnosti, ne da bi predpostavili epistemični privilegij. Najjasnejši izraz tega sem našel v Wittgensteinovi obravnavi Mooreovega pojma vednosti. Četudi Wittgensteina epistemična vloga zgodovine nikoli ni zanimala, tisto, kar dejansko pravi, ni nespravljivo z igro kuhnovskih paradigem. Wittgenstein vsekakor dopušča (dejansko vztraja), da »se jezikovna igra sčasoma spreminja«. Ravno v taistem kontekstu pravi: »Tisto, česar se držim, ni *ena* propozicija, temveč niz propozicij«; »Naše govorjenje dobi svoj pomen od naši preostalih nadaljevanj«. ⁹ To je spet privedlo do naslednjega zelo napačno razumljenega odlomka:

⁹ Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, ur. G. E. M. Anscombe in G. H. von Wright, prevod Denis Paul in G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1969, § 225, 229, 256.

Pravimo, da vemo, da voda v takih in takih okoliščinah zavre, ne pa zmrzne. Ali si je mogoče misliti, da se o tem motimo? Ali ne bi zmeta potegnila za sabo vse sodbe? Še več, kaj bi lahko držalo, če bi to padlo? Ali lahko kdo nekaj odkrije in potem mi rečemo 'To je bila zmeta?' Karkoli se že lahko zgodi v prihodnosti, kakorkoli se že utegne obnašati voda v prihodnosti, *vemo*, da se je doslej v številnih primerih obnašala *tako*. To dejstvo je postalo del temelja naše jezikovne igre. V mislih morate imeti, da je jezikovna igra tako rekoč nekaj nepredvidljivega. Mislim: ni utemeljena. Ni razumna (ali nerazumna). Je tu – kot naše življenje.¹⁰

Našo obliko življenja poznamo v smislu, da jo *mi vešče* živimo. To običajno pomeni, da »nimamo nobenega razloga, da bi dvomili« o tem ali onem posameznem prepričanju znotraj trdnega jedra takih prepričanj, temveč zgolj »vse vrste potrditve«. ¹¹ *Toda iz tega ničesar ne sledi o resnici kateregakoli posameznega prepričanja ali propozicije – a fortiori*, nič, kar zadeva močan smisel »vedeti«, v katerem vedeti pomeni biti epistemološko gotov o tem, kaj je res.¹² Iz naše neeksplicitne »vednosti« o tem, kaj se sklada z našo jezikovno igro, ne sledi nič določnega o resnici in vednosti, naše opore na to dejstvo, pa običajno odkrije posameznih napak v naših prepričanjih ali dopuščanje, da mora obstajati postopen premik v sami jezikovni igri, ne moti. Oblike življenja in jezikovne igre – torej paradigme – sploh nimajo nobene kriterijske vloge: so zgolj medij naših posameznih trditev. Ravno na tak način se Wittgenstein izogne implicitnemu (le stežka razvitemu) privilegiju *Traktata*: naša *Lebensform* izključuje nevtralnno korespondenco; naše sodbe so res »utemeljene« v jezikovnih igrah, vendar pa niso utemeljene v nekem epistemsko privilegiranem ali kriterijskem smislu; v *Raziskavah* in v *O gotovosti* ni nobene epistemske ali ontične nujnosti.

Zdaj vidite, kako po Wittgensteinu epistemska »utemeljitev«, ki je celotna jezikovna igra, dejansko ne zagotavlja resnice ali tega, da kdorkoli pozna katerokoli posamezno prepričanje ali propozicijo. Odkrita neresničnost posamezne propozicije ne moti propozicijo vsebujoče jezikovne igre, na katero se opiramo, in v kateri ima ta propozicija svojo vlogo. Odvisna je kajpada od tega opiranja. Zagotovilo jezikovne igre ni zagotovilo kakršnekoli privilegirane propozicije. Je zagotovilo našega kolektivnega življenja. »Vednost«, dodaja Wittgenstein, »se na koncu utemeljuje na priznanju ... Zakaj naj bi se potem jezikovna igra opirala na neko vednost?«¹³ Tu Wittgenstein očrtuje razlago vednosti kot družbenega artefakta. Poanto bi lahko povedali takole: ne gre za to, da se kognitivno opira na nekognitivne temelje; gre

¹⁰ Wittgenstein, *On Certainty*, § 558-559.

¹¹ Wittgenstein, *On Certainty*, § 288.

