

Metafilozofsko razmišljanje o analitični filozofiji

Bojan Borstner

Ko je Richard Rorty leta 1981 pisal o ameriški filozofiji (Rorty 1982), je ugotovil, da je prevladujoča oblika filozofiranja na ameriških univerzah analitična in, da bo do podobne situacije postopno prišlo tudi na kontinentu. Po Rortyjevem mnenju bo s tem precejšen del tega, kar se je dolgo časa štelo k osnovi filozofskega razmišljanja izrinjeno iz oddelkov za filozofijo na oddelke za literaturo, psihologijo, sociologijo. Rortyjeva teza temelji na predpostavki, ki je vsaj dvomljiva, če že ne napačna: *analitična filozofija ima danes le stilistično in socialno enotnost*.¹

Rorty poskuša pokazati, da je osnovna značilnost današnje analitične filozofije predvsem njen stil. Pri tem niti ni tako pomembno ali je filozofija dobila znanstveni status, kot si je to predstavljal Reichenbach (1951), ampak predvsem to, da filozof uresničuje določene zmožnosti, ki bi naj bile tipične za analitično filozofijo. Idealna filozofska zmožnost bi se izražala v sposobnosti, da se vidi celotni univerzum možnih trditev v vseh možnih relacijah sklepanja tako, da se lahko konstruira kateri koli argument, ali pa da se lahko kritično odgovori na kateri koli argument. (Rorty 1982, 219).

Bistvo Rortyjeve predpostavke izhaja iz specifične predstave filozofije kot tiste, ki naj razjasnjuje določene probleme, ki se pojavljajo v posameznih znanostih. Tako pojmovanje filozofije se sklada z opredelitvami, ki smo jih prvič srečali pri Carnapu (1937) in, ki jih je Quine razvil v znanem sloganu »semantic ascent« (1960). Filozofiji ostaja samo še »formalni način« delovanja, medtem ko je »materialni način« dopuščen samo v posameznih znanostih.

Osnovna napaka, ki je prisotna v teh razmišljanjih, ima dvojen značaj. Na eni strani je trditev, da so vsa relevantna filozofska vprašanja lahko samo vprašanja o jeziku, na drugi je enostransko pojmovanje samega pojma »analiza«.

-
1. Ko govori o socialni skupnosti, misli Rorty na skupnost vseh tistih, ki se poklicno ukvarjajo z analitično filozofijo. Pri tem je 'filozofska analitična skupnost' sinonim za Kuhnovo 'skupnost znanstvenikov', ki se razvije na osnovi skupne paradigme, kar omogoča funkcioniranje normalne znanosti. Toda v tem enačenju obstaja pomembna razlika - v analitični filozofiji danes ne obstaja seznam najbolj bistvenih problemov, ki bi jih morali vsi filozofi reševati. Pri tem pa Rorty zavestno spregleda, da je tisto, kar odlikuje filozofijo v odnosu do posameznih znanosti ravno dejstvo, da odpira nova vprašanja in ne to, da bi morala vedno na ta že formulirana vprašanja iskati odgovore, čeprav tega seveda ne izključuje kot bomo poskušali prikazati v nadaljevanju.

Prvi del strategije predstavlja poskus prenosa filozofskega razmišljanja tja, kjer bi se oba partnerja v dialogu najbolje razumela - to je quineovski prehod od govora o miljah k govoru o »milji« kot tipičnemu primeru za semantični vzpon, ki bi naj pripeljal do skupnega imenovalca, ki bi naj omogočil pravo komunikacijo med dvema, ki imata različne konceptualne sheme. Pri tem ostaja quineovski prehod znotraj empiricizma, ki ne pomeni ničesar drugega kot to, da v filozofiji ne more biti ničesar - v fundamentalno ontološkem smislu -, kar bi lahko označili kot konceptualna izkušnja, ki bi dodajala nekaj, kar posamezne znanosti niso odkrile (ali v specifičnih primerih teoretskih bitnosti postulirale).

Dopolnilo k temu predstavlja še teza, da so analitične sodbe resnične na osnovi konvencije - so torej brez vsebine. Če ta problem razširimo še na področje logike, ki postane v analitični filozofiji eno od temeljnih interesnih področij 'pravil' filozofov, potem lahko pridemo do naslednje trditve: *logične resnice so analitične.*²

Taka opredelitev analitičnosti in logike je naletela na zavračanje že pri Gödelu (1947), ko trdi, da je propozicija analitična, če velja v skladu s pomeni konceptov, ki jih vsebuje (ki se v njej pojavljajo). Pri tem pa je lahko pomen celo nedoločen - v smislu, da ga ni možno reducirati še nakaj bolj fundamentalnega. V skladu s tako opredelitvijo so aksiomi in teoremi v aritmetiki, teoriji množic, logiki res analitični, vendar pa to ne vključuje nujno, da so tudi brez vsebine. Celó bolj izrazito - matematika in logika imata za Gödela 'realno'³ vsebino, kar

