

Хилари Пътнам

ДУМИ И ЖИВОТ

WORDS AND LIFE

Harvard University Press

Putnam, H. Words & Life. Ed. by J. Conant. (1995). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1994

IV. Опити след Витгенщайн

15. Реализъм без абсолюти

В "Стремежа към истината", Куайн повтаря по различен начин доктрината, благодарение на която е станал известен – доктрината на онтологичната действителност. "Каква е емпиричната значимост в онтологията", Куайн ни казва "че е само нейното участие в неутралните възли от структурата на теорията. Ние можем да реинтерпретираме "*табита*" като означаваме вече не котката а целия свят минус котката. "Няма никакво значение към какво се отнасят нашите термини. Също така, обяснявайки своята доктрина, Куан ни казва:

"Учтиви читатели видяха техническата разлика между моите фрази неразгадаемост на отношенията и онтологическа относителност, които никога не са били ясни в моето съзнание. Но сега мога да кажа към какво се отнася онтологическата относителност, по-ясно и кратко отколкото направих в лекциите, вестника и книгата на тази тема. Това се отнася до наръчника за преводи. Да кажем, че "*гавагай*" обозначава "заек" е все едно да изберем наръчника, в който "гавагай" е преведен като "заек", вместо избирането, на който и да е алтернативен речник "

Дали неразбираемостта и релативността продължават по някакъв начин в родния език? В "онтологичния релативизъм" аз казах, че е така; разговорния език може да бъде преведен смислово чрез пермутации)промени) като упълномощени, подкрепящи функции, така че да отклони материалното от трансформация с проста идентичност. Но ако изберем за себе си наръчник)метода) за превод на идентичната трансформация, така вземайки целия език за чиста монета, решаваме проблема с реалността. Тогава референцията е обяснена в изследователските парадигми аналогично на парадигмата на Траски за истината;"заек" означава зайци, каквото и да представляват, и "Бостън" обозначава Бостън.

Каквото и да са наистина! Куайн не е изразил някакво съмнение относно нашето научно знание или знанието в общия смисъл за зайците. Той претендира, че няма фактическо значение дали "заек" се отнася да тези малки животинки с дълги уши и малки опашки или за всяко нещо, което е (мереологичната) основната логическа съвкупност на един заек, а това е цялата вселена минус заека. Куайн няма предвид разбира се, че в моя собствен език има някакво съмнение дали трябва да приема изречението: "зайците са идентични с мереологичните допълнение на зайците". В моя език това изречение е неистинно. Но това единствено означава, че е неистинно във всяка допустима интерпретация в моя език. Ако М е една допустима интерпретация в моя език, то тогава модела, в който "зайците" от М и "мереологическите допълнения на зайците" от М са "превключени" е просто допустим модел. При това, дори в моя език, или по-точно в моя метаезик мога да дефинирам истината и референцията по такъв начин, че: "Заек" се отнася до зайци в моя обективен)предметен) език става истина, или по такъв начин, че:

"Заек" се отнася до мереологичните допълнения на зайците в моя обективен език става истина, изменяйки тенденцията на истинните изречения в моя обек-

тивен език изобщо, и неизменяйки истинните условия за наблюдаване на изречени-
ята като цялост; и в такъв случай Куан ни казва, че няма фактическо значение , в
което референцията (истинната дефиниция да е коректна. Ако аз приема втората
дефиниция за истина и референция , бих пренебрегнал "конвенция Т" на Тарски ,
но няма значение ,от гледна точка на Куайн, дали конвенция Т е сама по себе си
коректна. Това е просто удобно.

В "Причина, истина и история" аз използвах аргумент подобен на Куайно-
вия, но приведох позитивен извод(така илюстрирайки добре познатото правило, че
модус поленс за един философ е *модус толенс* на друг философ). Там аз обсъждах,
че метафизичния реализъм ни напуска с неразбираем начин, който да опровергае
онтологичната относителност; и заключих, че метафизическия реализъм е грешен.
Аз все още виждам онтологическата релативност като опровержение на която и да
е философска позиция, която ни води към него. За какво ни е да проумеем идеята,
че светът е съвкупност от обекти , всеки от който е кварк с един възможен модел,
Айфеловата кула във втори възможен модел, себе си в трети, но дали някой от тях
не е по-съществен от останалите?Навярно основната представа за "обекта" се раз-
рушава, ако приемем това. Аз мисля, че причината, поради която Куайн не вижда,
че това е така, е неговата вяра – законите на теорията за количествено определяне
чрез себе си дават достатъчно съдържание на понятието на обекта да прави понятия
като "обект" и "онтология"използваеми в метафизиката.

Щастлив съм, че повечето от читателите на "Причина, истина и исто-
рия"(все пак непросто не всички) разбраха, че моят аргумент е бил разбран като
редукция(доказване). Но аз признавам, че там не казах достатъчно за това как аб-
сурдното заключение за редукцията може да се избегне. Какъв е правилния начин
да отговорим на тези "променливи аргументи"

Референция и перцепция

Това, което не одобрявах, когато писах "Причина, истина и история", беше
важността на свързването на противоречията относно референцията и класическите
противоречия относно перцепцията. В основата си те са едни и същи противоречия,
противоречията от зависимостта от възприятието на света.

Допускам, че перцепцията изисква нефизичен посредник, сетивна основа и
вие имате проблема на перцепцията в класическата му форма. Но проблема може
да възникне също така и за физикалистите. В съвременната когнитивна наука нап-
риимер, е модерно да се постулира, че мозъка е компютър и да се хипотезира същес-
туването на "представянията" в церебралния компютър. Ако някой допусне, че
съзнанието е *орган* и продължи като го идентифицира с мозъка(ако то е орган, как-
во друго би могло да бъде?), може да стане неудържимо да мислим за някои от
"представянията " (това е някое от мозъчно- компютърните "представяния", сега
мислено ката части от съзнанието) като сведения за съзнанието (церебралния ком-
пютър или "съзнанието" прави заключения по дедуктивен път поне от някои от
"представянията" , производителността на перцептуалните процеси) и второ, да
мислим, че тези "представяния" са свързани с външни обекти в околната среда на
организма само каузално-причинно) и некогнитивно-непознавателно). В "Приспо-
собяването на съзнанието " от Джери Фодър, например съзнанието)мозъка е изоб-
разен като правещ изводи от производителността на "перцептуалните, възприема-

щи модули". (Тези изводи са описани като "немодулирани (непроменени)", т. е. не автоматични, и като въвличащи фона на знанието и "всеобщия разум"). От самите модули не се очаква да правят изводи или да причиняват фона на знанието. Те са породени, формулирани като относителен, глупав, полу-автоматичен способ, който съчетава бързи и нецензурирани разпознаващи алгоритми от различни категории. Резултатът е картина, която поразително подобава на теорията за сетивното възприятие. Предполагаше се, че сетивните данни са свързани с външния свят (ако философът вярваше, че външния свят е повече от структура извън субективните сетивни данни) само каузално.

Масата за кафе е сетивна информация, както би трябвало да бъде. Аз не бих могъл да съм оправдан от факта, че има маса за кафе точно пред мен; това може само да бъде причинено от факта, че има маса за кафе точно пред мен (а също така, от даденото разнообразие от други допринасящи причини); изводът започва със сетивното възприятие и без външния обект.

Мак Доуел е обсъдил в неговите лекции за Джон Лок, че тази картина, дали в класическия ѝ вариант или в нейната модерно-материалистична версия е катастрофална само за основната част от метафизиката и епистимологията. Ключовият елемент отговарящ за катастрофата, е идеята, че би трябвало да има "интерфейс" между нашите концептуални сили и външния свят; нашите концептуални сили не могат да достигнат изцяло до обектите само чрез себе си. В две от теориите само е описан този "интерфейс", който е в нас, а не извън нас.

Представата на Куайн за нашите "говорни наклонности" изглежда да има друг смисъл. Въпреки всичко "стимулиращите значения" на Куайн са групирани да отговарят на импулсите на невроните върху повърхността на нашите тела, а не на "сведенията" от модулите в мозъка. Както и да е, Куайн е обяснил, че той е приел повърхностните неврони за главно-стоящи спрямо по-скоро безполезните централни процеси; и във всеки случай повърхностните неврони, въпреки че са извън мозъка не са в същност извън нервната система. Моделът на Куайн е точно паралелен на класическия модел на перцепцията (в неговата материалистична версия). Стимулацията на нервните окончания са причинени (или "породени") от външни дразнителни и познанието какво са тези външни дразнителни е невалидно за организма. Организма притежава само склонността да отговори(лингвистично и по друг различен начин) на стимулиранията върху нервните окончания, или както Куайн казва с преднамерена ирония тези "повърхностни дразнения". Веднъж тези повърхностни дразнения да се появят, следва комплекс от процеси водещ към повдигане на въпроси от всякакъв вид словесни сведения, към цялото знание на науката. При поява на *недостиг* от дадена рационална връзка между повърхностните дразнения и какво има по повърхността (или отвътре) на кожата, не би трябвало да се учудваме на това, че езика завършва без каквато и да е детерминирана референция към действителността.

