

O GOTOVOSTI ALI ODGOVORI SKEPTICIZMU

V predgovoru k drugi izdaji *Kritike čistega uma* reče Kant, da »še zmerom ostaja škandal za filozofijo in za obči človeški um, da moramo obstoj stvari zunaj nas... sprejeti zgolj na podlagi *verovanja* in da tistemu, ki mu pride na misel, da podvomi o tem obstoju, ne moremo nasproti postaviti nobenega zadovoljivega dokaza«. (B XXXVIII — BXL) Znan je tudi Heideggrov odgovor iz *Biti in časa* (I. 6): »Škandal za filozofijo' ni to, da je treba tak dokaz šele dati, pač pa da *take dokaze še pričakujemo in si zanje nenehno prizadevamo.*«

Gornja citata v grobem zarišeta temeljno aporijo skepticizma: da je namreč skeptična pozicija v nekem radikalnem smislu nevzdržna, in to tako za njene nasprotnike kakor tudi za tiste, ki menijo, da te mejne pozicije, strogo vzeto, ni mogoče ovreči. Kajti četudi je ni mogoče ovreči, je po drugi strani ravno tako res, da pri njej ni mogoče vztrajati. Tako se zdi, da najmočnejšega orožja proti skepticizmu ne skuje kak še posebno sofisticiran filozofski postopek, marveč prav pozicija naravne zavesti oziroma naivni realizem vsakdanjega izkustva. Prav v tem pa je tudi težava zagovornikov skepticizma, saj morajo misliti skupaj obe na prvi pogled izključujoči si poziciji, skeptično in naivno realistično, skratka, pokazati morajo, na kakšen način je lahko pozicija zdrave pameti — kljub temu, da so skeptični argumenti proti njej popolnoma legitimni — vendarle resnična.

Če je na eni strani skepticizem, kljub prepričljivi demonstraciji lažnosti naših vsakdanjih spoznanj in neutemeljenosti naših prepričanj in verovanj, v zadnji instanci vendarle nemočen glede na gotovost zdrave pameti, da zunanji svet obstaja, pa na drugi strani tudi »zdrava pamet« oziroma to samodejno verovanje v obstoj sveta, na katerem temelji naše vsakdanje izkustvo, ne more spodbiti skeptične argumentacije, saj je njeno edino orožje v boju proti skepticizmu le dogmatično zatrjevanje, da ve, da ima prav. Drugače rečeno, zagovorniki skepticizma morajo na neki način vendarle »nevtralizirati« njegov uničujoči naboj in hkrati pokazati, v čem je »resničnost« zdravorazumskega pristopa.

*

Izvirni greh skepticizma, da ni mogoče ničesar vedeti, torej tudi tega ne, ali obstaja svet zunaj nas ali ne, ponavadi iščejo pri Descartesu. Po našem mnenju pa se Descartesov metodični dvom, kljub nekaterim stičnim točkam, bistveno

loči od skeptičnega. Descartesu ne gre namreč za to, da postavi pod vprašaj vso vednost, pač pa mu gre za *gotovost*. In prav iskanje gotovosti ga pripelje do tega, da podvomi o vsem, kar je doslej vedel in štel za resnično.

Prvi pozitivni rezultat kartezijskega postopka je zato *razdružitev* vednosti in gotovosti. Tudi če je mogoče dvomiti o vseh vednostih, to še ne pomeni, da ni mogoče priti do gotovosti. Prej narobe. Potem ko se Descartes odloči, da bo štel vse, o čemer je mogoče podvomit, za lažno, še ni prišel do konca poti, marveč mora naprej, »vse dotlej, dokler ne spoznam kaj gotovega ali, če nič drugega, priznam za gotovo vsaj to, da ni nič gotovega«. ¹ Prav zato, ker Descartes ne išče gotovosti vednosti, si lahko predstavlja, da ga neki »nadvse zvit goljuf, varljivec« vseskoz slepi in mu vsaja predstave o zunanjem svetu in celo o njegovem lastnem telesu, a kljub temu »nikdar ne bo dosegel, da bi ne bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj. Tako moram naposled, ko vse to premislim več kot dovoljkrat, skleniti, da je stavek: ‚Jaz sem, jaz bivam‘, kolikor-krat ga že izrečem ali zasnujem v duhu, nujno resničen.« ²