2. Ko govorimo o analitičnosti, moramo opozoriti, da vsaj pri Carnapu lahko vidimo dve opredelitvi. Prva je ožja: analitičnost pojmuje v ožjem smislu kot eksplicitno logično konvencijo; dočim je druga širša, vendar tudi mnogo bolj nedoločena: problem resnice v odnosu do pomena. Prva opredelitev se sklada z Wittgensteinovim pojmovanjem v *Tractatu*, dočim pa druga opredelitev predstavlja prelom z Wittgensteinom, kar najbolj jasno pove Carnap sam v svoji intelektualni avtobiografiji: »Toda za člane Dunajskega kroga ni izgledalo, da bi morala obstajati fundamentalna razlika med elementarno logiko in višjo logiko, vključno z matematiko. Prišli smo do spoznanja, da so vse veljavne sodbe v matematiki analitične na poseben način in da veljajo v vseh možnih primerih in da torej tudi nimajo nikakršne dejstvene (factual) vsebine. Kar je bilo pomembno v tem pojmovanju z naše pozicije, je bilo dejstvo, da je bilo s tem prvič omogočeno povezovanje osnovnih pojmovanj empiricizma z zadovoljivo pojasnitvijo narave logike in matematike« (Carnap 1963, 47). Carnapovo pozicijo lahko formuliramo v naslednji obliki:

1. Logicizem: matematika je reduktibilna na logiko.
 2. Analitičnost: logične resnice so analitične
 3. Konvencionalizem: analitične propozicije so resnične na osnovi konvencije in torej nimajo vsebine. Carnapovo prizadevanje za redukcijo matematike je zahtevalo ustrezno podgradnjo v definiranju logične resnice kot semantičnega koncepta, kar pa predpostavlja strogo distinkcijo med dejstveno in logično (nujno, analitično) resnico. »Ta razlika izgleda zame filozofsko pomembna; odgovarjanje na vprašanja prve vrste ni del filozofovega posla, čeprav bi lahko bil zainteresiran za njihovo analizo; toda vprašanja druge vrste ležijo često v območju filozofije ali uporabne logike.« (Carnap 1963, 64)
3. Ko Goedel trdi, da so matematične in logične resnice realne, izhaja iz predpostavke, da sta obe

se izraža v znani Gödelovi analogiji med fizikalnimi in matematičnimi objekti. Tudi takrat, kadar govorimo o fizikalnih objektih vsebujejo naše predstave določene dele, ki se kvalitativno razlikujejo od zaznav ali enostavnih kombinacij zaznav. Tako, kot poskušamo z uporabo fizikalnih objektov zagotoviti enotnost v mnogem (ali iz mnogege), delamo to tudi v matematiki (bistvo formiranje množic je ravno v tem, da iz množstva preidemo v eno, enotnost, kadar govorimo o matematičnih objektih). Zato nas ne preseneča, da so množice za Gödela 'kvazi prostorski' objekti. Tudi v primeru opredelitve pojma 'analiza' lahko vidimo, da se analiza omejuje predvsem na območje jezika. Toda taka usmeritev, čeprav v določenem obdobju prevladujoča, ni edina možna, niti ni danes več dominantna. Že v petdesetih letih je bilo jasno, da obstajajo posamezna področja filozofske analize, ki so izven območja zgolj jezikovnega delovanja. Predvsem je bilo to vidno pri moralnih, estetskih in političnih problemih. Zastavlja se vprašanje: ali imajo ne-lingvistična vprašanja (substancialna vprašanja) še legitimno mesto znotraj analitične filozofije? Odgovor na tako zastavljeno vprašanje ima lahko dve strategiji: na eni strani lahko navedemo posamezna dela, za katera se velika večina filozof strinja, da predstavljajo pomembne dosežke⁴ analitične filozofije, na drugi strani pa je možnost, da pokažemo, v čem se metodološki postopki v teh delih razlikujejo od zgolj lingvistične analize na način quinovskega semantičnega vzpona.

Bistvo drugačnosti, ki smo ji v teh delih priča, se lahko izrazi s pojmom 'semantic descent' - semantični spust.⁵ Najbolj izčiščeno se kaže metodologija 'semantičnega spusta' na področju ontologije. Na eni strani imamo carnapovsko-quineovski pristop, ki temelji na tezi o ontoloških stavkih kot 'psevdo objektivnih stavkih', ki niso nikoli stavki o samih objektih (npr. fizikalnih objektih), ampak vedno in zgolj stavki o jezikovnih okvirih, v katerih lahko ustrezno govorimo o določenih terminih. Dejanska narava stvari nima pri izbiri ustrezne terminologije nikakršne vloge. Na drugi strani pa so pristopi, ki izhajajo iz predpostavke, da je ontologija

reprezentaciji našega konceptualnega znanja, ki vključuje tudi matematično intuicijo kot pomembno obliko konceptualnega znanja.

