

ISSN 1840-3859

No. 2 / 2009

SOPHOS

ČASOPIS MLADIH ISTRAŽIVAČA / A YOUNG RESEARCHERS' JOURNAL

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)
Filozofski fakultet u Sarajevu

Scientific & Research Incubator
Faculty of Philosophy in Sarajevo

— |

| —

2 |

— |

| —

SOPHOS

Časopis mladih istraživača
Broj 2, Godina: 2009

A Young Researchers' Journal
No. 2, Year: 2009

Za izdavača
Nijaz Ibrulj

Publisher represented by
Nijaz Ibrulj

Lektorica za bosanski jezik
Elma Durmišević

Language editor for Bosnian
Elma Durmišević

Lektor za engleski jezik
Michael Mehen

Language editor for English
Michael Mehen

Tiraž
500

Circulation
500

Cijena primjerka

Cost per issue

5.00 KM za fizička lica
10.00 KM za pravna lica

2.50 € for individuals
5.00 € for corporate

Kontakt za informisanje

Contact Information

Znanstveno-istraživački inkubator
Filozofski fakultet u Sarajevu
Franje Račkog 1
71.000 Sarajevo
Bosna i Hercegovina
Tel. +387 33 253 126
Fax. +387 33 667 874
Email: zink@ff.unsa.ba
URL: <http://www.ziink.wordpress.com>

Scientific & Research Incubator
Faculty of Philosophy in Sarajevo
Franje Račkog 1
71.000 Sarajevo
Bosnia & Herzegovina
Tel. +387 33 253 126
Fax. +387 33 667 874
Email: zink@ff.unsa.ba
URL: <http://www.ziink.wordpress.com>

SOPHOS je indeksiran u
znanstvenoj bazi podataka
INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL
<http://www.indexcopernicus.com>

SOPHOS is indexed and abstracted
in the scientific database
INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL
<http://www.indexcopernicus.com>

Publisher

© Scientific & Research Incubator
Faculty of Philosophy in Sarajevo

Co-Publisher

ACADEMIA ANALITICA
Society for Development of Logic and Analytic Philosophy
in Bosnia and Herzegovina

Founding Editor

Nijaz Ibrulj

Editor-in-Chief

Kenan Šljivo

Executive Editor

Vedad Muharemović

Editorial Staff

Irma Duraković	Armin Methadžević
Jelena Gaković	Tijana Okić
Ljiljana Tunjić	Ljiljana Nikolić
Ekrem Hamidović	Denis Džanić

Editorial Board

Andrej Ule <i>University of Ljubljana (Slovenia)</i>	Jan Wolenski <i>Jagiellonian University in Krakow (Poland)</i>
Werner Stelzner <i>University of Bremen (Germany)</i>	Andrew Schumann <i>Belarusian State University in Minsk (Belarus)</i>
Jure Zovko <i>University of Zadar (Croatia)</i>	Samir Arnautović <i>University of Sarajevo (B&H)</i>
Irene Lagani <i>University of Macedonia in Thessaloniki (Greece)</i>	Nijaz Ibrulj <i>University of Sarajevo (B&H)</i>
Iryna Khomenko <i>National Taras Shevchenko University of Kyiv (Ukraine)</i>	Volker Munz <i>University of Graz (Austria)</i>

Izdavač

© Znanstveno-istraživački inkubator
Filozofski fakultet u Sarajevu

Suizdavač

ACADEMIA ANALITICA
Društvo za razvoj logike i analitičke filozofije
u Bosni i Hercegovini

Urednik - Osnivač

Nijaz Ibrulj

Glavni urednik

Kenan Šljivo

Izvršni urednik

Vedad Muharemović

Urednička redakcija

Irma Duraković	Armin Methadžević
Jelena Gaković	Tijana Okić
Ljiljana Tunjić	Ljiljana Nikolić
Ekrem Hamidović	Denis Džanić