Аз не виждах проблема по такъв начин, когато четях "Реализъм и причина" и "Моделите и реалности"; и ако виждах проблем, аз нямаше да бъда съгласен с апелиранията, които съм назовал "верификационни семантики" в онези есета. Аз бях съгласен да наблегна, че ние мислим нашето разбиране на езика си, като състоящ се от нашето господство в използването му. И аз продължавам да казвам : " Да говорим като че ли това е мой проблем,но аз знам как да използвам моя език. И сега

как бих сигнализирал тълкуването? това е безсмислено. Или използването на езика вече фиксира интерпретацията на езика, или нищо друго. "

Не е така, аз не съм казал, че сега мисля, че това е грешно. Но това е твърде лесно. Това, което не съм видял е, че представата от "употребата" може само по себе си да бъде разбрано по различни начини. Аз все още съм бил функционалист, когато съм писал тези думи и представата от употребата, както я разбирах тогава, беше когнитивните научни представи, че "употребата" би трябвало да бъде описана на широко в термини от компютърните програми в мозъка. За да съм сигурен дори тогава аз не мислех, че представата от "употребата" би могла да се изтощи от отношението към компютърните програми в мозъка. Като "формалист" относно референцията аз мислех, че не е достатъчно само да се говори относно функционалната структура на езика използван от мозъка, но би трябвало също така да се вземе предвид вида на околната среда, в която използващия език е поставен. На кратко аз бях "социо-функционалист". Но картината на употребата беше комбинирана работа. Има компютърна програма в мозъка и има описание на външните причини на употребените в езика думи. Моите заключения бяха противоположни на тези на Куайн, но представата ми за менталната активност бе твърде обобщена.

Съществува друг, фундаментално различен път да формулираме "употребата". Върху тази алтернативна представа, която аз вярвам, е тази на по-късния Витгенщайн, употребата на думи в езиковата игра не би могла в генералност да бъде описана, без въвеждането на характеристиките на самата игра. Ако някой иска да се изкаже относно сентенцията "има маса за кафе точно пред мен", той би трябвало да говори относно виждането и усещането на масите за кафе сред всичко останало. На кратко, той трябва да спомене възприеманите маси кафе. При говорене за възприемането, това което имам в предвид не е минималния смисъл "виждам" или "усещам", а смисъла който би могъл да е вложен във "виждам" или "усещам" маса за кафе, даже и да няма и ни най-малката представа какво означава маса за кафе. По скоро имам в предвид пълното сетивно възприемане, смисълът в който да се види маса за кафе, е да се види маса за кафе пред него.

Има, разбира се, култивирана наивност относно метода, който току що описах. Аз споменах Витгенщайн във връзка с това; бих могъл също така да спомена и Стросън или Остин, или да се върна още по-рано през века - Уилям Джеймс. Разликата между тези две разбирания на лозунга "значението е употреба" е очевидна. Използвайки научен подход, лозунга се вписва красиво в картезианската представа заедно с материалистичната представа, която описвам. Употребата на своеволни значения е нещо, което може да се опише в конкретната материалистична особеност на езика на диспозицията за да отговори на "менталните представяния" или "повърхностните дразнения". Ако съм прав относно откъде проблемите идват : "как бихме съществували без дори да възприемаме нещата извън нас?" и "как бихме съществували без дори да имаме отношение към нещата извън нас?", тогава лозунгът "значението е употреба" няма да помогне на никой ни най-малко с онези традиционни проблеми ако той разбира представата за "употреба" по този начин.

Разбира се, съществуват също така проблеми, ако този някой разбира лозунга по начина, който аз съм добавил към Витгенщайн (и между другото лозунгът не би трябвало в действителност да бъде "значението е употреба", но *разбирането е имането на способността, или по-добре системата от способности, които поз-*

воляват на човек да използва езика.) Проблемът е не "Как възприеманите обекти ни позволяват да се отнесем към тях?". Аз приемам, че никой не мисли, че това е проблем. Трудността е в разбирането как предвиждането в посоката на предумишлената наивност би могло да помогне след трите века на разума и сега века на когнитивната наука. Проблемът е да *покажем възможността* на завръщането към това, което аз наричам предумишлена наивност, или каквото Джеймс нарича естествен реализъм. Въпреки всичко, това означава за мен, че това е посоката, в която трябва да тръгнем.

Отговорът на аргументите на Куайн тогава би бил толкова прост, като например: когато използваме думата "табита", ние можем да се отнесем към "табита" и не към цялата вселена без табита, защото въпреки всичко ние можем да видим котката и да я погалим и много други неща, които да направим, а можем доста трудно да видим или погалим цялата вселена без табита.

Каузални семантики и семантичен нихилизъм

Съвсем различен отговор на проблема на Куайн е бил загатнат от отговора на Майкъл Девит на моята версия на Куайновия модел – теоритичен аргумент. Девит твърди, че нямаме проблеми тук, защото нашите думи са свързани с техните референции (отношения) от "причинна връзка". По-подробна версия на този отговор не отдавна беше защитена от Джери Фодор, който се е опитал да дефинира референцията чрез езика на точната каузална връзка. Други версии на този причинен отговор на променени аргументи(и свързаните "моделно-теоретични" аргументи) бяха представени от Ричард Бойд и сие. И достатъчно странно, самият факт – фактът че нашето лингвистично поведение, имащо причинно обяснение – е бил използван от Ричард Рорти да аргументира идеята, че има генна връзка в отношението между думите и обектите в света. "Ние сме свързани със света каузално, а не семантично" – чувал съм Рорти да го казва не веднъж.

Това на което е разчитал Рорти, е аргумента срещу "даденото", използвано от Уилфрид Селарс. Селарс е отбелязал, че всяко дадено феноменално съобщение, примерно "В момента изпитвам Е" трябва да има множество причини и няма нищо във всяка от тях, в качеството си на причина, така че да бъде изгъзната като "подходящата" на моя дословен отговор, или на моята мисъл, в такъв случай. Дори ако моето устно съобщение (или моята мисъл) е причинено отчасти от самото качество на сетивните възприятия, които се опитвам да опиша (допускайки съществуването на сетивни факти) все още би било неточно информиран. Моето съобщение не би могло случайно да зависи само от качеството на моето "сетивно осезание". Ако това е съобщение на език със стабилни значения, би трябвало също така да зависи от моето приоритетно лингвистично обуславяне, от вниманието, от "обстановката" и т. н. Също като Рорти, Селарс мисли, че да постулирам семантична връзка между лингвистичните наименования и нелингвистичните обекти, която връзка определя кога аз съм успешно "отнасящ се", е да постулира мистериозна връзка.

Рорти генерализира аргумента на Селарс – и наистина ако веднъж за винаги го приема, това подканя незабавна генерализация – и решава, че ако само ние сме свързани към света каузално, а не семантично(честното резюме от гледището на Селарс), тогава нашите думи нямат определящо действително съответствие. (Както виждаме това е също така предположение на Куайн, без да вземаме предвид не-

говия аргумент.) Селарс се опитва да избегне отиването твърде далеч чрез постулирането на холистична връзка, която нарича "изобразяване" между нашите концептуални разбирания и действителността, постулирайки по-нататък в персийския стил, че с прогреса на науката нашите схеми са започнали да описват света все по-точно; но Рорти захвърля "изобразяването" на Селарс на основанието, че е както окултна връзка така и потвърждаваща "референция".

Сега Рорти и Селарс са прави като казват, че което и да е дадено събитие би могло да се опише в множество от различни причини. Както Уилям Джеймс е написал в по-различен контекст.