Tu že sam Descartes nakaže, da je ta subjekt gotovosti, ki se konstituira »v trenutku, ko se dvom prepozna za gotovost«, ³ odvisen prav od izrekanja tega dvoma. Drugače rečeno, subjekt gotovosti ni tisti jaz, shifter, iz stavka »Jaz sem, jaz bivam«, temveč tisti, ki ta stavek izreka. In prav zato, ker je navezan na trenutek izrekanja tega stavka, je njegov status tako krhek in negotov, obsojen na nenehno nihanje med okamnitvijo v označevalcu na eni strani in lastnim izginotjem na drugi. Prav ta subjekt, reduciran na »točko medlenja«, ta »živi moment subjektive *aphanisis*«, kot pravi Lacan, je resnica subjektive pozicije v skepticizmu, resnica, ki ostaja v skepticizmu vselej zastrta. V skeptičnem postopku, ki postavi pod vprašaj vsako vednost, vsako verovanje, navsezadnje vsako gotovost, se na tistem proizvede ta gotovost pozicije, od koder izreka svoj uničujoči dvom. Lažnost skepticizma je torej prav v tem, da noče ničesar vedeti o tej gotovosti, ki jo proizvede njegov postopek.

Meje oziroma nemoč te skeptične subjektivne pozicije je nakazal že Hegel v kritiki skepticizma v Uvodu k *Fenomenologiji duha*. Hegel je kritiziral skepticizem prav zaradi tega, ker lahko pokaže neutemeljenost vsakega našega spoznanja in izkustva le tako, da »vidi v rezultatu vedno le čisti nič in abstrahira od tega, da je ta nič zagotovo nič tistega, iz česar rezultira. Nič pa je le, vzet kot nič tistega, iz česar izhaja, dejansko resnični rezultat, s tem pa je sam določen nič in ima vsebino. Skepticizem, ki se konča z abstrakcijo nič ali praznoto, od te ne more iti naprej, temveč mora čakati, če in kaj se mu utegne ponuditi novega, da bi to vrgel v isto prazno brezno«. ⁴ Z drugimi besedami, ta subjekt je obsojen na to, da je v svetu navzoč le kot golo »aktivno ničenje«. ⁵

Tu pa se tudi pokaže temeljna razlika med kartezijskim in skeptičnim postopkom. Kartezijski subjekt v nasprotju s skeptičnim ne obvisi v praznem, ker vpelje Descartes kot njegov korelat Boga. Bog je Descartesov veliki Drugi, in to kar na dva načina. Najprej je porok za resnico, saj Bog ne bi bil popoln, če bi varal. S tem pa, da jamči za resnico, je hkrati tudi subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve. To ne pomeni, da je vednost pri njem shranjena, pač

¹ R. Descartes, *Meditacije*, SM, Ljubljana 1973, str. 55.

² Op. cit., str. 56.

³ J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ Ljubljana, 1980, str. 168.

⁴ G. F. Hegel, »Uvod v fenomenologijo duha«, v: *Hegel in objekt*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 128.

⁵ Več o Heglovi kritiki skepticizma v prispevku M. Dolarja v *Hegel in objekt*, str. 28 ff.

⁶ J. Lacan, op. cit., str. 111.

pa jamči za to, da bomo prišli do vednosti, če bomo pravilno rokovali z označevalci.

V skepticizmu pa je ta funkcija Drugega kot garanta oziroma kot subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, v nekem radikalnem smislu izključena. Drugi, s katerim ima opraviti, je najprej in predvsem imaginarni drugi, moj podobnik, o katerem ne morem z gotovostjo trditi, da ni le moj izmislek in utvara. Zato tudi ne morem vedeti, ali čuti in razmišlja podobno kot jaz. Problem tega drugega, mojega sobesednika, je za skepticizem nerešljiv prav zato, ker mu manjka Drugi kot garant resnice. Če bi skeptik vendarle imel boga, potem bi bil ta prej podoben Descartesovemu zlemu duhu, ki me slepi, kakor nevarljivemu bogu. A tudi če me ne bi varal, kot predpostavi, denimo, Wittgenstein, vseeno ne bi mogel vedeti, ali pridem do pravilnega seštevka zato, ker znam uporabljati pravilo za seštevanje, ali čisto po naključju.