Urednički savjet

Andrej Ule <i>Univerzitet u Ljubljani (Slovenija)</i>	Jan Wolenski <i>Jagiellonian Univerzitet u Krakovu (Poljska)</i>
Werner Stelzner <i>Univerzitet u Bremenu (Njemačka)</i>	Andrew Schumann <i>Bjeloruski državni Univerzitet u Minsku (Bjelorusija)</i>
Jure Zovko <i>Univerzitet u Zadru (Hrvatska)</i>	Samir Arnautović <i>Univerzitet u Sarajevu (BiH)</i>
Irene Lagani <i>Makedonski univerzitet u Solunu (Grčka)</i>	Nijaz Ibrulj <i>Univerzitet u Sarajevu (BiH)</i>
Iryna Khomenko <i>Narodni univerzitet Taras Ševčenko u Kijevu (Ukrajina)</i>	Volker Munz <i>Univerzitet u Gracu (Austrija)</i>

CONTENTS

I Articles

Vedad MUHAREMOVIĆ RORTY'S CRITIQUE OF FOUNDATIONALISM (TOWARD A PHILOSOPHY OF SOCIAL SENSIBILITY)	11
Ljiljana NIKOLIĆ JOHANN CRISTOPH GODTTSCHEDE AND IMMANUEL KANT: REPRESENTATIVES OF A NEW TURNING POINT ON THE BASIS OF A COMMON PHILOSOPHICAL HERITAGE.....	37
Kerim SUŠIĆ AL-FÂRÂBÎ'S POLITICAL PHILOSOPHY	55
Ekrem HAMIDOVIĆ DONALD DAVIDSON'S THEORY OF RADICAL INTERPRETATION AND HIS PRINCIPLE OF CHARITY.....	75
Melisa BEGIĆ HUME'S ANALYSIS OF CAUSALITY	93
Aida GAVRIĆ THE READER AS A NEW FOCUS OF WRITING AND MEANING	107

II Translations

Donald DAVIDSON COULD THERE BE A SCIENCE OF RATIONALITY? Translated from English into Bosnian: Igor ŽONTAR.....	121
David HILBERT AXIOMATIC THOUGHT Translated from German into Bosnian: Ljiljana NIKOLIĆ.....	135
Robert FRENCH SUBCOGNITION AND THE LIMITS OF THE TURING TEST Translated from English into Bosnian: Armin METHADŽEVIĆ.....	143
John SEARLE INTENTIONALITY AND ITS PLACE IN NATURE Translated from English into Bosnian: Kenan ŠLJIVO.....	155
Jan ASSMANN COLLECTIVE MEMORY AND CULTURAL IDENTITY Translated from English into Bosnian: Bojan ČAHTAREVIĆ.....	167

III Book Reviews

Vedad MUHAREMOVIĆ UMUT ÖZKIRIMLI: CONTEMPORARY DEBATES ON NATIONALISM. A CRITICAL ENGAGEMENT (New York, Palgrave Macmillan, 227 pages).....	175
Kerim SUŠIĆ DEISEL T. SUZUKI: ZEN AND JAPANESE CULTURE (Beograd, Geopoetika, 365 pages)	181

SADRŽAJ

I Članci

Vedad MUHAREMOVIĆ RORTYJEVA KRITIKA FUNDACIONALIZMA (KA FILOZOFIJI SOCIJALNOG SENZIBILITETA).....	11
Ljiljana NIKOLIĆ JOHANN CRISTOPH GODTTSCHED I IMMANUEL KANT: NOSIOCI OBRATA NA OSNOVAMA ZAJEDNIČKOG FILOZOFSKOG NASLIJEĐA	37
Kerim SUŠIĆ AL-FÂRÂBIJEVA POLITIČKA FILOZOFIJA	55
Ekrem HAMIDOVIĆ TEORIJA RADIKALNE INTERPRETACIJE I PRINCIP MILOSRĐA KOD DONALDA DAVIDSONA	75
Melisa BEGIĆ HUMEOVA ANALIZA UZROČNOSTI	93
Aida GAVRIĆ ČITATELJ KAO NOVA ŽIŽA PISANJA I ZNAČENJA	107

II Prijevodi

Donald DAVIDSON MOŽE LI POSTOJATI ZNANOST O RACIONALNOSTI? Preveo s engleskog: Igor ŽONTAR	121
David HILBERT AKSIOMATSKO MIŠLJENJE Prevela s njemačkog: Ljiljana NIKOLIĆ	135
Robert FRENCH SUBKOGNICIJA I GRANICE TURINGOVOG TESTA Preveo s engleskog: Armin METHADŽEVIĆ	143
John SEARLE INTENCIONALNOST I NJENO MJESTO U PRIRODI Preveo s engleskog: Kenan ŠLJIVO	155
Jan ASSMANN KOLEKTIVNO PAMĆENJE I KULTURNI IDENTITET Preveo s engleskog: Bojan ČAHTAREVIĆ	167