4. G.E. Moore *Principia Ethica*, J. Rawls *A Theory of Justice*, T. Kuhn *The Structure of Scientific Revolution*, E. Margalit *The Emergence of Norms*, R. Nozick *Anarchy, State and Utopia*, L.J. Cohen *The Dialogue of Reason*. To je le nekaj naslovov, ki naj ilustrirajo našo trditev. Pri tem nikakor ne trdimo, da je to najboljši izbor tistih del, za katere bi večina analitičnih filozofov trdila, da so res odlična, da spadajo v železni repertoar analitične filozofije, ampak le, da predstavljajo pomembne dosežke na posameznih filozofskih področjih in, da ne ostajajo zgolj znotraj jezikovnega spraševanja in analiziranja.
5. Ko govorimo o semantičnem spustu, se opiramo na analize, ki jih je opravil J.L. Cohen. Semantični spust je definiral: » Če dvomimo o uporabi danega terma v posameznem kontekstu, potem bomo pogosto prišli bliže danemu vprašanju tako, da bomo govorili o tem, kar term namerava imenovati ali denotirati, ali o tem za kar se term aplicira.« (Cohen 1986, 13)

(ali v določenih primerih metafizika) opis tistega, kar v svetu je.⁶ Ta drugi pristop ne pomeni zanikanja analitične metode, ampak premika problem na substancialno področje.

I.

V uvodu smo poskušali prikazati današnjo podobo analitične filozofije kot se kaže z metafizofskega vidika. V nadaljevanju pa bomo analizirali nekatere 'vroče' probleme v današnji filozofiji, ki imajo velik odmev tudi v analitični filozofiji. Začeli bomo z univerzalijami. Ko govorimo danes o svetu okoli nas, se precejšen del naših razprav nanaša na lastnosti, ki jih materialni predmeti v svetu imajo. Pravimo, da je trava zelena, da je drevo visoko, da je prijatelj pameten,... Če ostajamo v okviru vsakdanjih pogovorov, potem nam taka razmišljanja seveda ne predstavljajo problemov. Preprosto sprejemamo določene trditve, ki so veljavne na osnovi skupne dogovora socialne skupine, katere člani smo. Morda se pojavijo pomisleki na primer ob izjavah o posameznih odtenkih barv, vendar se ne pojavi radikalni dvom o tem, če je (ali ni) določen predmet obarvan na enak (ali vsaj podoben) način kot drug predmet. Ljudje se strinjamo, da lahko govorimo o enaki barvi različnih predmetov, o pogumu različnih ljudi, o velikosti različnih dreves,...

Kaj je namen takih trditev? Običajno se želi pokazati, da imajo različni predmeti nekaj skupnega - da imajo skupne lastnosti, da imajo skupne relacije,... Toda ravno na tej točki se znajdemo v poziciji, ko se moramo teoretsko odločati, kaj tisto, kar smo označili kot npr. barvo različnih predmetov, je. Vzemimo primer z dvema žogama. Žoga a⁷ je enake oblike kot žoga b. Toda to lastnost, ki jo žogi

6. »Namen take natančnosti ni iskanje ontologije v jeziku; ne bomo predpostavili, da je neka dokončna onotološka modrost zapažena v razlikah, ki jih lahko najdemo v vsakdanjem jeziku.« (Wolterstorff 1970, xiv). »Ontologija ... je opis najbolj splošne strukture tega, kar tu je.« (ibid, xii). Ker Wolterstorff izhaja iz opisovanja realnosti kot osnovne funkcije ontologije, moramo ugotoviti, da taka onotologija ni pojasnjevalna kot bi to želel Carnap. Podobno tezo je že mnogo prej razvil tudi Russell, ko je trdil, da ga v analizi realnosti ne zanimajo pomeni, ampak dejstva - empirična osnova. »Nekateri sodobni filozofi trdijo, da vemo veliko o jeziku, vendar ničesar o čemer koli drugem. Ta pogled pozablja, da je jezik empirični fenomen kot so drugi in, da človek, ki je metafizični agnostik, mora zanikati, da ve, ko uporablja besedo. Zame sem prepričan, da lahko delno tudi s sredstvi sintakse dospemo do pomembnega znanja, ki zadeva strukturo sveta.« (Russell 1940, 347)

7. Pri označevanju bitnosti, ki jih bomo uporabljali v nadaljni razpravi, so: a, b, c, ... znaki za partikularije v polnem pomenu - bitnost je partikularija v polnem pomenu takrat, kadar jo analiziramo glede na vse lastnosti in relacije, ki jih poseduje. Pri tem sprejemamo Armstrongovo pozicijo, da so partikularije v polnem smislu stanja stvari. (Armstrong 1979); a, b, c, ... so znaki za partikularije v izpraznjenem pomenu - bitnost je partikularija v izpraznjenem pomenu, kadar jo analiziramo samo kot partikularnost (kot totost - haecceitas) ločeno od njenih drugih lastnosti in relacij; F, G, H ... so znaki za lastnosti, vendar jih bomo uporabljali tudi kot znake za monadične univerzalije; P, R, ... so znaki za relacije in tudi za diadične in poliadične univerzalije.

imata, lahko izrazimo tudi tako, da rečemo: oblika, ki jo ima a, je enaka obliki, ki jo ima b. Za mnoge filozofe sta to dva med seboj ne le različna, ampak celo nezdružljiva načina izražanja lastnosti, ki jih imata a in b. Razlika med prvim in drugim opisom je v tem, da imamo pri prvem opisu eno (številčno) lastnost, ki je izražena z dvema stvarima, dočim imamo v drugem primeru dve (številčno) različni lastnosti (obliki), ki sta enaki.