Не падането на врабчето върху земята, а някои други далечни условия за неговото падане, които могат да бъдат открити в млечния път, или в нашата федерална конституция, или в ранната история на Европа. Все едно да кажем, да променим млечния път, да променим фактите на нашата федерална конституция, фактите на нашите вярвания, древност и вселената би била много по-различна от това, което е сега. Един факт съдържащ се в различието би могъл да бъде в частност, че малкото момче на улицата хвърлило камък, който съборило врабчето, би могъл да не открие срещу себе си врабче. В точно този момент, или намирайки се там би могъл да не е в такава точна яснота и освободено разположение на съзнанието, което представлява само по себе си хвърлянето на камъка. Но истината като цяло е следната : би било най-глупаво от страна на този, който разследва случая на падането на врабчето, пренебрегвайки момчето, като твърде персонално и приблизително, и така да говори за антропоморфологичен фактор и да казва, че истинската причина за падането на врабчето е федералната конституция, западните миграции на келтската раса или конфигурацията на млечния път. Ако продължим по този метод ние ще трябва да кажем с пълна достоверност, че този наш приятел, който се подхлъзна на леда на своя праг и си счупи черепа няколко месеца след вечерята с 13 човека на масата, умря заради това зловещо пиршество.

Каузалистите, както ще ги наричам, се опитват да срещнат тази трудност по различни начини. Джери Фодор определя подходящата причина (тази която определя референцията) чрез объркания призив за контра-фактите. Но не е трудно да покажем, че неговият опит не е успешен. Във всеки случай идеята е погрешна от самото начало.

Открито признатата цел на Фодор беше да сведе интенционалното до не интенционалното.

Ричард Бойд предполага, че за да се конституира референциалната връзка, причината трябва да бъде от такъв вид, че да ни позволява да придобиваме *знания*. Вида на причинната връзка, която съществува между нашата употреба на думата "злато" и златото, образува референция, защото това е вид казуална връзка, която ни позволява да имаме познание за златото. За да избегне кръговрата, Бойт допуска, че знанието и референцията могат да бъдат описани заедно в социо-функционалистки начин. Но в "Репрезентация и действителност" аз се опитах да покажа, че тези "социо-функционалистки" и функционалистски програми нямат повече шанс за успех от по-ранните редуционалистки програми във философията.

Ако програмата на редуцирането(свеждането) на областа на значението до областа на това, което МакДоуел в неговите лекции за Локи провокативно нарича

"разомагьосаната природа", не беше посрещната с някакъв успех. Някои мислители – в допълнение на Ричард Рорти – някой може да спомене Стивън Стийч – бяха предложили, че може би самото съществуване на интенционалността (съзнателното) е илюзия. Позицията на Куайн граничи с периферията на тази "отстраняваща" позиция. За Куайн няма такова нещо като референция, абсолютно говореща но само мистериозен акт на "приемане на един разговорен език като номинална стойност" (Или по-просто "съгласявайки се" с него), което го прави целия във всеки един случай приемлив. Картината на Куайн за оратора като конструиращ теории, които са нищо повече от средство за предсказване на неговите или нейните повърхностни дразнения очевидно поставя въпроса за заплахата от солипсизъм. Да кажем, че чрез приемането на моя собствен език за "чиста монета", аз мога да бъда "здрав реалист", въобще не е отговор. Ако няма никакво значение дали "буквалната" интерпретация на моя собствен език е правилната (и ако дори буквалната интерпретация се равнява на нещо повече от невзаимстване – помнете "каквито и да са те!"). Но по-радикалният нихилизъм на Рорти също не помага. Дори Рорти има своите "здрavo реалистични" моменти. Той иска да каже : "Разбира се, че има свят; ние сме свързани с него каузално, не семантично". Но тук Рорти третира каузалността както Кант третираше своята псевдо-каузална представа, идея за "основата" и "изходната" точка на изследвания свят – той го третира като трансцендентно отношение свързващо историята, която ние и нашите културни благородници измисляме, заместваме със света в своята същност. Рорти не може да има и двата начина; каузалността не може да бъде една връзка в повече вътре в история, която е видяна само като средство да направим себе си "щастливи" и да избегнем "болката", и също да бъдем трансцендентна връзка, която свързва цялата история (или поне думите "разбира се, че има свят") със здравия реализъм. Картината на Куайн основно е материалистична версия на Хюмовата теория; картината на Рорти, в този аспект, е материалистична версия на трансцендентната метафизика на Кант.

Както някой би очаквал каузализма и нихилизма също се появяват във философията на перцепцията (възприятието). Нихилистичната версия (оскъдно маскирана) може да се намери в новата книга на Даниел Денет за съзнанието.

Дали естествения реализъм изисква безупречна перцепция?

Не отдавна споменах на приятел, който е световно известен когнитивен психолог, че съм "директен реалист" относно перцепцията и без да се замисля той отбеляза : "О, значи вярваш в безупречната перцепция!". Обясних, че когато казвам, че перцепцията няма нужда да включва ментални посредници от видовете, постулирани и от двете теории на сетивното възприятие или от техните материалистични имитации, аз не казвам че перцепцията не е концептуална активност(активност свързана с понятие).

По-скоро казвам, че концептуалната активност не започва с пристигането "в съзнанието" на някакво концептуално възприятие, което после "се обработва". Когато обясних моята гледна точка, моя приятел накрая отдръпна обвинението, но неговия първи отзив може да ни помогне да разберем защо каузализма и нихилизма изглеждат единствените възможни гледища относно връзката на ума със света. Веднъж някой да дефинира ума като орган, било като мозък или като нематериален орган изясняващ фактите (свързани както винаги с модерните разбирания) – фак-

тът, че светлинните лъчи са включени във визуалната перцепция, фактът, че окото и други сетивни органи са включени в перцепцията, фактът, че нервната система е включена във възможния факт, че полуавтоматичните изчислителни "средства" в мозъка ("модули") са включени , "мъглявата" доктрина , че представянията в церебралния компютър са включени – всичко това трябва да изключи всяка възможност перцепцията да е "директна".

За да сме сигурни, че част от проблема остава като използвам думата "директно". Както изтъква Джон Остин само в много изключителни случаи, въпросът "Убеден ли си, дали е директно или индиректно?" има смисъл изобщо. Обаче за съжаление думата не приема *цялата* отговорност. Въпреки това в съвременето на Джеймс идеята за точно съответствие между мозъчните събития и менталните такива, е била популярна, и Джеймс ѝ отделя най-важната част от своите велики "Принципи на психологията" за да критикува тази идея. (Джеймс изтъква например, че същата "следа на паметта" може сполучливо да озари различна феноменалност, когато се активира в "спомени", зависещо от това, което се случва в останалата част от мозъка – възможност – текущо използвана от Джералд Еделман в неговите теории за нервите.) Още в "Модулативност на съзнанието" на Фодор изводите на "забележителни модули" са определени като *забележими*. Ако това е било буквално вярно, в последствие отделния модул, който осигурява разпознаването речта, казва, слуха може да се съхранява в контейнер и да се появява, например, при пожар; при някой хора може да има чувствителност в малка група от неврони! Но това е пълна шуротия. Въпросният модул е част от това, което ви дава запас от разпознаване на различни слухови възприятия, ако хипотезата за модулативност е вярна, но проявата ѝ не се състои в само в забележимата ѝ "проява". Ако използвате терминологията на МакДоуел забележимите - или редовните ѝ прояви (на тази способност)- са тренировка на запасите в съзнанието и събитията в мозъка не са еднакви с упражняването на умствените възможности, въпреки че и те са необходими за нас, за да имаме тези способности. (Още повече ако модула е бил изоставен някъде в мозъка докато се губи изцяло ума и дума около слуховия апарат поради мозъчни увреждания – това е нещо като възможност, която осъществява "междучентовата връзка" – и може да случи така, че като гледаш как някой говори да "чувстваш, че разпознаваш" това което казва, но в по-следващ момент осъзнаваш, че нямаш идея, че *това* се случва!). По този начин хипотезата за модуларността не контрира Фодор, въпреки важността да се притежава природна интелигентност, да имаш усет, въпреки че това може да промени представата ни за това, как мозъка може да работи в определени ситуации.

Редукционалисткия натурализъм убеждава, че ако някой е когнитивен учен, защото е по-вълнуващо да кажеш пред света: "Аз съм открил как функционира мозъка", отколкото да кажеш: "Аз моделирам мозъчните функции, които дават възможност на организма да притежава възможностите, които притежава".

Трезво мислещ човек разпознава, че човешкото същество е част от природата и неговия умствен капацитет изисква отделен специфичен сорт материя за изразяване(вж. Част 2 от настоящия том). Но веднъж някой да види че възприемането в строго постигнатия смисъл на думата въвлича концептуална енергия, не е трудно да се забележи, че споровете срещу функционализма като потискащ теорията за интенционалността също осигурява теорията за перцепцията. Гледайки обект не-

може да се говори за работа в две части: "Некогнитивна" интенция между обекта, светлинните лъчи и очите, като първа част, последвани от "когнитивна" асоциация в мозъка. Цялото възприемане е асоциативно, събитията и последователността на явленията в мозъка са част от възприятие и усещане *само* защото човека е живо същество със собствено нормално развитие и с особена предистория на собствената индивидуалност и специфична интерактивност в това обкръжение. Явленията в мозъка не са свързани "асоциативно", нито пък явления намиращи място между зрителното и слуховото възприятие могат да се характеризират като "несвързаност". Както би казал Джон Деуей, това което е когнитивно е *интерактивно*.