*

Nasproti skeptičnemu neverovanju se postavlja zdravorazumska slepa vera v obstoj zunanjega sveta in v resničnost njenega čutnega izkustva. Sklicujoč se prav na to vsakdanje izkustvo, ki je tako nenavadno imuno za skeptične argumente, je, denimo, že Hume ugotavljal, da skepticizmu na ravni njegove argumentacije resda ni mogoče ugovarjati, pa vendar ostaja neučinkovit, brez posledic za naše vsakdanje ravnanje. Vsakdanja praksa ga čisto preprosto ne upošteva. Zanj sta tako skeptikovo argumentiranje kakor tudi ugovori zoper njega prazno igračkanje. Brž ko smo na stališču zdrave pameti, si — ne glede na argumente za skepticizem ali proti njemu — ne moremo pomagati, da ne bi verjeli v obstoj telesa, pravi Hume, in lahko bi dodali še v obstoj drugih in v obstoj sveta. Zato se je po Humu sploh nesmiselno spraševati, ali telo obstaja, saj nas zdrava pamet oziroma narava silita, da vanj verjamemo. Humov sklep je, da skepticizma ni mogoče zavrniti z argumenti, a to tudi ni potrebno, dovolj je če ga ignoriramo kot zabavno, a neškodljivo igrico, ki je brez moči spričo našega naravnega nagnjenja k verovanju v obstoj telesa.

G. E. Moore pa je šel še korak naprej od Huma in poskusil v spisih »Obramba zdrave pameti« in »Dokaz o obstoju zunanjega sveta« demonstrirati ugovore skepticizmu prav s pozicij zdrave pameti. V nasprotju s skeptikom, ki je trdil, da ni mogoče z gotovostjo vedeti, ali obstaja svet zunaj mene, je Moore zatrjeval, da z gotovostjo ve vsaj to, da obstajata njegovi roki, ki ju vidi pred seboj. In če je resnična ta premisa — da je resnična, pa z gotovostjo ve, saj vidi svoji roki jasno pred seboj — potem je resničen tudi sklep, da obstaja svet zunaj njega. In podobno, kot je trdil, da ve, da obstajata njegovi roki, je zatrjeval, da ve (a ne le on, marveč tudi večina drugih ljudi), da je resnična še cela vrsta drugih kontingentnih propozicij, denimo, da je človeško bitje, da je zemlja obstajala že od nekdaj itn. A propozicija je resnična po Mooru le, če obstaja dokaz za to. To velja tudi za kontingentno resnične propozicije. Težava je le v tem, kot priznava tudi sam Moore, »da smo v tistem nenavadnem položaju, ko vemo marsikaj, na podlagi česar tudi vemo, da smo morali imeti tudi dokaze za to, a vseeno ne vemo, na kakšen način to vemo, to je, ne vemo, kaj je bil dokaz za to.«⁶

Ost Moorove argumentacije je, da je mogoče z vso gotovostjo vedeti, da je nekaj resnično, čeprav tega ne moremo dokazati. Drugače rečeno, iz tega, da

⁶ G. E. Moore, »A Defence of Common Sense«, v: G. E. Moore, *Philosophical Papers*, London 1959, str. 44.

ne moremo dokazati, da je neka kontingentna propozicija resnična, ne izhaja, da je neresnična. Prav na to točko, ko se gotovost oziroma gotovost vednosti opira na slepo verovanje, se je oprl tudi Wittgenstein v svojem zadnjem delu *O gotovosti*. Ta razprava v nekem smislu povzema in nadaljuje skeptično argumentacijo iz *Filozofskih raziskav*, pri tem pa komentira in hkrati tudi kritizira Moorovo zdravorazumsko zavrnitev skepticizma.

Wittgenstein je cenil izvirnost Moorovega pristopa, čeprav se na nobeni točki ni strinjal z njim. Še več, menil je celo, da nimajo Moorove zdravorazumske trditve, da nekaj z gotovostjo ve, nobene filozofske teže. Večina zdravorazumskih propozicij, o katerih naj bi Moore z gotovostjo vedel, da so resnične, so takšne, da o njih sploh ni mogoče trditi, da to vemo. Nobeno zagotovilo, naj je še tako iskreno, da vem nekaj, ne pomeni, da je to tudi res.⁷ Moore zato ne more zavrniti skeptike tako, da jim »zagotovi, da on ve to ali ono. Kajti ni treba, da bi mu verjeli. Če pa bi njegovi nasprotniki trdili, da ni mogoče verjeti tega ali onega, bi Moore lahko odvrnil: ‚Jaz v to verjamem.‘ (& 520) Moore je, denimo, lahko prepričan, »gotov«, da vidi roko pred seboj, vedeti pa tega ne more, saj je za vednost konstitutivna možnost zmote. O vednosti je mogoče smiselno dvomiti, kot pravi Wittgenstein, ni pa mogoče smiselno dvomiti v propozicije, kakršne so, »To je moja roka«, »Sem človeško bitje« itn.