Težava je v tem, ker predpostavljata ta dva različna (in nezdružljiva) opisa različni ontologiji in filozofske razprave so bile vedno usmerjene k razrešitvi vprašanja, katera (če sploh) od njiju je pravilna. Filozofi, ki sprejemajo prvi opis, se prištevajo k realistom, medtem ko se zastopniki drugega opisa označujejo kot nominalisti.

Za prve je značilno, da trdijo, da obstajata v svetu dve popolnoma različni vrsti stvari: univerzalije in partikularije. Partikularije so stvari kot so Meža, moja žoga, Georg Bush,..., dočim so univerzalije lastnosti, ki jih te partikularije posedujejo, in (ali) relacije, v katerih so te partikularije vključene. Partikularije naj bi obstajale v prostoru in času na način fizikalnih bitnosti - partikularija lahko 'zaseda' samo en del prostora v enem delu časa. Na drugi strani pa izražajo univerzalije bistveno drugačen način 'eksistiranja', kar bi lahko označili kot razdeljeni način 'eksistiranja' - hkrati se lahko nahajajo na (v) različnih delih prostora. Univerzalije so uprimerjene (imajo instance) v partikularijah. Partikularije, ki pa so instance univerzalije, same ne morejo biti instancirane. Taka opredelitev bitnosti, ki so v svetu, ustreza platonovskemu pojmovanju - transcendentni realizem. Vendar to ni edina oblika realizma. Že Aristotel je poskušal skozi kritiko Platona pokazati na nepremostljive probleme, ki jih transcendentni realizem prinaša - problem odnosa med človekom (npr. G. Bush) in Človekom, kar lahko vodi v neskončni regres, če sprejmemo tezo, da univerzalije eksistirajo neodvisno od partikularij⁸. Sedaj smo na točki, ko se moramo odločiti med apriornim in aposteriornim realizmom glede univerzalij. Apriorni realist izhaja iz predpostavke, da, če je v svetu določen, posamezni človek (G. Bush), potem moramo iz tega avtomatsko izpeljati, da obstaja univerzalija, ki bi predstavljala Človeka na sploh (njegovo človečnost). Aposteriorni realist pa bo trdil le, da posamezni človek uprimerja, instancira

8. V sodobni literaturi je ta problem pogosto označen kot problem Bradleyevega regresa. Vzemimo situacijo, kjer imamo določene razmerje med dvema žogama - npr. žoga a je večja od žoge b - . To lahko izrazimo s pomočjo stanja stvari: če sta a in b partikulariji in je R relacija ter ima (je v) a R do b, potem imamo tu stanje stvari, a ima R do b, Rab. V tem stanju stvari so na nek način 'povezane' tri različne bitnosti - torej mora obstajati poleg relacije R, ki jo ima a do b, še triadična relacija R', ki jo ima R do (a in b). Toda težava se s tem šele začne, ker nove relacije R' nikakor ne moremo enostavno pripisati relaciji R ali (a in b). Zato moramo uporabiti novo relacijo R'', ki povezuje R' in Rab. Toda to pripelje do nove relacije R''', ki ima vlogo povezovalca in tako v neskončnost.

univerzalijo. Ta univerzalija je lastnost, če imamo monadični primer in relacija, če imamo poliadični primer. Toda bistvo aposteriornega realizma je ravno v principu instanciacije - šele takrat, ko sprejmemo instanciacijo univerzalije, lahko pojasnimo zakaj sta naprimer G. Bush in J. Drnovšek človeka, zakaj sta velika in mala žoga obe žogi,... Toda pri tem ni nujno, da obstaja ena ali več univerzalij, glede na katere je vsak človek človek, vsaka žoga žoga,... To je lahko, ali pa tudi ne. To je vprašanje, ki je predmet empiričnega, aposteriornega raziskovanja.

Do sedaj smo prikazali nekaj osnovnih potez realističnega pojmovanja opisovanja stvarnost. Ostal nam je še drugi pol - nominalizem. Če je za realiste veljalo, da preferirajo prvi način opisovanja stvarnosti, potem velja za nominaliste, da so za drugi način. Za njih je sam pojem 'univerzalija' kontradiktoren in nesprejemljiv. Poglejmo si to na našem primeru z žogama a in b. Tudi nominalist bo govoril o lastnostih, ki jih žogi imata - npr. o njuni obliki, vendar se znajde pred dilemo, kako negirati osnovno pozicijo, ki je značilna za zagovornike univerzalij - da je lahko določena lastnost striktno identična čez mnogo primerkov, v katerih je instancirana. Za nominalista, ki dopušča govorjenje o lastnostih, so le te lahko le partikularije - so partikularije tako kot so partikularije posamezne stvari, ki posedujejo te lastnosti. Prednost, ki jo na prvi pogled prinaša nominalistična teorija, je njena ekonomičnost - v svetu dopušča manj bitnosti kot realistična teorija. V skladu z Occamovim načelom je upravičeno sprejeti teorijo, ki je enostavnejša, če so druge relacije enake. Če to velja, potem bi morali sprejeti nominalizem. Vendar odločitev ni tako preprosta. Najprej lahko ugotovimo, da obstajajo tudi znotraj nominalističnega tabora pomembne razlike. Vsi se sicer strinjajo, da so vse stvari, ki eksistirajo, partikularije. Toda, ko se srečajo s vprašanjem, kako opredeliti tisto identiteto, ki je v naravi na nek način prisotna, se razlike hitro pokažejo. Armstrong (1978) je razdelil nominaliste na pet osnovnih skupin - predikatni nominalisti, konceptualni nominalisti, razredni nominalisti, mereološki nominalisti in podobnostni nominalisti. Za nas je v tem kontekstu pomembna predvsem prva skupina.