III Pregledi knjiga

Vedad MUHAREMOVIĆ UMUT ÖZKIRIMLI: CONTEMPORARY DEBATES ON NATIONALISM. A CRITICAL ENGAGEMENT (New York, Palgrave Macmillan, 227 str.)	175
Kerim SUŠIĆ DEISEL T. SUZUKI: ZEN I JAPANSKA KULTURA (Beograd, Geopoetika, 365 str.)	181



Članci / Articles



RORTYJEVA KRITIKA FUNDACIONALIZMA (KA FILOZOFIJI SOCIJALNOG SENZIBILITETA)

Vedad MUHAREMOVIĆ

Scientific & Research Incubator (ZINK)
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: vedad.muharemovic@ff.unsa.ba

ABSTRACT

U tekstu razmatram neke od osnovnih karakteristika Rortyjevog neopragmatizma, unutar kojeg se mogu iščitavati njegove kritike svih esencijalistički usmjerenih filozofijskih formi koje svoju "zajedničku premisu" nalaze u onome što se naziva metafizika. Težnjom ka fleksibilnijim, prizemnijim i manje ambicioznim planovima kojima se filozofija profilirala do sada, Rorty sugerira alternativne načine kojima bi filozofija korespondirala u jednom multidisciplinarnom, interaktivnom i antiekskluzivističkom smislu sa znanostima i sa drugim modusima ljudskog samopotvrđivanja, u cilju efektivnijeg i konkretnijeg snalaženja i praktičnijeg "nošenja sa svijetom". U tekstu, konačno, nastojim prikazati kako se vokabular metafizike i metafizička konstrukcija svijeta dekonceptualiziraju, ali i da je imenovanje vokabulara metafizike "mrtvim metaforama", u najmanju ruku, problematično. Radi se o podjednako aktualnoj važnosti svih oblika konačnih vokabulara u inkomenzurabilnom, dehijerarhizirajućem i mnogovrsno strukturiranom svijetu.

Ključne riječi: metafizika, konačni vokabulari, mrtve metafore, socijalni senzibilitet.

RORTY'S CRITIQUE OF FOUNDATIONALISM (TOWARD A PHILOSOPHY OF SOCIAL SENSIBILITY)

In this text I consider some of the fundamental characteristics of Rorty's neopragmatism, whence can be revealed Rorty's criticism of all essentialisms that find their "common premises" in what Rorty calls metaphysics. By tending to provide more flexible and less ambitious philosophical projects Rorty suggests an alternative mode through which philosophy is able to correspond with science and other modes of human self-assertions in one multidisciplinary, interactive, dialogical and anti-exclusivistic sense of meaning in order to achieve more effective and concrete orientation and a practical means of "coping with reality." Finally, I tend to emphasize how the vocabulary of metaphysics and the metaphysical construction of reality is deconceptualizing itself, to refer to the fact that the naming of the vocabulary of metaphysics as a "dead metaphors" is at least a problematical one. Quite the opposite, this text aims to indicate an equal significance of all forms of "final vocabularies" in one incommensurable, non-hierarchical and multidimensionally structured world.

Key words: metaphysics, final vocabularies, dead metaphors, social sensibility

1.0 Uvod

Svoje predavanje *Što je metafizika?* (1929) Heidegger započinje prikazivanjem dijela prepiske između Descartesa i Picota u kojoj Descartes, na slikovit i plastičan način, pokušava razjasniti kako je "čitava filozofija poput stabla kojega su korijeni metafizika, deblo fizika, a grane koje izrastaju predstavljaju ostale znanosti" (Heidegger, 1996. U: Heidegger, 1996: 85. Prema ovome nacrtu, metafizika nedvosmisleno reprezentira sveobuhvatni temelj, koji ne samo da osigurava apsolutno utemeljenje, tako da sve ostalo ima zahvaliti njoj za cjelokupni stabilitet nego omogućava, na jedan hijerarhizirajući način, sve ostale znanosti, svjetonazore, usmjerenja i generalno, svaka pojedinačna figuriranja i orijentacije u svijetu. Metafizika koja utemeljuje cjelokupno znanje, metafizika kao utemeljenje po sebi, reprezentira uvjete svakog mogućeg saznanja (Kant), odnosno izvore, opseg i granice ljudskog saznanja (Locke) i potencijalno-praktičnog djelovanja i orijentiranja u svijetu.