¹² Glej Wittgenstein, *On Certainty*, § 308.

¹³ Wittgenstein, *On Certainty*, § 378, 477.

za to, da so individualne kognitivne ocene individualnih resničnostnih trditvev kot take utemeljene v našem kolektivnem življenju.

Da bi cenili izjemno ekonomijo in moč Wittgensteinovega prispevka, ga morate le postaviti ob bok kakemu odlomku iz enega od Davidsonovih kasnejših vplivnih člankov, ki naj bi vseboval Wittgensteinovo gledišče, vendar pa mu popolnoma nasprotuje – ga pravzaprav izdaja in dela težko napako, ki se ji tako Kuhn kot Wittgenstein zlahka izogneta. Poglejte si tole:

Trdim, da pravilno razumevanje govora, prepričanj, želj, intenc in drugih propozicionalnih naravnosti osebe vodi k sklepu, da mora biti večina prepričanj neke osebe resnična, in taka obstaja legitimna domneva, da je vsako od prepričanj, če je koherentno z večino ostalih prepričanj, resnično.¹⁴

Vsakdo, ki je pazljivo bral Davidsona, na primer, članek, iz katerega smo vzeli ta odlomek, ve, da Davidson nasprotuje vsakemu nauku, ki bi šel v smeri interpretacijske *tertia* (v Kuhnovem ali Putnamovem smislu) ali v smeri vsakršne slabitve neposredovanega realizma (v recimo Kantovi ali Heglovi smeri). Toda tisto, kar je najbolj opazno v Davidsonovi razlagi, je, da se o resnici kateregakoli prepričanja sodi zgolj v skladu s tem, ali je koherentno s korpusom prepričanj te ali one posamezne osebe – *ne* v skladu s celoto prepričanj živeče družbe.

Davidsonova teorija je metodološko solipsistična. Družbeni konsenz ni nič več kot vsota izoliranih množic prepričanj izoliranih oseb. Karkoli manj resnega, ki implicira kolektivno življenje družbe, bi takoj pripravilo vse potrebno za alternativne »pojmovne sheme«. Davidson stori osnovni spodrs-ljaj (napako delitve) zato, da bi se izognil vsaki taki koncesiji. Ne more se ji izogniti. Iz dejstva, »da mora večina prepričanj neke osebe biti resnična«, sklepa, »da obstaja legitimna domneva, da je vsako od prepričanj, če je koherentno z večino ostalih prepričanj, resnično«. Povejte to nekemu, ki pozna paranoidnega shizofrenika! Preprosto ne morete dobiti prave slike, če upoštevate zgolj to, kako se obnaša *katerikoli* naključni član družbe: *najprej morate zgraditi sliko kot kolektivni model* – torej normativno. Vloga zgodovine zadeva naplavine kolektivnih praks, ne sprememb v celotnem vzorcu prepričanj neke osebe ali več oseb, razen če to niso uprimeritve njihovih kolektivnih praks. Ni nobenega načina, kako spraviti Davidsona z Wittgensteinom.

Nauk lahko povem s par besedami. Kar je Kuhn opazil, je kolektivna razsežnost znanosti – *torej* njen artefaktični položaj; *torej* to, da je podvržena zgodovinskim preoblikovanjem. Zdaj dodajam, mislim, da je to pomem-

¹⁴ Davidson, »A Coherence Theory of Truth and Knowledge«, str. 314.

čno, da tisto, kar sta implicitno doжела Kuhn in Wittgenstein, ni nič manj kot pomen velike Rousseaujeve intuicije, da se človeška bitja kot jezikovno ali kulturno zmožni agenti družbeno konstituirajo v procesu, v katerem »naravni« otroci ponotranjijo kolektivne kompetence lokalnega govora in raziskovanja. Ravno *taki* posamezniki, ne pa »naravni ljudje« (kakorkoli vredni občudovanja), so tisti, ki so že dovolj primerni, da vstopijo v *pacte social*, tako da je vsaj del tistega, kar naj bi domnevno opravil *contrat social*, že predpostavljeno z vstopom v *pacte*:

»Treba je najti tako obliko združitve, da bo z vsemi skupnimi silami branila in varovala osebo in premoženje vsakega člana in v kateri se bo lhako vsakdo, združen z vsemi, vendarle podrejal le samemu sebi in ostal prav tako svoboden kakor poprej.« V tem je temeljni problem, za katerega nam daje rešitev *družbena pogodba*.¹⁵