Свободно-стоящи семантични фактори?

Това, което се отнася до усещането се отнася по скоро до концептуалността и външните референции. Възможността за отношения е не просто способност, а цялостен комплекс от способности включващи нашите перцептуални способности. И отново, както се спори в "Репрезентация и действителност" мозъка е въвличен в референции, но това не означава, че се омаловажава междуцентровите мозъчни отношения на възможностите и капацитета им, способността за пресмятане на дадения мозък е повече от необходимост.

Саймън Блекбърн е бил озарен от идеята, че такъв възглед – постулат "Свободно стоящи семантични факти" каквито са горните отнасящи се до него са несравними с "определеността" между когнитивното и физическото.

Някой би видял Пътнам като склонен да го приеме (възгледите за горните семантични факти), откакто течението на неговите трудове се е отказало от даване на особени онтологични привилегии към който и да е особен факт и който включва факти от основната цялост. Но всичко си има цена... , реалният проблем е не епистемологичен, а онтологичен. За Куайн всичко което се появи е поставено в основната цялост, това е всичко което човек е възможно да иска, за да определи отношението и значимостта. Ако допуснем, че той не е направил онтологично твърдение, то ние го правим. Ние отказваме твърдението, че симантиците приемат разширената информация за обектите. (подчертано по късно)

В този пасаж като твърдим факти в основната цялост (раздела на Блекбърн за "неумишлените, неинтенционалните факти") не "определяме" отношенията и значенията като се отбелязва, че има разлика между семантични факти, без тези факти да се различават по своята физическа същност. Но има много по-друг смисъл на определимост, който Блекбърн би трябвало да е засегнал в труда си. Докато Мур (философът Блекбърн е мислил за голямото разпределяне) отказан от твърдението, че естествените факти определят моралните явления като разграничими не е отстоявал твърдението, че може да има *различие* в моралните факти, без да има различия във физическите явления, и точно като Джон МакДауал и повечето отказали се от нашата гледна точка, че фактите в теорията на основната цялост определя семантичните факти, за които ние не твърдим, че се различават от физическите твърдения като такива. Гледната точка е сравнима с желанието да разберем *защо* семантичните факти се "появяват на моменти" във фактите описани в основната цялост (за момент приемаме този начин на изразяване) и сме задължени да говорим от по-горна позиция и да се *съсредоточим* в "слуховите неумишлени" факти, около това как употребяваме думите(например ние често твърдим "има заек" когато зае-

кът е наличен и не толкова често, когато такъв няма, или просто не го забелязваме) от позицията на своето случайно ползване, въпреки че се опитваме от своята нисша позиция да ползваме физически термини, или на научните постижения или компютъра, или каквото й да било да обясним защо думите имат връзка. Тук аналогията с етиката може да помогне. Ако искате да знаете защо двама човека, които вършат и мислят едно не могат да се различават в морален аспект, то трябва да се консултирате с философ-моралист, а не с физиолог. Ако пък се интересувате защо двама човека си влияят, занимавайки се с едно и също (било директно или чрез средата на своята култура), мислят едно и също, имат едни и същи противоречия и т. н. Не могат да се отнасят до различни неща (далеч от тривиалния случай на индексация), то трябва да се допитаме до философ на езика, а не до физиолог (или компютърен специалист).

В частност ако се интересуваме защо това няма връзка с представите за света, в който хората използват техните думи точно като нас, но в който референцията на всички думи е семантично променено по такъв начин, че истинните условия за цели изречения остават незасегнати – така например "котка" се отнася до котките и т. н., част от отговора е че е лесно да се *убедиш* че даденото е котка и по-трудно (без участие на ментални условия) да убеждаваш, че нещо е котка. Друга част от отговора, че използвайки думите по начина по който го правим (Например: не да кажем "има котка пред мен", когато виждаме, че такава няма) е това, което наричаме употребявайки котка да я причислим към котките, а не към семейство котки и т. н. (Отбелязваме, че този отговор заема интенционална представа за това "да наречеш нещо така и така", това е *отношение* по-добро от интенционалната представа за *убежденията*, че *нещо е това и това*. Ето защо този отговор е от "висока", а не от "ниска" позиция.)

Въпреки че сега бих подтиснал твърдението, което направих в "реализъм и причина" (стр. 225), че случайните, интенционалните отношения не са в "заобикалящия ни свят". Днес бих казал, че ако в отделни случаи, когато ползваме думите за отбелязване или когато имаме предвид "причина" за събитие и в двата случая зависещо от контекста и нашите интереси, тогава излиза, че понякога семантичните алтернативни описания на света с респект към отношенията и казоалността са "извън този свят". Това, което не трябва да правим е абсолютизация на което и да е от тези алтернативни описания.

Наистина, точно това е нашето желание – да абсолютизираме едно описание – описанието на света по подраздели от "първични качества", както идеалните физици биха си представили да подредят списък – това прави да изглеждат незаконно използванията на думи като "убеждавам", отговаряйки на въпроса "какво е отношението на истината към света?". Все още речникът на физиците, (трябва да се запомни) е избран с една много специална цел на ума: целта от осигуряване на най-точно и елегантно математическо оценяване на развитието с времето на част или поле параметри в произволна затворена система. Отново Куайн е този, който е превърнал себе си в изразяващ позицията, че фактите, необходими за *тази* цел са всички съществуващи факти. Един от най-известните е следният:

Ако физик очаква, че има събитие, което не е съставлявало преразпределение на елементарни единици, позволено от неговата физическа теория, той би

потърсил начин за обогатяване на своята теория. Пълно покритие в този смисъл е областа на физиката, и единствено физиката.

Но както е запитал Кристофър Хуукей:

Защо трябва да вземаме точка около "пълно покритие" за да покажем, че физични явления поражда факти изобщо? Ако нерешените от икономиката държавни дела или когнитивната психология ни осигурява обяснения на явленията, които не можем да получим от физикта, и ако имаме идеи за установяване на разногласията в тази теория в разумен реалистичен стил, защо да не твърдим, че те отнасят към нас лицето на действителността и то не ни е представено от физиците? На практика от пълно препокриване, има нефизични явления, на които не бихме се позовавали, когато търсим връзка нас или със заобикалящата ни действителност. Тази всеобща промяна *въвлича* физическата промяна като ни завещава, че всеки факт е физично явление.

Превод: Десислава Кръстева, Ф. No. 8131.

16. On Truth 315 - 330

16. Върху истината

Днес философите - аналитици грубо биха могли да бъдат разделени на две групи. В първата се включват философи с различни убеждения, които схващат истината като субстанциално понятие, на което все още предстои да бъде философски обяснено по задоволителен начин; или което не може да бъде добре обяснено и в този случай трябва да бъде взета просто като основно понятие. Доналд Дейвидсън (който приема понятието за истина като основно), Майкъл Дамит (който желае да отъждестви истината с оправдаването) и много други, ако не всички, метафизически реалисти споделят гледището, че истината е това, което ще наричам "субстанциално понятие". Втората група включва философите, които считат, че въпросът за истината, ако изобщо някога е съществувал, е бил разрешен. Те са склонни да се наричат "дискуотационалисти". Много често, макар и не винаги, те се обръщат към работата на Алфред Тарски и се опират на семантичната концепция за истината. Целта на това есе е да обори гледните точки на философите от втората група. Схващането, че философските проблеми, свързани с понятието за истината, са били разрешени веднъж завинаги или от дискуотационалистката теория, или чрез семантичната концепция за истината, или чрез някаква комбинация от тези двете, е просто една грешка. Това е една много важна грешка, защото ако някой я допусне, и особено, ако се опре на работата на А. Тарски, ще се окаже заблуден, че главният проблем на философията - проблемът за начина, по който езикът и мисълта се свързват със света - е бил разрешен от модерната математическа логика. Струва ми се, че пред мен стои задачата да покажа, че нещата не стоят така. Това е най-същественото за поправянето на много от появилите се грешки и неясноти, които изпълват литературата и съвременната аналитична философия.