Moorova napaka je torej v tem, da med seboj pomeša vednost in gotovost, izhod iz te zmede pa je lahko le stroga konceptualna ločitev med *vedenjem* in *verovanjem*. Odločilna razlika med verovanjem in vedenjem je v tem, da lahko rečem, da verjamem, da *p*, ne da bi mi bilo treba navesti razloge za to, da mislim, da je *p* resničen. Narobe pa ni mogoče reči, da nekaj vem, če ne morem dati razlogov zanj. Brž ko moram dati razloge za svojo trditev, da vem, se pravi, da imajo drugi možnost in pravico, da te razloge sprejmejo ali zavrnejo kot nezadostne in neprepričljive.

»Vem‘ velikokrat pomeni: imam prave razloge za svojo trditev. In če drugi pozna to jezikovno igro, bo priznal, da vem. Drugi, če pozna jezikovno igro, mora biti zmožen, da si predstavlja, *kako* lahko kdo ve kaj takega.« (& 18)

Drugi so instanca, ki sankcionira mojo trditev, da nekaj vem, le kadar obstajajo javni kriteriji za ločitev vrednosti od zmote. Drugače rečeno, o vednosti je mogoče dvomiti, a tudi za dvom morajo obstajati upravičeni razlogi. V Moorovih zgledih pa ravno to ni mogoče. Moore namreč ne more reči, da je nekoč mislil, da ve, da je človeško bitje, a da se je motil. Če bi, denimo, dvomil o tem, da je človek, ne bi rekli, da se je zmotil, ampak da je nor. Ker propozicij, o katerih je Moore trdil, da z gotovostjo ve, da so resnične, ni mogoče postaviti pod vprašaj, po Wittgensteinu sploh ne morejo biti objekt vedenja, saj so prav tiste gotovosti, ki konstituirajo tisti referenčni okvir, ki mu Wittgenstein pravi *podoba sveta* /Weltbild/, okvir, v katerem se vednost sploh šele artikulira. Te gotovosti pridobimo hkrati z učenjem govornice, v kateri je artikularna naša realnost ali podoba sveta. Moore se je torej motil, ko je mislil, da so njegove kontingentne propozicije resnice, pač pa je šele na njihovem ozadju mogoče ugotavljati resničnost drugih propozicij. Seveda pa te mreže prepričanaj, ki strukturira našo podobo sveta, ni mogoče poljubno izbrati ali zavrniti:

»Do svoje podobe sveta ne pridem tako, da se prepričam o njeni pravilnosti in ravno tako je ne sprejemem zato, ker sem se prepričal, da je pravilna. Na-

⁷ L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Frankfurt/M., 1984, § 13, 14.

robe: je tradiirano ozadje, na podlagi katerega ločujem med resničnim in nerresničnim.« (& 94)

Podoba sveta je struktura, ki jo izoblikujejo številne jezikovne igre, drugače rečeno, svet kot govorica je struktura med sabo prepletenih gotovosti, prepričanj in na njih opirajočih se možnosti za vedenje. Da bi pokazal odvisnost vedenja od referenčnega sistema verovanj oz. gotovosti, je dovolj, pravi Wittgenstein, da si predstavljamo, da se je angleški znanstvenik nenadoma znašel v kulturnem svetu (podobi sveta), katerega temeljna referenca je prepričanje, da svet obstaja samo sto let. Če se na to prepričanje opira večina jezikovnih iger tega kulturnega sveta, potem znanstvenik ne bo mogel dokazati, da je njegov referenčni sistem boljši od tega, v katerem se je znašel zdaj. Pripadnikov tega referenčnega sistema ne bo mogel prepričati, da je njegovo »vedenje«, da je svet starejši od sto let, resnično, ker je vednost zmerom vednost v okviru referenčnega sistema dane govornice. Njegova vednost je resnična samo v okviru njegove podobe sveta.