Z ustvarjanjem »umetne osebe« (države) za pogodbo rečemo, da ustvari *njeno* »voljo«, *volonté générale*, voljo kolektivne skupnosti (ki razreši tudi paradoks svobode). Toda potem je kolektivna praksa, ki pogodbo omogoča, že v moči jezika, s katerim prvič »vstopimo«. Drug z drugim sklenemo pogodbo zato, da bi, tako se zdi, ustvarili tisto, kar smo že. Rousseauja omenjam zato, da bi utrdil dejstvo, da je analitična filozofija solipsistična in zato (kot paradokсна posledica), ker *to* nudi iluzijo, da objektivnost in nevtralnost nista artefaktični, nista kolektivno konstituirani.

III.

Zbral sem nekaj vodil za analizo zgodovine. Še vedno pogrešamo osrednje vodilo, toda nekaj ključev je že na mestu. Eden zadeva tisto, kar bi lahko imenovali *horizontalnost*, drugi ono, kar sem že imenoval *artefaktičnost*. S prvim menim, da so naše pojmovne sheme zgodovinsko kontingentne, neeksplicitne, družbeno oblikovane, individualno vnaprej oblikovane, nepopolnoma razločljive v rabi, obremenjene s tem, da služijo kolektivnim interesom, ki se jih domislamo kasneje, podvržene temu, da jih je mogoče na določljive načine premeščati ali spreminjati.¹⁶ Z drugim menim, da naše pojmovne sheme konsituirajo in nenehno rekonstituirajo isti družbeni procesi, s katerimi *mi sami* postajamo zmožna sebstva, kakršna smo, to je, jezikov-

¹⁵ Jean Jacques Rousseau, *Družbena pogodba ali načela državnega prava*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1960, str. 73-74.

¹⁶ To je približno edina poanta Derridajeve »dekonstrukcije«. Glej Jacques Derrida, *Of Grammatology*, prev. Gayatri Chakravorty Spivak, John Hopkins University Press, Baltimore 1974.

ni, kognitivni in dejavni subjekti, kakršni smo. Konjunkcijo teh dveh pojmov berem tako, kot da pomeni: (i) da imajo posamezne osebe kolektivno »naravo« – da jih najprej oblikuje in spreminja zmožnost, da delijo svoje kolektivne jezikovne kompetence; (ii) da so strukture naših spoznavajočih moči in spoznavne strukture sveta v simbiozi znotraj naše *Lebensform*, ki je disjunktivno pripisana določenim subjektom in določenim objektom znotraj njenega (holističnega) prostora; in (iii) da so kot rezultat vsega tega, objektivnost, nevtralnost, vednost, pripisovanje resničnostnih vrednosti artefakti vkulturacije in skozi rabo podvrženi spremembi.¹⁷

To je zdaj vse zelo lepo, vendar pa čaka na uveljavitev pri analizi zgodovine. »Horizontalnost« in »artefaktičnost« štejem za manifestaciji Intencionalnega, čeravno moram še povedati, kaj je Intencionalno. Karkoli naj že je, bo po zgornjem dokazovanju priznanje Intencionalnega imelo naslednje posledice: (a) da sta realizem in idealizem nerazrešljivo povezana; (b) da nobeno od naših razločevanj, ki zadeva subjekte in objekte, ni neoskrupljivo nujno; in (c) da Intencionalno obsega vse, kar je spoznatno ali razumno, čeravno lahko to počne na različnih diskurzivnih sektorjih na različne načine. Če zdaj ti dve mali polovički, ki sem ju ponudil, seštejemo, potem smo, pravim, mi (spoznavajoči) in (spoznani) svet zgodovine – smo historizirani. Kaj več še pomeni Intencionalno razen horizontalno in artefaktično? Odgovor je odvisen od narave splošnih predikabilij.

Predikabilije so vse tisto, kar lahko resnično pripišemo *denotatam* ali referentom diskurza. Menim, da so predikabilije *realne*, vendar ne *eksistirajo* – to je, če je njihov pripis resničen o tem, kar eksistira. Predikati torej označujejo tisto (po neškodljivi nominalizaciji), kar je realno. Vsi predikati ne označujejo predikabilij, na primer »kvadratast krog«. Dalje, ker se za predikate običajno dopušča, da so »splošni«, lahko le stežka zanikamo, da *obstajajo* »realne generalije«, to je, predikabilije, ki jih je mogoče večkratno in resnično uprimeriti.¹⁸ To dopustiti pomeni, da sploh nič ne povemo o eksistenci ali realnosti platonskih idej, ali univerzalij, ali bistev. Obstajajo kajpada predikati, ki služijo kot »določni opisi«, za katere menimo, da so edinstveno uprimerjeni, če so sploh uprimerjeni (»najvišji človek na svetu«). Toda ti vselej parazitirajo na obsegu temeljnejših splošnih predikatov.