Това есе не цели да каже нещо категорично за понятието за истина. Целта ми тук е чисто и просто деструктивна: надявам се да покажа, че един сигурен и добър подход към значението на научните резултати за главния философски проблем - класическия проблем за истината, е погрешно насочен.

Всеки човек може да види важността на това, което се опитвам да направя, като забележи как то засяга разсъждението, изложено по-рано от Ричард Рорти в една неотдавнашна книга. В нея Рорти твърди, че всички традиционни проблеми на философията, поне от времето на Декарт, са "факултативни", т. е. свободно избираеми. Един от проблемите, които той слага под общото название проблеми на "репрезентацията", е именно въпросът за природата на истината. Личното му разрешение на този проблем е, че истина е това, което би могло да бъде утвърдено и доказано до степента, в която би задоволило нечии "културни изисквания". Другаде бях посочила, че това е едно себеоборващо твърдение. Но човек, който вярва, че Тарски (или пък дискуотационалистката теория) е разрешил проблема за истината, може, въпреки критиката си към отделния Рортиев довод, да се съгласи (с Рорти), че всички основни проблеми са "факултативни". Ако нито "решението" на Рорти (на проблема за истината), нито някое от алтернативните модерни решения наистина не вършат работа, то тогава поне един главен въпрос в историята на философията не е факултативен. И това е напълно достатъчно, за да разруши напълно разсъждението на Рорти.

Теорията на Тарски за истината

Тарски снабди логиците с един метод за формулирането на предикат, равнозначен на твърдението "е истинно" ("е вярно"), или по-скоро, равносилен на това твърдение, когато то е ограничено до изречения от особено тълкуван формализиран език. За съжаление, Тарски е написал и няколко философски есета, в които е направил различни философски твърдения за значението на неговия труд като концептуален анализ на понятието за истина. Той твърди, например, че работата му е философски неутрална и че обяснява структурата на истината в класическата относителна теория за нея (т. е. за истината). Тези твърдения доведоха до това, че Тарски беше приет от някои реалисти (особено от К. Попър) и от някои антиреалисти (особено Уилърд ван Ормън Куайн) за разрешителят на класическия проблем за истината. Именно философските тези, застъпвани от Тарски и неговите привърженици, искам да опровергая. Не отричам, че един правилно формулиран "истинен предикат" е наистина равнозначен на твърдението "е вярно" (по току-що изложения начин), поне в случаят, когато обективният език не съдържа семантично неясни или променливи изречения. Това, което отричам, е че т. нар. истинен предикат, който Тарски дефинира, е във всички случаи подобен по значение на интуитивния предикат "е истинно". Ако съществува проблем относно концептуалния анализ на нашата интуитивна представа за истина, то разработката на Тарски не го разяснява.

За да разберем защо е така, е добре да пренебрегнем техническите усложнения в конкретната структура на едно истинно определение при езиците, съдържащи безкрайно много изречения, и да видим как изглежда определението на Тарски за истината, когато въпросният език има само ограничен брой изречения. (Тази идея първоначално бе предложена от Р. Карнап, който изяснява нагледно идеята на Тарски точно по този начин.) Нека "Mond-формен" да е предикат, който се отнася само и единствено до всичко написано, което има формата "*Der Mond ist blau.*". Нека "Schnee-формен" бъде предикат, който се отнася само и единствено

до всичко написано, което има формата *"Schnee ist weiss."* Нека наричаме едно изречение "Mond-валидно" тогава и само тогава, когато и въпросното изречение е "Mond-формено", и Луната е синя. Нека едно изречение бъде "Schnee-валидно" тогава и само тогава, когато е в "Schnee-форма" и снегът е бял. И накрая, ще наричаме едно изречение L-истинно само тогава, когато то е или "Mond-валидно", или "Schnee-валидно".

Свойството да бъде L-истинно току-що определеното е това (свойство), което би съответствало на истинния предикат в език, съдържащ само двете изречения *"Der Mond ist blau."* и *"Schnee ist weiss."* с техните типични немски значения. Нека имаме един език, наречен метаезик, който съдържа двете изречения, образуващи цялата група от добре формулирани правила на обективния език L. В добавка към това, метаезикът съдържа способности за словообразуване и за обсъждане на формите на изреченията. И ако има количествено изразено преброяване на изреченията и стандартните истинни функции, то тогава в такъв един метаезик ние можем лесно да формализираме горните дефиниции на предикатите "Mond-формен", "Schnee-формен", "Mond-валиден", "Schnee-валиден" и "L-истинен".

В такъв метаезик следните две теореми са лесно доказуеми (ако приемем общовалидните аксиоми за синтаксис и логика):

***"Der Mond ist blau."* е L-истинно тогава и само тогава, когато der Mond ist blau.**

***"Schnee ist weiss."* е L-истинно тогава и само тогава, когато Schnee ist weiss.**

Ако вместо *"Schnee ist weiss."* и *"Der Mond ist blau."* вземем за основни изречения на метаезика техните преводи; ако кажем *"Луната е синя."* и *"Снегът е бял."* и променим "истинната дефиниция" в метаезика по очевидния и логичен начин, ще можем да докажем в метаезика двете изречения:

***"Der Mond ist blau."* е L-истинно тогава и само тогава, когато Луната е синя.**

***"Schnee ist weiss."* е L-истинно тогава и само тогава, когато снегът е бял.** Това, че тези две изречения са теореми на метаезика, показва, че "истинната дефиниция" е "задоволителна", според Тарски.

Забележете, че свойството L-истинност е дефинирано по начин, който не споменава говорещите или употребата на думите. Дали една произволна поредица е или не е "L-истинна" зависи само от три неща:

1.) как е съставена тази поредица (с други думи, от подредбата на буквите);
2.) дали снегът е или не е бял;
- и
3.) дали Луната е или не е синя.

Ако сме запознати с подредбата на буквите и знаем дали снегът е бял или не е и дали Луната е синя или не е, ще можем да решим във всеки възможен свят дали този низ от букви е или не е "L-истинен". Особено тогава поредицата от букви *"Schnee ist weiss"* има свойството да бъде "L-истинна" във всички светове, в които снегът е бял, включая световите, в които това означава, че водата е течност. Свойството "L-истинност" не е семантично, нито дори прагматично свойство на изказите (освен в специално създаденото от Тарски разбиране за "семантично").

Лесно е да си представим недействителни ситуации, в които едно изречение би могло да има свойството да бъде L-истинно и в същото време да не бъде вярно (истинно). Оттук следва, че понятието за истина изобщо не е било концептуално анализирано.

Същото възражение касае и повечето сложни истинни определения, които способът на Тарски не издържа, когато обективният език има безкрайно много изречения. Свойството "L-истинност" което получаваме чрез похвата на Тарски, винаги е свойство, което зависи само от (1) подредбата на буквите на предметите, към които е приложено; и от (2) фактите за света, който можем да опишем с изречения от езика L. Ако изречението, към което се отнася предиката "L-истинно", е такова, че само по себе си да не засяга говорещите или тяхната употреба на думите, то тогава това, дали изречението ще е L-истинно или няма да е, няма да зависи от говорещите или от употребата им на думите. Но "е истинно" (като преданалитично разбрана представа) е предикат, чието истинно положение не зависи само от подредбата на буквите на предмета, към който се отнася, и от такива факти като цвета на Луната и снега. То зависи главно от това, дали говорещите използват или не обекта (към който предикатът се отнася) по такъв начин, че това да означава или казва, че Луната е синя или снегът - бял. Едно свойство, което по своето същинско значение няма нищо общо с начина, по който говорителите използват и разбират езика, не може да бъде основателно положено като имащо същото значение като предиката "е истинно". Това е така, дори и когато то е равнозначно на предиката "е вярно" в действителния свят.

Споразумението T

До тук разгледах схващането, че истинното определение за един отделен език трябва да ни дава някакъв вид анализ или разбиране на понятието за истина. Така или иначе, може да бъде изтъкнато, че философското твърдение на Тарски, всъщност, не е добре разгледано. Може да се мисли, че това, което трябва да ни каже значението на "истина", не са отделните истинни определения в различните езици, а е по-скоро "критерия за адекватност", известното "Споразумение T" на Тарски.

Споразумението T, обаче, е претърпяло забележително малко текстуално достоверни философски проучвания и дискусии. Философите често представят като Споразумението T следното: всеки отделен случай на замяна в следната схема трябва да бъде истинен, ако ***L-истинен означава да бъде верен истинен предикат за езика L:***

"P" е L-истинно тогава и само тогава, когато P.