Predikatni nominalisti zastopajo naslednjo tezo: a ima lastnost F, če in samo če spada a pod predikat 'F'. Ob tej tezi se zastavlja več možnih pomislekov. Predikatni nominalist trdi, da je lastnost 'biti človek' v celoti določena z dejstvom, da se določen predikat nanaša na ta predmet. Kaj bi se zgodilo, če ta predikat ne bi obstajal - ali potem ta predmet ne bi bil več človek? Če to ne drži, potem lastnost 'biti človek' ni konstituirana s predmetovim odnosom do predikata. To ugotovitev lahko še razširimo: v svetu imamo lastnosti, za katere sploh ni predikatov (ali bolje - jih še ni), lastnosti, ki jih naši predikati opisujejo in imamo tudi predikate, ki ne opisujejo nikakršne lastnosti (prazni predikati). Drugi prigovor, ki ga lahko formuliramo, izhaja iz analize vzročnosti. Predpostavlja tri stvari:

- i) v svetu so vzroki;
- ii) vzročni red v svetu je neodvisen od naše klasifikacije; kaj povzroči kaj je odvisno zgolj od lastnosti (pri tem mislimo tudi na relacijske) vzroka in učinka.
- iii) lastnosti so neodvisne od klasifikacije, ki jo mi izvajamo in tako je pojmovanje lastnosti, ki jo ponuja predikatni nominalizem, napačno. Navidezna prednost nominalizma zaradi njegove večje ontološke ekonomičnosti se torej izkaže zgolj kot utvara, ker enostavno ne more odgovoriti na vprašanje enega v mnogem (identitete narave), ne da bi predpostavil določene dodatne primitivne bitnosti, ki bi lahko to pojasnjevale - relacijo podobnosti, naravnost razredov, partikularizirana narava prostorsko časovnih bitnosti,...

Če strnemo predhodne ugotovitve, potem imamo naslednjo situacijo: zagovarjamo aposteriorni realizem, ki temelji na principu instanciacije. Lastnosti in relacije so tako sestavni deli stanja stvari. Pri tem ločujemo monadična stanja stvari: a je F; ter poliadična: a ima R do b. če to še dopolnimo: tudi partikularije se lahko pojavljajo zgolj znotraj stanj stvari, kjer se morejo instancirati lastnosti in relacije - torej lahko trdimo, da je svet svet stanj stvari. Univerzalije in partikularije so zgolj abstrakcije iz stanj stvari, kar ne pomeni ničesar drugega kot to, da jih lahko izločimo iz stanj stvari in jih naredimo za predmete naših razmišljanj, ne da bi jim pripisovali samostojno (glede na stanja stvari) eksistenco. Morda se pri tem pojavi vprašanje, kaj pa sploh ločuje partikularije in univerzalije, če je njihova prava eksistenca določena le znotraj stanj stvari? Razlika je utemeljena na asimetrični naravi instanciacije - npr.: imamo žogo z določeno obliko. Pravimo: žoga ima ovalno obliko. Toda ne moremo reči: oblika ima žogo. Oblika kot univerzalija lahko instancira druge univerzalije - ima določene lastnosti in stoji v določenih relacijah (to je potem odnos med univerzalijami prvega in drugega reda), toda partikularija (prvega reda, če smo dosledni) je lahko identificirana na aristotelovski način kot tista bitnost, ki instancira univerzalijo, vendar pa sama ni instancirana. Osnovne značilnosti realistične teorije univerzalij lahko tako strnemo v naslednjih ugotovitvah:

1. Univerzalije so nujno instancirane.
2. Ločujemo med dvema vrstama partikularij - polne in izpraznjene partikularije.
3. Naturalizem - univerzalije so potrebne zato, da lahko pojasnimo, kako so različni primerki istega tipa možni. Pri tem pa so to bitnosti, ki obstajajo v prostoru in času.⁹

9. Osnovno idejo lahko zasledimo že v Platonovem *Sofistu* (247d-e), kjer Tujec predlaga, da bi naj naše postuliranje bitnosti ne presegalo meje zmognosti učinkovanja v ali na naš prostorsko časovni svet. Če bitnosti, ki jih postulirajo posamezni filozofi, nimajo te moči v našem prostorsko časovnem svetu, potem je dejstvo njihove eksistence (ali neeksistence) popolnoma irelevantno za to, kar se dogaja v našem prostorsko časovnem svetu - take bitnosti so nepotrebno (neuporabno) postulirane.