¹⁷ To je približno edina poanta Bourdieujevega prikladnega pojma *habitus*, ki zajema različne Gadamerjeve in Foucaultove razlage. Glej Pierre Bordieu, »Structures, *Habitus*, Practices« in »The Logic of Practice«, *The Logic of Practice*, prev. Richard Nice, Stanford University Press, Stanford 1990.

¹⁸ Besedna zveza je Peirceova. Glej *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ur. Charles Hartshorne in Paul Weiss, Harvard University Press, Cambridge 1934, par. 503. S tem vprašanjem se povečini ukvarja 5. knjiga. Glej tudi »What Pragmatism Is«.

Pri teh razločkih vztrajam zato, ker želim opozoriti na dvom, da obstajajo »realne« generalije (ko izražamo dvome o eksistenci platonskih idej ali univerzalij)¹⁹ in ker realnost generalij nudi glavni ključ do našega razumevanja zgodovine in intencionalnosti. To se utegne zdeti presenetljivo. Toda naše kognitivne ali predikativne moči so funkcije naše vkulturacije: so horizontalne in artefaktične. Zdaj vidite gonilno moč argumentacije. Imejte jo za tolmačenje Kuhnove pripombe, da sta Aristotel in Galileo »živelata v različnih svetovih«. Posledica tega je, da smo *mi* vsi zgodovine. Kuhn je imel s takim govorjenjem domnevno težave, vendar je bilo to nepotrebno.

Stvar je taka. Obstajajo splošne predikabilije, ki so posebno Intencionalne, in obstajajo druge predikabilije, ki sploh niso posebno Intencionalne (na primer, »baročen« oziroma »slan«). Vse predikabilije pa so intencionalne v okviru pogojev, v katerih jih resnično spoznamo ali zanje rečemo, da so realne. To pojasnjuje relevantno kuhnovskih paradigem in wittgensteinovskih jezikovnih iger (in podobnih eksotičnih stvari). Toda vse doslej povedano ne more seči čez domneve, dokler si prepričljivo ne zagotovimo vsaj glavnega ključa. Če to povemo drugače, pripravljaj sem vse potrebno za teorijo predikabilij (da bi pojasnil pojem zgodovine), tako da sem začel z paradigmami in jezikovnimi igrami; resnica pa je, da moram pojasniti historizirano naravo našega »sveta« s pojasnitvijo realističnega položaja naših predikabilij. Torej sem zgradil nekakšno hišo iz kart.

Navzlic temu je argumentacija zelo očitna. Lahko ste kuhani in pečeni. Upam, da ne. Predlagam, da imate v mislih naslednje obravnave: prvič, da se tradiciji analitične filozofije nikoli ni posrečilo razrešiti dve že orisani obliki skepticizma, razen na način glavne teme (ne posebnega dokaza) Kantove prve *Kritike* in glavne teme (in spet, ne posebnega dokaza) Heglove *Fenomenologije*, in, drugič, da se filozofski tradiciji nikoli ni posrečilo ponuditi za javno rabo platonskih idej ali univerzalij pri preverjanju (objektivno) realističnega položaja splošnih predikabilij. Prva zadeva vpliva na to, kako učinkovito uporabljamo naše subjektivne vire, da bi spoznali lastnosti objektivnega sveta; druga vpliva na to, da nimamo nobenega trdnega (platonskega) načina posredovanja med našim svetom ali dozdevnimi *predikativnimi* viri in spremenljivimi *predikabilijami* pojavnega sveta.

Ne more biti nobene realistične teorije, vredne svojega imena, ki ne bi mogla razrešiti teh dveh zadev. Moja lastna sodba je, da ti zadevi ne moreta biti rešeni, razen če objektivnosti ne omejimo kot artefakt na »svet« naših paradig, ali jezikovnih iger, ali, splošneje, na našo *Lebensform*. Če je

¹⁹ Glej Joseph Margolis, »The Passing of Peirce's Realism«, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 29 (1993).

tako, potem je očiten sklep, da mora biti predikacija historizirana; torej da moramo biti mi in naši »svetovi« historizirani.