И така, това би било очевидно кръгово, тъй като в тази форма (която не е на Тарски) Споразумението T само по себе си би съдържало думата "истинно". Ако знаем, че всички отделни случаи от горната схема са истинни, тогава, разбира се, ние знаем, че предиката L-истинно е равнозначен на предиката "истинно в L". Като кажем, че това би могло да ни даде някаква информация за понятието за истина, ние няма да отговорим добре на който и да било от дълбоките философски

въпроси за това какво всъщност означава истината (тъй като, за да кажем това, трябва да използваме понятието за истина в метаезика).

Това, което Тарски наистина изискваше, бе не всички отделни примери от горната схема да са истинни, а по-скоро всички те да биха могли да бъдат теореми на метаезика. Но това също не би ни свършило работа. Ако метаезика е W-противоречив или непоследователен, тогава може да има случай, в който някои примери от горната схема да са теореми на метаезика, въпреки че (в мета-мета-езика) човек може лесно да види, че не всички от тях (в интуитивния смисъл) са истинни. Фактът, че примери от една схема са доказуеми в един или друг език, не означава, че всички примери от тази схема са истинни. Има и една трета възможност: може да се твърди (въпреки, че самият Тарски, доколкото знам, никога не го е предлагал), че ние разбираме думата "истина", знаейки, че предиката е равнозначен на "истина" само в случаите, когато всички примери от горната схема са възможни за отстояване и доказване. Тази идея би могла да се опита да съвмести две други идеи. Първата е тази, която често възниква във връзка с т. нар. излишъчна теория за истината, или в дискусионистката теория за истината. Това е идеята, че разбираме нашия език чрез научаване, усвояване или "приемане" на условията, правещи възможно поддържането му. Втората е представата, че значението на думата "истина" е, някак си, неизменно установено от Споразумението T. Така или иначе, току-що предложената хибридна гледна точка би имала две преимущества: (1.) тя би преодоляла собственото възражение на Тарски срещу "излишъчната теория", а именно, че тази теория не ни посочва как да използваме думата "истина" с променливи величини и количествени определители по начина, предложен от Тарски. Ние знаем как да я използваме с тях, защото знаем как да намерим предикат, който е равнозначен на "истинен" и който може да бъде използван с променливи величини и количествени определители. (Разбира се, това би било много странно описание на това как хората от улицата използват "истина" в обичайния език.) (2.) Второ, възражението, че Споразумението T е или движещо се в кръг, или неправилно (възражението, което направих преди малко), би могло да бъде преодоляно, ако кажем, че това, което всъщност изискваме, не е всички примери от горната схема да са истинни (това би било кръговрат). Също така не изискваме и те да могат да бъдат теореми (това пренебрегва възможността метаезика да бъде неправилен). Изискваме само всички примери от горната схема да бъдат възможни за отстояване. От тази гледна точка не съществуват философски проблеми, свързани с истината; всички действителни философски проблеми засягат понятието за отстояемостта и поддържамостта.

Отстояването като произнасяне

Това дискусионистско представяне на истината (или в смисъла на "излишъчната теория" на Айер, или в смисъла на опита за съчетаването на тази теория с повече или по-малко от работата на Тарски в току-що отбелязаните насоки) намира своето същинско място в едно представяне, според което нашето разбиране на езика ни се състои в съвършеното овладяване (или "приемане") на т. нар. условия за отстояемост и е широко признато. Ето защо човек може да очаква,

че би могло да има много литература, посветена на анализа на отстояемостта, но би бил разочарован. Понятията за условията за отстояемост се появяват тук-там в литературата като някакво установено описание на съществуващата отстояемост, но всъщност такава (определение) не съществува (никог не представяне, достатъчно ясно и непротиворечиво, за да обясни използването на понятието "условия за отстояемост" като такава, само по себе си не е било несъмнително понятие).

Всъщност, струва ми се, че в съвременните философски писания са представени поне три понятия за отстояемостта. Понякога "отстояемост" се използва в много "тънък" смисъл. В най-финия възможен смисъл "да потвърдя" (т. е. "да отстоявам") нещо означава просто да го произнеса (без да провокирам това, което Куайн нарича "ексцентрична реакция") или, може би, да го субвокализирам (ако допуснем, че човек може да утвърждава и отстоява нещо в мисъл, без да го казва на глас). Ако отстояемостта е взета в този тънък функционален смисъл, идеята, че овладяването на нашия език се състои в приемането на условията за отстояемост, не води до нещо повече или по-малко от твърдението, че едно пълно описание на нашето разбиране на езика ни би било просто едно описание на звуците, които произнасяме, заедно с едно описание на действителния причинен процес, чрез който ние произвеждаме тези звуци (или субвокализираме).

Въпреки че Куайн (специално) ни се струва изкушен от идеята, че такава чисто причинно-следствена връзка е едно научно и философско описание на ползата от езика, съществува очевиден проблем, произтичащ от такава една гледна точка. Ако причинно-следственото описание е пълно от философска и от функционално-научна гледна точка; ако всичко, което трябва да се каже за езика, е, че той се състои в произвеждането на звуци (и субвокализации) според един сигурен причинен модел; ако причинната връзка не е и не е нужно да бъде допълвана от нормативна такава; ако няма субстанциално свойство на гарантиране, свързано с представата за отстояване; ако истината сама по себе си не е свойство (всъщност, отрицанието на това, че истината е свойство, е централна тема във всички дискуссионистки теории); тогава няма начин, по който звуците, които произнасяме (или субвокализиращите, които се появяват в телата ни), да са нещо повече от прости "проявления на нашата субективност", както Едуард Лий е изложил идеи, подобни на развиваните от Протагор. Всяко говорещо и мислещо човешко същество наподобява животно, произвеждащо различни викове или крясъци в отговор на различните природни условия, или дори на растение, пускащо листо или цвят, според такава една теза. В този случай не се взема под внимание факта, че ние сме мислещи същества. Ако такава положение е правилно, то не само репрезентацията е мит, а и самата идея за мисленето.

Може ли един философ да счита, че тази редуционистка теория е наистина вярна? Дори Куайн подчертава, че такава положение е истинно само от отправната точка на това, което той нарича "нашата първокласна концептуална схема". Той често е споменавал в лекции и разговори, че първокласната концептуална система има нужда от допълването на една бегла и неофициална, но, въпреки всичко, необходима представа за "оправдаване" или "съгласуване". (Но, ако това са необходими понятия, какво е основанието ни да ги наричаме "второкласни" или "второстепенни"?).

Такова едно гледище, всъщност, бива оборено от аргументите, които Фреге разгръща срещу натурализма и емпиризма от неговото време. В такъв случай, ние не можем искрено да не се съгласим един с друг: ако аз произнеса звук и вие произнесете звуците *"Не, това е грешно."*, тогава несъгласието ни няма да е по-голямо от това, при което аз произнасям звук, а вие - стенание или сумтене. Нито бихме могли да се разберем повече, отколкото можем да не се разберем: ако аз произнеса звук, а вие - същият, то това не е повече съгласие, отколкото ако един клон на дърво изпука и след това друг изпука по същия начин. Становището на Фреге бе, че данните във философията не са ограничени до усещания; моето знание, например, че аз мисля това, което вие сте мислили съвсем скоро, или моето знание, че не съм съгласна с това, което вие току-що казахте, е също и знание, което е толкова сигурно, колкото и всяко друго (знание), което имаме. На такова знание философите трябва да погледнат сериозно и да не го третират като заблуда, нуждаеща се от задоволително обяснение.

Аз не защитавам тезата, че всички ние трябва да станем метафизически реалисти; всъщност, дори не съм съгласна с Дамит, че Фреге е бил метафизически (или "Платонически") реалист. Смятам, че трябва да разберем, че има някакъв вид конкретни свойства на правилността и неправилността, свързани с говоренето и мисленето; преди още да можем дори да разгледаме въпроса за това, дали трябва да ги (конкретните свойства) приемем за основни, трябва да им дадем реалистично или "идеалистично" обяснение, или да потърсим напълно нов отговор. Предполагам, че повечето философи днес биха се съгласили с това. Следователно, много малко биха били склонни да сметат разработката на Тарски (или дискутационалистката теория) за решила (или "разрешила") философския проблем относно истината, ако считаха, че приемайки това разрешение, ще бъдат задължени да приемат последващата идея, че да наречем това, което друг човек казва, "правилно" или "основателно", или "правдоподобно", трябва да изразим склонността си да кажем "да" на това, което е било казано, или нещо подобно.