Ovakva koncepcija filozofije, prema kojoj metafizika reprezentira osnove saznanja i njenu objektivaciju preko pojedinačnih znanosti, upućuje na reflektiranje o "filozofiji-kao-epistemologiji" po kojoj "ne postoji nikakvo saznanje mimo apsolutno izvjesnih temelja koji su osigurani filozofijskom intuicijom i argumentom" (Gutting, 2003. U: Guignon and Hiley, 2003: 43). U konačnoj instanci, mogućnost saznanja svijeta ima svoje utemeljenje u ovakvim pretpostavkama koje su predmet kritike u filozofiji Richarda Rortyja. Naime, kritike fundacionalističkih, odnosno metafizičkih koncepcija, generiraju epistemološku konfiguraciju filozofije koja svako moguće konstituiranje saznanja zasniva na određenim, jasnim i razgovjetnim, apsolutno izvjesnim *pretpostavkama*.

"Epistemologija je utemeljena na dvije pretpostavke: prvo, Descartesovoj pretpostavci da je znanje vanjskog svijeta stvar posjedovanja mentalnih reprezentacija koje tačno odslikavaju taj svijet i, drugo, Lockeovoj pretpostavci da tačnost reprezentacije zavisi od načina njene uzročne produkcije." (Gutting, 2003. U: Guignon and Hiley, 2003: 42)

Koncepcija pretpostavki, koje se posjeduju na jedan imanentan način, svoju kulminaciju doživljava Kantovom *Kritikom čistoga uma* koja iznosi ideje za reprezentaciju svijeta, ali tako da ideje ne reprezentiraju svijet na podroban način zato što su uzročno producirane od strane svijeta, nego zato, jer one same predstavljaju nužne uvjete za umstvenu neuzročnu konstituciju svijeta, kao predmeta mogućeg saznanja.

Ovaj tekst je i započeo sa Descartesovom koncepcijom filozofije, upravo iz razloga što Rorty naglašava kako prije Descartesa nije postojala tako jasna postavljenost apodiktički jasnih i razgovjetnih entiteta koji bi omogućili konstituciju jedne teorije saznanja neophodne za razumijevanje mentalnih, intrinzičkih procesa koji će osigurati konstituciju filozofije kao "sudišta čistoga uma" u 18. stoljeću. Cjelokupna mogućnost saznanja fundamentira se na koncepciji subjekta koji transcendiraju svijet svojim *Unutrašnjim Okom* (Rorty)

kojim korespondira sa suštinom stvari. Ovakva slika ljudskoga duha sa njegovim *pretpostavkama* za mentalnu reprezentaciju svijeta, ovakva slika nužnih uvjeta saznanja (Kant) predstavlja povijesnofilozofijski koncept u kojem duh vrši odslikavanje svijeta jer je strukturiran od najfinijeg, najsublimnijeg materijala, zahvaljujući kojem je ljudski duh skoro divinizirana forma u povijesti metafizike subjektiviteta. Zato Rorty i kaže kako su se “filozofi neprekidno hvatali nekih izrazitih oblika ljudskog života da bi našoj intuiciji o našoj jedinstvenosti osigurali čvrstu ‘filozofsku utemeljenost’” (Rorty, 1990: 47). Sa ovakvim postavkama epistemologija postaje centralnom komponentom filozofije. Nastupa distinkcija svijesti i onoga što svijest nije; sada je svijest ono u što se ne može sumnjati i što posjeduje pretpostavke svakog mogućeg saznanja putem kojih vrši “*predstavljavanje*” svijeta kao predmeta našeg iskustva, a istovremeno sama svijest figurira se *nepredstavljivom*.

Ovakva supstancijalizacija i apsolutizacija svijesti, saznanja i filozofije sa privilegiranim Duhom, kao velikim ogledalom koji sve ostalo predstavlja i odslikava, a da sam nije odslikan, predmet je Rortyjeve kritike koju ćemo pokušati prikazati u ovome tekstu. Kritika usmjerena ka pretpostavljenim temeljima u epistemološkom i metafizičkom smislu nastojat će, također, kritizirati i svojevrsno udaljavanje od realnih, praktičnih i socijalnih tokova sa kojima neekskluzivistička filozofija treba imati opipljiviji i aktivniji odnos.