Kakorkoli že, odpravljanje skeptične grožnje gre takole: *zgradi predikativno realnost v notranjih, ne pa v zunanjih okvirih*. To je vse! Subjektivne reprezentacije (recimo lockeovske ideje ali propozicije) torej niso zunanje povezane z neodvisnimi objekti (s svetom, ki ga ne zadevajo naši pojmi in raziskovanja), temveč so prej *relati*, ki so notranji taistemu nerazrešljivo simbiotiziranemu prostoru, v katerem so »stvari« pojavnega »sveta« med taistimi *relati*. To ni posebna epistemska teza: če bi bila, bi spodbijala samo sebe; bila bi podvržena razvpitemu načelu notranjih relacij, ki so ga (morda zmotno) energično uporabili proti Bradleyjevemu »heglovstvu«. ²⁰ Ne, to je ontični predlog, ki pripravlja tla za naše kognitivno delo. Postulira, da realizem in idealizem ne moreta biti več združena. Dovoljuje nam, da zgradimo kuhnovske paradigme, kot so wittgensteinovske jezikovne igre, kot holistične prostore raziskovanja, podvržene zgodovinskim naplavinam. Vsaka resna znanost seveda zahteva »zunanji« odnos med spoznavajočimi subjekti in spoznani objekti; toda potem je vsaka taka zunanja relacija sama na sebi podrejena notranji ontični povezavi med svetom in jezikom (ali ujezikovljenim mišljenjem). Preproščina sama na sebi! Dalje, če je tako, potem nas notranja neformalnost predikacije (ki jo je treba še vedno pojasniti) napeljuje k priznanju historičnosti znanosti in vednosti: *ne* zgolj v smislu, da znanost *ima* zgodovino, temveč da *je* zgodovina – da je mišljenje historizirano. ²¹

Poanta je naslednja: da bi se izognili omenjenemu skepticizmu, moramo dopustiti nerazrešljivo enotnost realizma in idealizma v smislu, ki smo ga ponudili. Toda potem postanemo mi sami ujetniki vsakršnih muh, ki zadevajo predikacijo. Mirno, v enem mahu razrešimo skeptične uganke in uganke kuhnovskih nesoizmerljivosti. Objektivnosti ni treba znova priklicati, vendar pa je ne moremo ponovno pridobiti na ahistorični način. To je naloga.

IV.

O predikaciji bom izrekel le eno trditev. Ne more biti nobenega algoritma, ali splošnega pravila, ali nespremenljivih meril za pravilno razširitev splošnega predikata na nove primerke preko tistih, s katerimi je bil uveden.

²⁰ Glej Richard Rorty, »Relations, Internal and External«, v Paul Edwards (ur.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 7. knjiga, MacMillan & Free Press, New York 1967.

²¹ To je izvršni postulat moje knjige *Historied Thought, Constructed World*.

Skratka, ni nobenih neodvisnih »razlogov« (v smislu, v katerem jih Wittgenstein, ko nasprotuje Mooreu, zanika) za potrditev, da » a je F «, za katerikoli » a « in za katerikoli » F «; kakršnakoli merila že dopustimo, niso nič več kot instrumentalna merila za prakso predikacije naravnega jezika. *Edini* način, kako ponovno pridobiti nevtralni realizem glede predikabilij, je, da postavimo teorijo, da spoznavajoči subjekti lahko nekako odkrijejo primeren niz nespremenljivih univerzalij, katerim se prilagajajo spreminjajoče se značilnosti pojavnega sveta. Ni nikakršne potrebe, da bi špekulirali, kako se to lahko zgodi: ni nobene uspešne različice te teze. Nobenemu doslej – od Platona do današnjih dni – se nikoli ni posrečilo utreti epistemskega dostopa do takih univerzalij, ki bil zmožen življenja. *Praksa objektivne predikacije v celoti poteka brez idej in univerzalij*. Torej poteka brez eksplicitnih meril, čeprav ne (zaradi tega razloga) brez kolektivnega občutka, kako smo posamezne predikate koristno uporabili in prilagodili našim ciljem.