"Културни" обяснения на оправданата способност за отстояване

Понякога решението на току-що посочения проблем се мисли за твърде просто. Моята собствена някогашна идея, че психологическите положения би трябвало да бъдат отъждествени с функционалните състояния на организма, понякога се предполага, че решава всички съществуващи проблеми (природата на истината, природата на отношението, природата на оправдаването, природата на обяснението. . .). Смята се, че човек, който иска да се придържа към дискутационалисткото обяснение за същността на истината (избягвайки крайния бихейвиоризъм на Куайн и неговото "първокласно" обяснение), може да достигне до типът обяснение, който търси, като каже, че да "отстоява" **P** не означава просто да произнесе звука **P** в резултат на каквито и да били психични причини, а е по-скоро да произнесе звука **P** в съответствие с една сигурна "програма", в съответствие с изискванията на една сигурна "функционална организация". (Мислете за нас като за компютри и за "функционалната организация" като за програма, която ние сме способни да изпълним веднага.) Понятието за

"функционалната организация", с каквито и да било заслуги в друг контекст, обаче, тук принася малка полза. В контекста на който и да е дълбоко философски проблем за истината или оправдаването то (понятието за "функционална организация") е твърде неясно и двусмислено. Което и да е действително съществуващо нещо, и, особено, който и да е съществуващ организъм биха могли да бъдат разгледани като съзнаващи и (дори още по-лесно) като почти съзнаващи безкрайно много различни "машинни платки". Едно функционално описание на който и да е организъм е това, което предрича действителните възможности за отговор на организма във всяка ситуация (включая тези, произведени поради грешки, криввания, биологически провали и т. н.). Ако такава една задача пред функционалната организация за един организъм има "концептуално-ролево значение", то тогава всичко, изричано от организма, е "основателно" (и дори "правдоподобно", ако, бидейки в съгласие с програмата, е идентично с това да бъде правдоподобно). Според такова описание, организъмът изобщо не прави "изпълнителни грешки".

Това, обаче, не е обичайния начин на използване на функционалната организация за нещо - да търси някаква "програма", която да предсказва или предполага реално поведение. Главно това, което човек търси, е една "машинна платка" или каквото и да било, на което реално съществуващият компютър да се подчинява само приблизително. Когато говорещият действа според неговата хипотетична "машинна платка", тогава (според последователите на Чомски) той функционира според неговата "компетенция"; когато не се подчинява на машинната платка, той прави "изпълнителна грешка".

Очевидно е, че има безкрайно много описания на функционалната организация на действителния организъм, които биха могли да бъдат използвани за разделянето на съществуващото поведение на този организъм на такова, което е в съответствие с компетенцията, и на такова, което е "изпълнителна грешка". Кое бележи "истинната" функционална организация на организма, или класа на "най-добрите" описания, или задачите на функционалната организация?

Ако кажем, че "правилното" описание на функционалната организация на организма е това, което най-добре обяснява какво прави организъмът, тогава ще приемем едно обективно насочено понятие, а именно, понятието за обяснение. Ако целта ни, при опита да дадем обяснение на истината, беше да избегнем нуждата от неограничен брой съзнателни понятия във философията, то (поне в това отношение) нямаше да имаме никакъв напредък.

Това, вероятно, се дължи на факта, че някои философи наскоро предположиха, че различието между това, което е казано правилно (или в смисъла на бидейки истинно, или в смисъла на бидейки съдържателно и смислено, или в смисъла на оправдано), и това, което не е казано правилно, не е особено, когато един-единствен организъм е разгледан отделно от обществото, към което принадлежи. Предположението е, че тези "нормативни" свойства на изказа са свойства, които всички изкази притежават само когато се считат като такива от (членовете на) едно лингвистично общество. Тази гледна точка е била прочетена в късните произведения на Витгенщайн от Сол Арон Крипке и е била напълно възприета от Ричард Рорти във *"Философията и огледалото на природата"*.

От тези "културни" гледни точки, това, за което казваме, че има някакъв вид правилност или неправилност, само когато е произведено в съответствие с (респективно, се различава от) модела на речевата продукция (вероятната "функционална организация"), ни кара да сме съгласни с нашето общество доста често или в достатъчно много парадигмални случаи. Според подобни гледища, има едно обективно свойство на правилността (макар и незадължително за истината; предикатът "е истинен" сам по себе си е дискуотационалистки обяснен по описания вече начин) и то е тъждествено с културно относителното свойство.

Смислеността (съдържателността) в общия език е наистина културно относително свойство; но оправдателното отстояване не може да бъде отъждествено с културно относително свойство в по-голяма степен, отколкото може да бъде истината, поради причини, за които съм сигурна, че са ви познати и няма да излагам тук. Не вярвам, че много философи биха счели проблема за истината за решен, ако трябваше да се съгласят, че това решение влече след себе си идеята, че правилността (във всеки конкретен смисъл) е културно относително свойство. (В частност, самите културни релативисти не престават да вярват, че собствените им гледни точки са правилни, само защото не могат да постигнат споразумение относно техните "културни претенции" за правилността на релативистките им виждания.)

Оправдателното отстояване като степен на утвърждаване

Последното предположение, което ще направя, е, че отстояването (или "правотата") на едно изказване, до степеня, в която "правотата" е свойство, може да бъде отъждествено с неговата степен на утвърждаване. Идеята тогава ще бъде, че всяка степен на утвърждаване е, сама по себе си, действително свойство, конкретна степен на правилност или грешност, от която отделните изказвания се ползват; докато истината не е свойство. *"Да кажем, че едно изречение е истинно, означава да го потвърдим"*, както твърди Куайн; докато да кажем, че едно изречение е непоколебимо утвърдено, означава да му припишем субстанциално свойство (от гледна точка, различна от тази на Куайн). Отчасти, тази гледна точка има същите проблеми като гледището за "функционалната организация". Съществуват много възможни определения на "степен на утвърждаване", които биха могли да бъдат свързани с един особен език, диалект или идиодиалект. Кое бележи едно отделно определение на степеня на утвърждаване, частната индуктивна логика или "концептуално-ролевата семантика", като единствено правилното?

Ако отговорът е един вид съгласие с предразположенията на културата, то тогава се връщаме към културния релативизъм. В добавка, употребата на нагласите в тези обяснения (имамам в предвид културните обяснения) ни "забърква" с такива понятия като "подобност на възможните светове"; и ми се струва, че представата, че някои недействителни ситуации са "по-подобни" на действителните ситуации, отколкото други, е ясно формулирана на пръв поглед.

Предполагам, обаче, че защитникът на това виждане просто желае да представи някаква "степен на утвърждаване" като едно неограничено нормативно понятие. Не е напълно ясно защо той би представил понятието за истина като неограничено нормативно понятие, но нека не се занимаваме с това. Би ли могло

такава гледна точка - че степента на утвърждаване е обективна и субстанциална характеристика, а истината не е - да бъде вероятно правилната?

Подобно виждане със сигурност би могло да бъде привлекателно. Някой може да каже, както в теорията на Тарски, че изречението *"Снегът е бял."* е истинно тогава и само тогава, когато снегът е бял (това изречение би могло да има степен на утвърждаване единица (1) за всяко доказателство "e"); и, изричайки това изречение, човек може да претендира, че е осъзнал, че истината "зависи от света". Това е малко по-сложно, но човек може дори да осмисли следното: ***"Истинната стойност на "Снегът е бял." би била различна, дори ако снегът е все още бял, но употребата ни на езика се промени значително."*** Човек би могъл да посочи това, което не е било казано в отговор на описаните от мен идеи на Тарски и дискуотационализма, че истинният предикат на Тарски на езика L е синоним на "истинно". Някой бе казал, че подходът на Тарски ни осигурява метод за откриване на предикат, равнозначен на "истинен" като ограничен в L. Ако си представим недействителни ситуации, в които думите са използвани по различен начин, ще трябва да се запитаме дали езикът, като използван в тези нереални ситуации, трябва да бъде преведен на нашия "роден език" омофонно или по друг начин. Ако употребата е значително по-различна от тази в реалния свят, тогава ние няма да преведем думите *"Снегът е бял"* омофонно. Ние дори бихме могли да ги преведем чрез думите *"Чайникът е на масата"*. Ако възприемем този превод, критерият за адекватност (в този отделен случай) става такъв, че ние бихме могли да приемем предиката "L-истинен" за "истинен предикат" за L като използван в ситуацията, докато не (склоним да) приемем, че изречението *"Снегът е бял."* е L-истинно тогава и само тогава, когато чайникът е на печката.