Pozni Wittgenstein vidi torej izhod iz skepticizma v strogi določitvi pogojev za možnost upravičenega dvoma. Upravičeno je mogoče dvomiti, kot smo pokazali, le o tistem, kar je lahko objekt vednosti, ni pa mogoče postaviti pod vprašaj tudi v sami vednosti predpostavljenih gotovosti, to je, temeljev naše govorne prakse, našega simbolnega univerzuma. Težava pa je v tem, pravi Wittgenstein, da moramo uvideti, da verovanje v te temelje vednosti ni v ničemer utemeljeno (& 166). To verovanje v velikega Drugega je pogoj možnosti same vednosti. Kajti če bi se hoteli, kot hoče skepticizem, znebiti tega neutemeljenega verovanja, če bi hoteli vednost brez verovanja, bi zgubili tudi samo vednost, zato skepticizem nujno pride od sklepa, da ni mogoče ničesar vedeti. Lahko bi rekli, da je problem skepticizma prav v tem, da noče vzeti nase tega manka v Drugem, te brezopnosti vednosti, zato zgubi oba člena alternative.

Skepticizmu, ki ga Lacan opredeli kot etično držo, ki heroično vztraja pri tej zgubi, stojita nasproti zdravorazumska pozicija na eni strani in psihotična na drugi kot načina, kako se izogniti soočenju s to izsiljeno izbiro.

*

Če je Moorova zasluga v tem, da je sploh opozoril na to, da je mogoče s stališča zdrave pameti zavrtni skepticizem, naj je njegova demonstracija, kot je pokazal Wittgenstein, še tako vprašljiva, pa je Austinova zasluga v tem, da je pokazal, da je vsakdanja raba govornice veliko bolj pretanjena, celo bolj od filozofske, in da je mogoče s pomočjo analize te rabe izbiti skepticizmu orožje iz rok. Skepticizem po njegovem mnenju ni nič drugega kakor vrsta zapeljivih, predvsem verbalnih pasti. Edino zaslugo skepticizma pa vidi v tem, da nas žene k temu, da si pobliže ogledamo, kako dejansko funkcionira vsakdanja govorica. Od te analize si Austin obeta na eni strani nekakšno pozitivno tehniko, s pomočjo katere bi razrešili filozofske probleme, ki mučijo skeptike, na drugi pa upa, da bo ta analiza nekaj povedala tudi o pomenu nekaterih (angleških) besed, ki niso le filozofsko spolzke, ampak zanimive tudi same na sebi (denimo, realnost, vedeti, verjeti, zdeti se, videti itn.).

»Dejstvo je, kot bom poskušal pokazati, da je raba vsakdanjih besed veliko bolj subtilna in da zaznamuje veliko več razlik, kakor so mislili filozofi.«⁹

⁹ J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Oxford 1962, str. 3.

Skepticizmu, ki vztraja, da neupravičeno in neutemeljeno zatrjujemo, da nekaj vemo, ko bi morali kvečjemu reči, da verjamemo, naj je naše verovanje še tako trdno, iskreno ali pristno, Austin odgovori z analizo različnih pogojev za rabo glagolov *vedeti* /to know/ in *verjeti* /to believe/.⁹

Skeptike ponavadi muči tole vprašanje: »Kako vemo, ali je drugi jezen?« oziroma »Ali sploh (kdaj) vemo kaj takega?«, »Kako lahko to vemo?« in se sprašuje, ali to vemo na isti način, kot vemo, da voda vre, ali da je tam lišček. Austin ne poskuša neposredno ovreči skeptikovega vprašanja, ampak najprej opozori, da dvomimo o vednosti in verovanju na bistveno različna načina.