Če vprašate, kaj lahko, poleg skrajne arbitrarnosti ali univerzalij, razloži našo predikativno prakso, je odgovor jasen: to mora biti različica Kuhnove ali Wittgensteinove teorije. Ni drugega. Sam Kuhn nam je tukaj v veliko pomoč. Opazi »odsotnost trdnih podatkov«, vendar nikoli ne dvomi, da »je Galileo intepretiral opazovanja nihala«. »To interpretacijsko podjetje«, nadaljuje, »paradigmo lahko zgolj artikulira, ne pa popravi. Normalna znanost paradigem sploh ne more popraviti. Namesto tega ... normalna znanost vodi le k prepoznanju anomalij in h krizam.«

Tu ga opogumlja nominalizem (za katerega se bojim, da je napačen korak) Nelsona Goodmana. Goodmana navaja, kot da pravi naslednje: »Na srečo ni nič več (kot pojavi, za katere vemo, da obstajajo) vprašljivega, saj je pojem 'možnih' primerov, pojem primerov, ki ne obstajajo, daleč od tega, da bi bil jasen.« Kuhn zaznavno dodaja: »Noben jezik, ki je tako omejen na poročanje o popolnoma vnaprej znanem svetu, ne more ustvariti zgolj nevtralnih in objektivnih poročil o 'danem'. Filozofske raziskave doslej niso niti namignile, kako bi bil videti jezik, ki je tega zmožen.«²²

Kuhna dejansko bolj zanima, kako bi ugnal v kozji rog disjunkcijo med realizmom in idealizmom, kot pa pojasnjevanje »realnih generalij« kot takih. Če bi ga to bilo zanimalo, potem bi nemara dojel smisel, v katerem niti Goodmanov nominalizem niti njegovo zgolj dovoljevanje različnih pojmovnih *tertia* (»različnih svetov«) ne bi moglo rešiti predikativnega problema samega na sebi. Najhitrejša pot k uvidu v povezavo je branje Goodmana, saj je Goodman najodločnejši nominalist, kar jih imamo.

²² Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, str. 122, 127. Glej tudi Nelson Goodman, *The Structure of Appearances*, 2. izd., Bobbs-Merrill, Indianapolis 1966, navedeno po Kuhnu.

Goodmanov prispevek je naslednji:

Ko trditvi, da sta dve stvari podobni, dodamo podrobno določitev lastnosti, ki jima je skupna, ... odstranimo dvoumje, toda naše prvotne trditve ne dopolnimo, temveč storimo, da je odvečna. Kajti ... če rečemo, da sta dve stvari podobni v tem, da imata skupno določeno lastnost, ne rečemo nič več kot le to, da imata to lastnost skupno.²³

Menim, da Goodman misli naslednje: (a) da za vsaki dve stvari lahko rečemo, da sta si podobni v neskončno mnogih (nespecificiranih) vidikih; (b) da izraz »podoben v tem, da imata skupno lastnost F «, ki označuje domnevni vidik, v katerem sta si dve stvari podobni, ne pove nič o tem, kako ga lahko spoznamo. Z vsem tem se strinjam. Ne strinjam se le tam, kjer bi Goodman hotel, da bi mi bili prepričani, da nominalizem *lahko* dejansko razloži predikativni uspeh. Kuhn je prepričan, da Goodman deli njegovo nasprotovanje predikativni nevtralnosti. Morda je to res, vendar zgolj to ne vpliva na predikativno uganko, saj se po argumentaciji *ne moremo* izogniti temu, da bi dopuščali »realne generalije«, kar pa ni združljivo z nominalizmom.

Goodmanu tu spodrsne. Še več, nenamerno izda slabost svojega nominalizma. Tu je dokazno gradivo:

Mislim, da ni nobenega načina, kako stabilizirati – v nasprotju z laboratorijem – pogoje in kontekst, da bi dobili sodbe o čutni podobnosti, ki so kvalificirana merila za ocenjevanje laboratorijskih rezultatov. Laboratorijski rezultati prej ustvarjajo kot zrcalijo mero čutne podobnosti. Kot večina sistemov merjenja si prizadevajo, da bi vodili običajne sodbe vsaj v tolikšni meri, kot sodbe vodijo njih.²⁴

Dopuščam razlike med »običajnimi« in »laboratorijskimi« sodbami, vendar ne morem spregledati, kako ontično ali epistemsko vplivajo na spoznavanje predikativne podobnosti. Natančnost laboratorijskih primerov bo gotovo implicirala »realne generalije« v istem smislu, v katerem obstajajo »realne generalije« v običajnih primerih. Toda potem Goodman priključuje nekaj, kar nima nobene pravice storiti noben nominalist. Skratka, delujoči nominalizem je vselej kabinetni nominalizem.