Следователно, някой може да каже, че изречението *"Снегът е бял."* не би било истина, ако светът беше различен (ако снегът не беше бял), или друг може да твърди, че същото твърдение не би било истинно, ако употребата на езика беше различна (ако преводът му на нашия реален език беше *"Чайникът е на печката."*). Тогава бихме ли могли да не кажем всичко, което един "реалист" би искал да кажем?

В известен смисъл, да, и все пак смятам, че това обяснение също не може да бъде прието, поради това, че не съдържа отговор на въпроса *"Каква е природата на свойството истинност?"*. По-скоро, казвано ни е, че въпреки въпросът *"Каква е природата на свойството електричен заряд?"* да е напълно допустим, въпросът *"Каква е природата на свойството истина?"* е объркващ. Описанието на необходимите условия за отстояване (в смисъла на утвърдителни условия) на изречения, съдържащи думата *"истина"*, ни казва всичко, което трябва да се знае за истината, въпреки че описанието на условията за отстояване на изречението, съдържащо думите *"електричен заряд"*, не би могло да ни каже всичко, което трябва да се знае за електричния заряд. По този начин обяснението, така или иначе, утвърждава или отрича изречението ***"Истината е свойство."*** и разкрива факта, че истината все още не е някакво мислено от нас субстанциално свойство на нещата, които изричаме.

Но ако истината не е субстанциално свойство на някои от нещата, които изричаме; ако *"да кажем, че едно изречение е истинно, означава просто да го потвърдим"*, тогава представата не е ли като тази, към която Райхенбах прояви

някакъв (слаб) интерес и според която всичко, което кажем, е построено върху обработената основа на опита на един-единствен говорител в един-единствен момент? Представата, в крайна сметка, е такава, че един езиков говорител е средството, което казва и оценява нещата (които казва и чува всеки момент) като едно свойство (степен на утвърждаване), зависещо само от сегашната памет и опита му (на говорителя). Дори, ако той казва: **"Истинността или неистинността на изречение не зависи, като цяло, само от моята сегашна памет и опит."**, това също е звук, който той произнася, проверявайки дали (звукът) притежава достатъчно висока "степен на утвърждаване" (дали притежава свойство, което зависи само от сегашната памет и опит на говорителя). Ако въпросният звук (този, който звучи като проявление на една "реалистична" философия) притежава това свойство (методологичното солипсистично свойство; единственото, зависещо само от сегашната памет и опит на говорителя), то той притежава единственият вид обективна истинност, позволена от тази гледна точка. Такава представа за говоримия език, изоставяща всяко свойство на истинността и преминаваща отвъд методологическия солипсизъм, е просто пагубна. И никой не може да превърне солипсистката представа в реалистична чрез просто прибавяне на дискуссионна схема.

В заключение, идеята, че съществува такова нещо като "условия за отстояване", обяснявана от езика, бива оборена от простия факт, че никой никога не е представял теория за това какви са тези "условия за отстояване". Единствените кандидати, които успях да открия в литературата, веднага ни въвлякоха в бедствената представа на бихейвиоризма на Скинър или на методологичния солипсизъм на настоящето. Това, че всяко от изложенията в това философско представление (шоу) на ужасите конституира дадено решение (или разрешение) на проблема за природата на истината, не може и не трябва да бъде възприето.

Бележки:

Този доклад е приготвен за фестшрифта на Сидни Моргенбесер, озаглавен **"Колко въпроса?"**. Сидни Моргенбесер, когато самият той бе абсолвент, бе моят пръв учител по философия на науката. Две от идеите, които той направи жива реалност, според мен бяха : 1.) идеята, че разумният дебат върху философски проблеми изисква точни знания в областта на модерната логика, и 2.) идеята, че модерните решения на философските проблеми трябва да се разглеждат с известна доза цинизъм. Ако настоящата статия не е точно за работата на Сидни Моргенбесер, аз се надявам подхода на разума, който тя изразява, да е все още приятен за него. За мен бе голямо удоволствие да сътруднича с този доклад на моя учител и приятел.

1. ***Philosophy and the Mirror of Nature*** (Princeton: Princeton University Press, 1979). Критикувам релативизма на Рорти в ***"Why Reason Can't be Naturalized"*** в ***Realism and Reason, vol. 3*** от моите ***Philosophical Papers*** (New York: Cambridge University Press, 1983).

2. Един философ, който отрича съществуването на такъв (проблем), е Чарлз Чихара, който в ***"The Semantic Paradoxes: A Diagnostic Investigation"***, ***Philosophical Review***, 88 (October 1979), pp. 590 - 618, се опира на гледната точка, че нашето

интуитивно понятие за истина е просто непоследователно и противоречиво. Становището в представеното есе ме кара да отговоря, че ако интуитивното понятие е противоречиво, тогава не знам точно какво понятие Тарски е трябвало да употреби вместо него. Точно както "истинните предикати" на Тарски са свойства, независещи по никакъв начин от говорителската употреба на езика, така и техните относителни връзки ("задоволителни" връзки) също по никакъв начин не зависят от употребата на езика от говорещия. Но тогава остава загадка начинът, по който което и да било от тези свойства свързва езика със света. Може би идеята за дихотомията свят-език е тази, която ни отклонява от правилния път; но това е дълбок философски проблем, върху който "истинните определения" на Тарски не се задълбочават.

3. Тук използвам обичайни изрази като "значение", "концептуален анализ" и други подобни за простота на изложението. Дори ако тези понятия не са добре дефинирани (а и аз не смятам, че са добре и ясно определени), все още има разлика между (1) обяснението на един предикат, което цели да даде ясна представа за пътя, по който е навлязъл в практиката - едно обяснение, което също би трябвало да бъде правилно в хипотетичните ситуации, които разглеждаме (дори и ако не вярваме в определената цялостност на всички "възможни светове"); и (2) обяснението, което просто цели да установи разпространението, което предиката (се случва да) има в реалния свят по който и да е начин. Отказът от разделянето на аналитичното от синтетичното не е като отказа от разделянето на философския анализ на понятието от описанието на неговото разпространение, или поне не е отказ изобщо от разделянето.

4. "Излишъчната теория", като (пред-)поставена от Алфред Айер в *"Language, Truth, and Logic"*, гласи, че "е вярно" (или "е истинно") е "излишно" в изречения като: "Снегът е бял" е вярно; т. е. "Снегът е бял" е вярно просто означава "Снегът е бял."

5. *"Hoist with His Own Petard"* в *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, ed. E. N. Lee, A. P. D. Monrelos, and Richard Rorty (Assen: Van Gorcum, 1973), pp. 231 - 278.

6. Казано по друг начин: това, което прави две изказвания (например: "Снегът е бял." и "Снегът не е бял.") противоположни едно на друго, е това, че има различни правилности свойства, които те двете не могат да притежават едновременно. Например, ако едното е истинно, то другото не може да бъде такова (истинно); ако едното може да бъде верифицирано, другото - не може; ако едното има вероятност по-голяма от 0,5, то тогава другото не може да има. Фактът, че Куайн трябваше да вземе "съгласие" и "несъгласие" като основни в предполагаемото бихейвиористко обяснение, е признак за неговата неспособност да даде обяснение на съгласието и несъгласието във възгледа.

7. Например, Гилбърт Хармън твърди, че разликата между знанията и самото действие решава проблема за природата на оправдаването в неговия *"Metaphysical Realism and Moral Relativism: Reflections on Hilary Putnam's Reason, Truth and History"*, *Journal of Philosophy*, 79 no. 10 (October 1982), pp. 568 - 574. Ще се спра по-подробно на това в глава 22 на настоящия том.

8. *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge: Harvard University Press, 1982).

9. В тази връзка вж. споменатата в п. 1 статия.

10. Би трябвало да наблегна на това, че Райхенбах прояви някакъв интерес към тази солипсистична ограничена база (основа) ("доклади за личната ни макроскопична среда конкретно в даден момент") само на едно място ("**The Verifiability Theory of Meaning**", отпечатано в "*Readings in the Philosophy of Science*, ed. H. Feigl and M. Broadbeck [New York: Appleton-Century-Crofts, 1953], pp. 93 - 102). В основните си разработки той е много по-реалистично настроен.

11. Погледнато по друг начин, съществува реалистична интуиция, а именно, че съществува субстанциален вид правилност (или неправилност), според която моето твърдение, че сутринта закусвах зърнени храни, е последица от случилото се сутринта, а не от моята настояща памет и опит - нещо, което би следвало да се съхрани, дори ако някой счита метафизичния реализъм за глупав (както считам аз). Запазването на тази философска нагласа, разбира се, не е въпрос само на оправдаването на изричането на този звук.

Превод: Десислава Кръстева, Ф. No. 8131