Ponavadi rečemo »Kako veš?« in »Zakaj to verjameš?«, ne rečemo pa »Zakaj veš?« oziroma »Kako verjameš?«. Z vprašanjem »Kako veš?« namigujemo, da govorec morda tistega, kar trdi, da ve, sploh ne ve, z vprašanjem »Zakaj verjameš?« pa impliciramo, da morda ne bi smel tega verjeti, kar verjame. Ponavadi torej ne rečemo, da nečesa ne bi smel vedeti oziroma ne trdimo, da ne verjame, če reče, da verjame. V obeh primerih pa od govorca pričakujemo, da bo dal razloge za svojo vednost oziroma verovanje. Razlika pa je v temle: če rečem »Kako veš?«, potem dvomim v »obstoj« vednosti, če pa rečem »Zakaj verjameš?«, pa ne dvomim v »obstoj« verovanja, čeprav lahko menim, da ni dovolj utemeljeno. Drugače rečeno, vednost sankcionirajo govorcevi sobesedniki, če je dokazal, da je res izpolnil pogoje za vednost, za verovanje pa je zadnja avtoriteta govorec sam; naj so razlogi za verovanje še tako šepavi, govorceu ni mogoče oporekati, da ne verjame, če tako trdi. Dokazi, ki jih navaja govorec za svojo vednost, se nam lahko zdijo pomanjkljivi.

Če reče nekdo »Na vrtu je lišček« in če ga vprašamo, kako ve, da je lišček, nam lahko odvrne, da ve, ker ima take ali take lastnosti. Če še vedno dvomimo o njegovi vednosti, mu lahko rečemo »To ni dovolj.«

»Če rečeš ‚To ni dovolj‘, se pravi, da misliš, da manjka nekaj bolj ali manj določnega. ... Če pa ne manjka nič določnega ..., je neumno (nezaslišano) ponavljati ‚To ni dovolj.‘

Dovolj je dovolj: ne pomeni vse. Dovolj pomeni dovolj, da se pokaže, da (z razlogom in za zdajšnje namene in smotre) ne more biti nič drugega, da ni možna alternativna, konkurenčna deskripcija tega. Ne pomeni, denimo, dovolj, da se pokaže, da ni nagačen lišček.«¹⁰

Skeptikov dvom pa meri na nekaj drugega. Pod vprašaj postavi verodostojnost »dejevstev«, na katere opiramo svojo trditev (Kako veš, da je lišček pravi [real] in ne umeten?), ali pa zaznave (Kako veš, da te čuti ne varajo? Kako veš, da ne sanjaš?). Taka vprašanja so po Austinu dovoljena, vendar le, če obstajajo posebni razlogi zanje. Lišček je res lahko nagačen ali igrača ipd., ali pa res sanjam, sem žrtev iluzije itn. Ti dvomi so po Austinu sprejemljivi tudi v naši vsakdanji govorni praksi in jih je mogoče odpraviti na podlagi

»pripoznanih postopkov (seveda, bolj ali manj pripoznanih), ki ustrezajo posebnim tipom primerov. Obstajajo pripoznani načini ločevanja med sanjami in budnim stanjem (kako bi drugače znali uporabljati in kontrastirati ti besedi?), načini za določanje, ali je reč nagačena ali živa itn. Dvom ali vprašanje ‚Toda ali je resničen?‘ ima zmerom [mora] imeti posebno podlago, obstajati mora neki ‚razlog za domnevo‘, da ni resničen.«¹¹

⁹ Isti, »Other Minds«, v: *Philosophical Papers*, Oxford 1979.

¹⁰ Op. cit., str. 84.

¹¹ Op. cit., str. 85.

Skeptikova past pa je v tem, da uporablja besedo *resničen*, ne da bi hkrati specificiral ali obmejil njen pomen. Če vpraša »Kako veš, da je miza resnična?« oziroma »Kako veš, da miza obstaja?«, ne da bi dal kak poseben razlog za dvom o tem, mu po Austinu *ni mogoče odgovoriti*, ker ni mogoče *dokazati*, da je resnična.¹² V vsakdanji govorici dvomimo o obstoju (resničnosti) česa le, če za to obstajajo posebni razlogi, če pa takih razlogov ni, se pravi, če smo sprejeli »razumne varnostne ukrepe« (Austin) in se prepričali, da ne gre, denimo, za utvaro, potem trditve, da vemo, da ta stvar obstaja oz. da je resnična, ne moremo postaviti pod vprašaj.