Tako problem ostaja. Ne more se vam zgoditi, da ne bi upoštevali, da ni nobene alternative naslednji trditvi: če si želimo objektivno predikacijo, potem (a) bomo potrebovali »realne generalije«; (b) te generalije bodo artefaktične; in (c) njihova objektivna potrditev bo na koncu odvisna od sklad-

²³ Nelson Goodman, »Seven Strictures on Similarity«, v Lawrence Foster in J. W. Swanson (ed.), *Experience and Theory*, University of Massachusetts Press, Amherst 1970, str. 27.

²⁴ Goodman, »Seven Strictures on Similarity«, str. 28-29.

nosti med našimi podrejenimi merili in nekriterijskimi oblikami konsenza, ki tvori našo kolektivno prakso. To preprosto pomeni: *predikativna objektivnost je konsenzna, vendar ne kriterijska*, torej odprta, improvizacijska, taka, da ji mogoče sledimo v pluralnih, celo v nasprotnih si smereh. Ne trdim, da takih predikativnih opcij ni mogoče razvrstiti, oceniti, jim biti na podlagi dobrih razlogov naklonjen ali nenaklonjen in jih naposled uskladiti s takim ali drugačnim pojmovanjem narave. Toda taki popravki niso popravki, ki bi jih naredili tako, da bi *najprej* spoznali katerokoli neodvisno predikativno univerzalijo ali podobnost, ki se ji približuje. Nimamo nobenih takih virov. »Popravek« naših predikativnih ekstenzij je ravno tako artefaktičen kakor naša predikativna praksa. To ne izključuje objektivne znanosti. Potrjuje, da *sta* objektivnost in nevtralnost artefakta našega kolektivnega življenja.

Z »konsenznim« torej menim nekaj res zelo elementarnega: namreč, nič več kot čisto molčeče dopuščanje predikatov, uporabljenih onkraj primerkov, za katere jezikovna skupnost lahko trdi, da se jih spomni. Posledica in predpostavka *takega* dopuščanja je, da morata biti realizem in idealizem nerazrešljivo povezana.

Zdaj se spomnite, da sem predlagal razlikovanje med Intencionalnimi in ne-Intencionalnimi lastnostmi. Kot ključ k temu, kaj ta razloček pomeni, ponujam naslednjo enačbo: *Intencionalno=kulturno*. To berem takole: kar koli je jezikovno (ali je mogoče interpretirati zato, ker je jezikovno) ali »jezično« (to je, tako, da predpostavlja jezikovno kompetenco, ne da bi bilo natanko ali eksplicitno izraženo v govoru), je Intencionalno – kulturno pomenljivo. Dopuščam tako ne-Intencionalne (kot »slano«) kot tudi Intencionalne lastnosti, kakršna je »baročen«. Po mojem pojmovanju je Intencionalni svet ravno tako realen kot ne-Intencionalen. Dalje, Intencionalne lastnosti so »utelešene« (neločljive [*qua* realne] od ne-Intencionalnih lastnosti, kompleksne glede na, tudi na [kulturno] *sui generis* način vznikajoče glede na) v ne-Intencionalnih lastnostih in bitnostih naravnega sveta.²⁵

Obstajajo raznovrstna vprašanja, ki nas tu preganjajo. Moram jih prehiteti. Vendar si moram tudi vzeti čas za pojasnilo, da Intencionalne lastnosti vključujejo jezikovne, jezične, semiotične, signifikativne, pomenljive, retorične, slogovne, reprezentacijske, izrazne, pravilu podobne, institucionalne, smotrne, intencionalne in intenzionalne lastnosti. Skratka, »Intencionalno« je kulturni ali kolektivni analogon Brentanovega in Husserlovega so-

²⁵ Razlago tega sem ponudil na številnih mestih. Glej, na primer, Joseph Margolis, *Culture and Cultural Entities; Toward a New Unity of Science*, Kluwer, Dordrecht 1984, 7. pogl. in *Historied Thought, Constructed World*. Menim, da so kulturne bitnosti na analogen način »utelešene« v naravnih bitnostih, vendar me podrobnosti tu ne zanimajo.

lipsističnega pojma »intencionalnega« ali intenzionalno oblikovanega intencionalnega. (»Intencionalno« tudi pripravi vse potrebno za mentalno in subjektivno, vendar le z vkulturiranimi primerki: osebe ali sestva, na primer, uprimerjajo kolektivne ali kulturne zgodovine.) Karkoli naj že je Intencionalno, je: (a) tako, da ga je mogoče intrinzično interpretirati, (b) manifestacija oblike življenja človeške družbe in (c) tako, da ga je mogoče interpretirati zato, ker je taka manifestacija.