Predvsem tretja teza se zdi dvomljiva, zato jo poskušajmo utemeljiti: posamezna stvar = (izpraznjena partikularija + relacije, lastnosti) = stanje stvari. Svet = svet stanj stvari. Posamezna stvar je v prostoru in času. Izpraznjene partikularije in univerzalije so le abstrakcije iz stanj stvari in ne morejo obstajati izvenj stanj stvari. Toda lahko jih abstrahiramo in jih naredimo za predmet našega razmišljanja - lastnost F je abstrakcija iz vseh stanj stvari, v katerih se F pojavlja. Toda - ali ni še vedno vprašljiva teza, da so univerzalije v prostoru in času. Vzemimo dve različni stvari a in b, ki imata enako maso (2kg). $m(2kg)$ - univerzalija - se »nahaja« na dveh različnih mestih v prostoru istočasno, kar predstavlja protisloven rezultat. Toda, če vzamemo, da je svet svet stanj stvari, potem vidimo, da imamo velikansko konjunkcijo stanj stvari, z vsemi partikularijami, ki figurirajo v njih, ki so povezane (v stanjih stvari) s prostorsko časovnimi relacijami. Prostor in čas nista košara, v katero bi postavili univerzalije. Univerzalije so konstituenti stanj stvari in prostor in čas sta konjunkcija stanj stvari. Ravno v tem smislu so univerzalije »v« prostoru in času. Univerzalije so »v« prostoru in času tako, da pomagajo v njunem konstituiranju. Realistična teorija univerzalij, kot smo jo opredelili v dosedanji razpravi, ni zgolj filozofska teorija, ampak je uporabna v interpretaciji metafizičnih osnov posameznih znanosti.¹⁰

II.

Predhodno analizo lahko strnemo v nekaj metafizofskih tez:

1. Pojasnitev filozofije je stvar filozofije same.
2. Filozofijo lahko analiziramo na način, ki je značilen za znanost.
 - 2.1 V filozofski analizi obstaja možnost uporabe metod, ki jih uporabljajo posamezne empirične znanosti.
 - 2.11 V filozofiji govorimo o zbiranju podatkov tako kot v drugih znanostih.
 - 2.12 V filozofiji tvorimo hipoteze, s katerimi poskušamo pojasniti dobljene podatke v skladu z določenimi osnovnimi principi.
3. Filozofija ne začne s problemom, ampak problem šele odpre.
 - 3.1 Problematizacija pomeni začetek, vendar problem s tem še ni jasno formuliran.

-
10. Pomembno področje uporabnosti tako zasnovane teorije univerzalij predstavlja problematika narave zakonov narave. Zakone narave lahko pojasnimo na osnovi ireduktibilne relacije med univerzalijami prvega reda: »To je zakon, da so vsi Fs Gs« je resničen stavek natanko takrat, kadar je resničen singularen stavek: »'Fstvo \Rightarrow Gstvo' je resnično.« ali $V(x)(F(x) \Rightarrow G(x))$ je res, če $N(F, G) \Rightarrow N$ - nomična nujnost, ki je definirana kot ne-logična relacija - relacija, ki ni tako stroga kot je logična nujnost - je univerzalija drugega reda (kot relacija med univerzalijama prvega reda Fstvo in Gstvo). Zakoni so tako stanja stvari drugega reda. Vključujejo relacijo med univerzalijama, ki nomično zahteva (necessitate) korespondirajočo sodbo o partikularijah prvega reda. Na primer: »Vsi ljudje so smrtni« je res, če obstaja N med univerzalijama »človek« in »smrtnost«. Več o tem v Armstrong (1983) in Borstner (1989).

- 3.2 Eksplikacija problema pomeni jasen odgovor na (3.1) in vključuje reformulacijo vprašanj, analiz, definicij, pojmov.
- 3.21 Rezultat eksplikacije so nove ideje-formulacija novih filozofskih tez.
- 3.211 S pomočjo nove filozofske teze (nove ideje) se problem razreši.
- 3.212 S pomočjo nove filozofske teze (nove ideje) se izkaže problem zgolj kot navidezen.
- 3.213 Kljub formulaciji nove filozofske teze ostane problem odprt, nerešen.
- 3.3 Argumentacija predstavlja tisti del filozofskega raziskovanja, kjer potrdimo ali zavrnemo tezo (3.2). Pri tem ugotavljamo predvsem, ali je predlagana rešitev konsistentna, ali je jasna, združljiva z drugimi filozofskimi tezami, ali rešuje originalen problem, ali ima zanimive in plodne posledice, ki omogočajo pojavljanje novih problemov.
- 3.31 Argumentacija se lahko začne šele z filozofsko intuicijo, ki nam zagotavlja opis situacije (problema).
- 3.311 Filozofska intuicija se ukvarja z določeno mentalno bitnostjo in ne s stvarjo samo.
- 3.32 Filozofija je predvsem pojmovno raziskovanje.¹¹