To ne pomeni, da se nismo konec koncev vendarle motili, ko smo trdili, da vemo, a dokler se to ne pokaže, je povsem upravičeno reči: »Če vem, potem se ne morem motiti,« ne morem pa reči »Vem, a lahko se motim«. Če bi namreč obstajal kak razlog za dvom v vednost, potem ne bi smeli reči, da vemo. Trditve, da nekaj vemo, je po svoji naravi podobna performativom v tem, da govorcu nalaga določene obveznosti in prepovedi. Če rečem, »S je P«, potem s svojo izjavo impliciram vsaj to, da v to verjamem. Nezaslišano bi bilo, če bi rekli »S je P, vendar ne verjamem, da je tako«, tako kot bi bilo nezaslišano, če bi kdo izjavil »Obljubim, a morda obljube ne bom mogel izpolniti«. Tak dvom za nazaj razveljavi trditev oziroma obljubo, naredi ju dobesedno za nesmiselni, nezaslišani. Če samo verjamem, da *p*, pa lahko rečem »vendar se lahko motim«, tako kot lahko rečem, če samo upam, da lahko nekaj naredim, »vendar mi lahko to spodleti«. Toda govorec se s trditvijo, da nekaj ve, zaveže tudi drugim:

»Če rečem ‚Vem‘, dam drugim svojo besedo: drugim zastavim svojo avtoriteto za izjavo ‚S je P‘.«¹³

Narobe pa se z izjavo, da nekaj verjamem, ne zavežem drugim. Verjamem le zase, drugi pa lahko moje verovanje sprejmejo ali ne, odgovornost za to prevzemajo sami in ne jaz. Če govorec reče »Vem« ali »Obljubim«, naslovljenec pa tega ne sprejme, krši izvirni dogovor med sogovornikoma, ki ga predpostavlja vsaka komunikacija, oziroma, kot pravi Austin, ga na čisto svojevrsten način žali.¹⁴ Vednost je mogoče prenašati, še več, prenašati je mogoče tudi pravico do tega, da rečemo »Vem«. Če nepremišljeno trdimo, da nekaj vemo, lahko druge, ki ravnajo na podlagi naše trditve, spravimo v težave in smo za to tudi odgovorni.

Vendar kako vemo, denimo, da nam drugi ne laže ali da nas ne vara, ko izjavi »Vem«, »Verjamem« ali »Obljubim«? Kako zavrni dvom v verodostojnost drugega? Tega dvoma po Austinu ni mogoče odstraniti. V zadnji instanci smo prisiljeni, da drugemu preprosto verjamemo na besedo:

»Zdi se, da je to, da verjamemo drugim, v avtoriteto in pričevanje bistveni del komunikacijskega akta, ki ga vsi nenehno opravljamo.«¹⁵

In to verovanje, ki ga ni mogoče upravičiti, utemeljiti, kot priznava sam Austin, je temelj naše vsakdanje govorne prakse.

Austinova podrobna analiza vsakdanje govorice prepričljivo pokaže, da »navaden človek« (ordinary man) prav dobro ve, da veliki Drugi, na katerega se sklicujemo v komunikaciji (Austinove vsem prepoznavne procedure, skupna pravila itn.), ne obstaja, le da je ta vednost potlačena, narobe pa ga naše ravnanje vseskoz predpostavlja; slepo, neutemeljeno verjamemo, da obstaja.

¹² Ibid.

¹³ Op. cit., str. 99.

¹⁴ Op. cit., str. 100.

¹⁵ Op. cit., str. 115.

Brž ko bi zares podvomili v Drugega, bi se nam dobesedno zrušil svet, kot se to zgodi v psihozi. Za psihozo je značilno, kot poudarja Lacan, ravno neverovanje /Un-Glauben/ v tega Drugega, ki je v vsakem pogovoru navzoč vsaj kot Drugi dobre volje, kot pripravljenost, da prisluhnemo drugemu, in kot pričakovanje, da bo drugi prisluhnil nam.

LITERATURA

- Austin, J. L., »Other Minds«, *Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford 1961.
Isti, *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, Oxford, 1962.
Descartes, René, *Meditacije*, Slovenska matica, Ljubljana 1973.
Hegel, G. F. W., »Uvod v Fenomenologijo duha«, *Hegel in objekt*, Analecta, Ljubljana 1985.
Hume, David, *Raziskovanje človeškega razuma*, Slovenska matica, Ljubljana 1974.
Lacan, Jacques, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize. Seminar XI*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980.
Moore, G. E., *Philosophical Papers*, Allen & Unwin, London 1959.
Strawson, P. F., *Skepticism and Naturalism*, Columbia University Press, New York 1985.
Stroud, Barry, *The Significance of Philosophical Skepticism*, Clarendon Press, Oxford 1984.
Wittgenstein, L., *Über Gewissheit*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1984.
Wright, von G. W., *Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford 1982.