Če imate vse to pred očmi, potem pravim, vračajoč se k prvim vrsticam te razprave, da je zgodovina Intencionalno urejena časovna sprememba, neka zgodovina pa Intencionalna kariera. »Kariera« služi tako predikativno kot denotativno; s »kariero« menim kulturno vznikajoč *denotatum*, ugledan kot individuira zgodovina – predvsem človekovo sestvo, ali literarno besedilo, ali artefakt, ugledan kot tak, ki vztraja skozi Intencionalno spremembo.

Podstatni argument je povsem kratek. Predikativna objektivnost je artefaktična, konsenzna, podvržena Intencionalnim pogojem celo tam, kjer ne eksplicitno zadeva Intencionalnih lastnosti. Ker je taka, ne more biti nič drugega kot historizirana, saj ni nobenih dostopnih idej ali univerzalij; saj nominalizem ne more pojasniti »realnih generalij«; ker (metonimično) zgodovina znanosti tvori uganke, kakršne so uganke kuhnovskih »različnih svetov«. Ker se človeški subjekti razlikujejo po svojih jezikovnih in jezičnih močeh, morajo biti zgodovine. Dalje, na ne-Intencionalni svet se zdaj gleda kot na abstrakcijo (na primer, za predikativne in produktivne cilje) od našega simbiotiziranega sveta. To ima za posledico nič manj kot to, da so naši ne-Intencionalni predikati razširjeni na enak način kot Intencionalni, čeravno jih je mogoče seveda razširiti na zelo različne načine strogosti, napovedljivosti, pojasnjevalne moči, vzročne splošnosti in podobnega. Zato ne vidim nobenega razloga, zakaj bi morali naravoslovje v taki interpretaciji zanikati ali izkriviti.

Vztrajam pri notranji neformalnosti predikacije: prvič zato, ker so predikativna merila »utemeljena« (če uporabim Wittgensteinov izraz) konsezeno, ne pa kriterijsko; drugič zato, ker je mogoče Intencionalne predikabilije interpretirati zgolj v skladu z historičnimi naplavinami naših jezikovnih iger in zato, ker so ne-Intencionalne predikabilije odvisne od Intencionalnih. Če to dojamete, nenadoma ugledate izjemno vlogo zgodovine.

Intencionalnih lastnosti ni mogoče spoznati kjerkoli, *temveč* v zgodovinsko spreminjajoči se jezikovni igri ali praksi, v kateri obstajajo. Praksa, kakorkoli brezoblična, je mreža podobno ustvarjenih lastnosti in *denotatov*, ali, bolje, njihovega procesa. Ravno to je tisto dejstvo, ki omogoča tako znanost kot objektivno interpretacijo: na primer, z določanjem identitete niha-

jočih kamnov in nihali na eni strani in Michelangelove *Pieta* na drugi strani. Oboje je artefakt zgodovinsko labilnih subjektov.

Objektivnost zgodovine je odvisna od objektivnosti Intencionalnega. Če pa znanosti ni mogoče ločiti od njene zgodovine, potem je objektivnost znanosti funkcija objektivnosti njene zgodovine. Če pa so predikativne razširitve konsenzne, ne pa kriterijske, potem naplavine našega življenja zadevajo celo ne-Intencionalne predikate; in če je objektivnost Intencionalne predikacije podrobno določena zgolj v prostoru naših jezikovnih iger, potem se tudi za objektivnost znanosti ne more zgoditi, da ne bi bila ravno tako historizirana. O možni strogosti raziskovanja sem preveč prepričan, da bi tu izpeljal pesimistične ali skeptične sklepe. Navzlic temu pa je zelo malo razlag znanosti, ki si prizadevajo opraviti s problemom objektivnosti zgodovine. Moj lasten občutek je, da se mora model objektivnosti, ki utegne resno ustrezati vsakršni znanosti, korenito razlikovati od modelov, ki so prevladovali doslej. Nimam nobenega razloga za dvom o delu posamezne znanosti. Gre le za to, da smo sami sebe varali o dejanskih virih znanosti.

Prevedel Božidar Kante