11. S tezo, da je filozofija predvsem pojmovno raziskovanje, nikakor ne zanikamo možnosti čisto praktičnih posledic filozofskega raziskovanja kot bi nekateri radi interpretirali osnovno pozicijo analitične filozofije. V skladu s tem je razširjen tudi predsodek, da analitična filozofija ni angažirana in, da ne more biti revolucionarna. Tak predsodek je zgolj predsodek, ki ne vzdrži poglobljene analize. Izhaja iz predpostavke, da je pravi začetek filozofskega raziskovanja že sam na sebi družbeni angažma-delovanje, ki spreminja svet. To je teza, ki je značilna za radikalno filozofijo-filozofijo 19. stoletja, katere oporne stebre predstavljajo Kant, Fichte, Hegel, Marx (moralnost, individualnost, umnost, svoboda). Radikalna filozofija je filozofija dejanja, filozofija, ki se hoče udejaniti, je filozofija revolucije, vendar je hkrati (izvorno) samozavedanje določene epohe, ki nikakor ni naša epoha (zgodovinska dimenzija). Zato predstavlja anahroizem - je heglovski rečeno nesrečna zavest, ker je tuja zavest (že pri Marxu je bila to zavest proletariata, ki je bil njen zgodovinski subjekt, vendar ne na osnovi lastnega najstva, ampak parcialnega interesa, ki je bil produkt zgodovinske epohe kapitalizma). Analitična filozofija je filozofska zavest (seveda ne edina) sedanjosti. V njej se ne zastavlja vprašanje revolucije, ker se tako vprašanje ne zastavlja v sami zgodovinski epohi. Analitična filozofija temelji na spoznanju o nemožnosti vnaprejšnje resnice, ki bi bila empirična (ki bi lahko imela interesantne posledice). Analitična filozofija zahteva pazljivo, postopno, previdno analiziranje stanja, eksplikacijo problemov in relevantno argumentacijo rešitve, kar pa je možno le, če na mesto emocij in strasti stopijo argumenti, ki jih lahko pretehtamo v duhu tolerance in demokracije. Radikalna filozofija se ni udejanila. Analitična filozofija analizira ravno to dejstvo, da bi se morda »radikalna filozofija I« lahko vzpostavila v prihodnosti, ko bo dejanskost zahtevala revolucijo. Zato analitična filozofija je revolucionarna, čeprav ne predpostavlja družbenega angažmaja.

- 3.321 Filozofsko spoznanje je posredovano z našim razumevanjem eksplicitne vsebine opisa (mentalne bitnosti).
- 3.322 Razumevanje je možno na osnovi hipoteze, ki zagotavlja pojasnitev problema.
- 3.323 Filozofska hipoteza je opis, ki je odvisen ali od logične forme opisovanja (logična forma stavkov, sodb,...) ali od narave bitnosti, lastnosti, relacij, ki jih opisuje (na katere referira).
- 3.324 Filozofska hipoteza je upravičena na osnovi podatkov, ki jih zagotovi filozofska intuicija.
- 3.3241 Filozofska evidenca ni empirična, čeprav jo lahko uporabljamo na enak način kot empirično evidenco v znanosti.
- 3.325 Filozofska intuicija lahko zagotovi podporo za obe vrsti hipotez.
- 3.326 Filozofska intuicija lahko referira le na partikularne primere - s tem proizvaja podatke za argumentiranje filozofskih hipotez.
- 3.327 Filozofska hipoteza ni ovržena z opisom, vendar iz tega ne izhaja, da je nujno resnična.
- 3.328 Filozofska hipoteza, za katero vemo, da je napačna, ne bo pojasnila, kako je nekaj možno.
- 3.329 Filozofska hipoteza, za katero ne moremo reči, da je napačna, s tem še ne dobi statusa sprejemljivosti (plauzibilnosti).
- 3.330 Filozofske hipoteze težijo k metafizični (ne zgolj fizikalni, kemijski, družbeni,...) nujnosti.
- 3.4 Filozofska teorija ne vključuje principa soglasja, temveč je soglasje doseženo zgolj o tem, da v filozofijah nastopajo različni problemi, metode, evidence, argumentacije.¹²
- 3.41 Razlike ne izključujejo sistematičnosti kot ene od osnovnih zahtev prakticiranja filozofije.
4. Filozofija ni razmišljanje o večno nerešenih (nerešljivih) vprašanjih.
- 4.1 Napredek v filozofskem raziskovanju lahko ocenjujemo.
- 4.11 Za ocenjevanje uporabljamo kriterije, ki se uporabljajo (vsaj delno) tudi v ocenjevanju znanstvenega raziskovanja - jasnost, natančnost, sistematičnost, novost, globina, plodnost, zaobsežnost.

12. Na začetku vsakršnega filozofiranja je kljub vsemu ena resnica - resnica, da svet izgleda na poseben način glede na posebno pozicijo tistega, ki ga opisuje. Sveta ne moremo opisovati drugače kot z določene pozicije - resnica te trditve je neodvisna od pozicije gledanja na svet.

- 4.2 Naprednost filozofije se izraža skozi težnjo najti rezultate, ki bi imeli permanentno vrednost¹³.
- 4.2.1 Težnja po permanentni vrednosti rezultatov ne izključuje iskanja še bolj plodnih rešitev, pojasnjevanja novih konceptualnih distinkcij, odpiranja novih problemov,...
- 5. Prava alternativa za razvoj filozofije je njeno povezovanje z znanostjo, vendar ne njena redukcija na znanost (enako velja tudi obratno).
- 5.1 Filozofija in znanost sta vzajemno odvisni, vplivata druga na drugo in sta lahko tudi med seboj koherentni.
- 5.1.1 Eden od rezultatov te povezave je filozofija znanosti.
- 5.2. Vsebina filozofije znanosti je teorija.
- 5.2.1 Ta teorija je iste vrste kot je teorija v znanosti.
- 6. Upravičba filozofije je lahko le filozofska, čeprav pa ni zgolj stvar same filozofije.¹⁴

III.

Naš odnos do analitične filozofije, ki nasprotuje Rortyjevi poziciji, smo izgrajevali skozi analizo dveh problemskih sklopov, ki sta prisotna v zgodovini filozofije že zelo dolgo. S tem smo poskušali pokazati dvoje:

(a) Analitična filozofija predstavlja legitimno pozicijo v razvoju filozofije 20. stoletja - je pravi dedič najboljše filozofske tradicije zahoda.

(b) Analitična filozofija ne predstavlja zgolj jezikovne analize problemov, čeprav je bilo to vprašanje v določenem obdobju njenega razvoja dominantno.

-
- 13. Ko govorimo o permanentni vrednosti rezultatov filozofskega raziskovanja, ne smemo zanemariti pomena filozofskih vprašanj, ki sicer ne predstavljajo večno nerešene probleme, ampak vprašanja, ki so postavljena tako, da čas in prostor, v katerem je zastavljeno, nimata posebnega vpliva na samo vprašanje. Primer za to je Sokratovo vprašanje: Kako bi naj nekdo živel? To je vsakogaršnje vprašanje. Toda takrat, ko si ga zastavim, postane to moje vprašanje (vprašanje o določeni osebi), ki pa je reflektivno in zaobsega celotno perspektivo življenja. »Refleksija vključuje določeno zavezanost, tako izgleda, in filozofija je gotovo zavezana refleksiji. Sam obstoj te knjige mora postaviti dvojno vprašanje o tem, koliko nas refleksija zavezuje in zakaj bi naj bili zavezani refleksiji... Njegova (Sokratova) ideja je ... bila, da dobro življenje mora imeti refleksijo kot del njegove dobroti: nepremišljenega življenja ... ni vredno živeti.« (Williams, 1985, str.21)
 - 14. Dejstvo, da se število tez konča pri 6 je zgolj izraz spoštovanja do Wittgsteina in ne nekaj, kar bi bilo omejeno s filozofsko intuicijo.

Literatura

- Armstrong, D. (1978) *Universals and Scientific Realism*, vol. I + II, Cambridge: CUP.
- Armstrong, D. (1983) *What is a Law of Nature?*, Cambridge: CUP.
- Borstner, B. (1988) *Nature of Laws of Nature v Philosophy and Natural Science*, eds. P. Weingartner and G. Schurz, Vienna: HTP.
- Borstner, B. (1989) *Universals and Laws of Nature*, *Acta Analytica*, vol. IV/5.
- Carnap, R. (1937) *The Logical Syntax of Language*, London: RKP.
- Carnap, R. (1963) *Intellectual Autobiography*, v P. A. Schilpp (ed.) *Philosophy of Rudolf Carnap*, New York.
- Cohen, J. L. (1986) *The Dialog of Reason*, London: OUP.
- Kim, J. (1984) »Epiphenomenal and Supervenient Causation«, *Midwest Studies in Philosophy*, IX(1984).
- Putnam, H. (1978) *Meaning and The Moral Science*, Cambridge: CUP.
- Putnam, H. (1981) *Reason, Truth, and History*, Cambridge: CUP.
- Putnam, H. (1982) »Three Kinds of Scientific Realism«, *The Philosophical Quarterly* 32.
- Quine, W. V. (1974) *The Roots of Reference*, Illinois: Open Court.
- Quine, W. V. (1976) »Whither Physical Objects?« v R. S. Cohen et al. eds. *Essays in Memory of Imre Lakatos*, Dordrecht: Reidel.
- Rorty R. (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Chicago: Chicago University Press.
- Rorty, R. (1982) *Consequence of Pragmatism*, Minneapolis.
- Russell, B. (1940) *An Inquiry into Meaning and Truth*, London: Penguin.
- Russell, B. (1948) *Human Knowledge, Its Scope and Limits*, London: Penguin.
- Salmon, W. C. (1984) *Scientific Explanation and Causal Structure of the World*, Princeton, PUP.
- Smart, J. J. C. (1982) »Metaphysical Realism«, *Analysis* 42:1.
- Sober, E. (1975) *Simplicity*, Oxford: OUP.
- Tuomela, R. (1985) *Science, Action, and Reality*, Dordrecht: Reidel.
- Williams B. (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Basil and Blackwell.
- Wittgenstein L. (1976) *Logično filozofski traktat*, Ljubljana: DZS.
- Wolterstorff, N. (1970) *On Universals*, Chicago: UP.