2.0 Metafizika, ogledalna slikovitost i mogućnost kritike

Ekskluzivitet *Unutrašnjeg Oka* omogućio je kreiranje centralnog zanimanja filozofije kroz “opću teoriju predstavljanja”, putem kojeg filozofija stvarnost predstavlja dovoljno dobro u jednom *autentičnom* i *prirodnom* smislu riječi. Privilegirani status filozofije opskrbljene posebnim intrinzičkim entitetima, Rorty sagledava u okviru prijelaza od skolastičkih doktrina, odnosno revitaliziranjem platonizma u renesansi u kojoj humanisti postavljaju ista pitanja o kršćanskome monoteizmu, na način na koji je Sokrat pitao o Hesiodovom panteonu. Tu se misli na Sokratovo sugeriranje da pravo pitanje nije u tome da li neka akcija udovoljava bogovima, nego koji bogovi imaju ispravne stavove o tome koje akcije treba izvršavati.

“Kad je zadnje pitanje shvaćeno ozbiljno, put je stajao otvorenim za Kantov zaključak da čak i svetost Evanđelja mora biti prosuđena u svjetlu sopstvene svijesti.” (Rorty, 2005a)

Filozofija samoevidentnih postulata koji se ne dokazuju, a spram kojih se sve drugo dokazuje u formi deriviranih istina i konstatacija, postala je središnjom temom Rortyjeve kritike metafizike, metafizike koja figurira poput primordijalne i nepobitne Istine koja perpetuira mimo svih povijesnih, sociokulturnih kontingencija i konstelacija svijeta u cjelini. Ako filozofija postaje

“općom teorijom predstavljanja”, onda nije čudno što epistemologija jeste izraz metafizičkog problema, odnosno problema odnosa i modusa reprezentacije na adekvatan, korespondirajući i autentičan način, problema odslikavanja nečega *izvana* na osnovu nečega *iznutra*, problema opsežnog i vjernog saznavanja koji automatski omogućava bolje shvatanje ljudskoga duha kao onoga koji ta saznavanja i korespondiranja čini, jer “razumjeti mogućnost i prirodu saznanja, znači razumjeti način na koji je duh u stanju da stvori takve predstave” (Rorty, 1991: 17).

To implicira činjenicu da je tradicionalna filozofijska arhitektura generirala metaforu “dubine” kroz mnogolike forme i reprezentante “epistemoloških autoriteta”. Ona je omogućavala jednu dubinsku intencionalnost ka supstancijalnim odredbama i karakteristikama zbilje i *a fortiori* obećavala jedno totalno sintetiziranje svih partikulariteta u jedan kondenzirajući, univerzalni, trajno aktualni algoritam. Ta metafora “dubine” imala je različite strukturacije kroz povijest filozofijskog mišljenja do danas “u nečemu što bi se zvalo ratio, um, racionalna prihvatljivost, idealna komunikativna prihvatljivost koja bi predstavljala neutralni... na kome bi se sve različite grupe opravdanja, svi različiti ‘mi’, ‘epistemološki autoriteti’ mogli objediniti” (Mujkić, 2005: 267).

Cjelokupno kritičko usmjerenje i reflektiranje prema metafizici odnosi se na stvari bez kojih metafizika kao takva ne bi mogla ni iskazivati svoj identitet. Riječ je o binaritetima, opozicionalnim strukturama i konstrukcijama poput pojmova istinitog–neistinitog, racionalnog–iracionalnog, animalnog–racionalnog, inteligibilnog–senzibilnog, temeljnog–bestemeljnog, vječnog–propadljivog, plauzibilnog–falibilnog, i tome slično.

Rortyjeva intencija jeste prikazati sva metafizička pitanja kao retorička pitanja koja nemaju veze sa otkrivanjem ili korespondiranjem sa Istinskom biti zbilje i nas samih u njoj. Kanonizirana distinkcija između subjekta i objekta, zrcaljenja objekta preko staklaste suštine koju subjekt, odnosno njegov duh posjeduje, za Rortyja predstavlja svojevrsnu metafizičku konkatenaciju označitelja koji označavaju Istinu i Stvarnost koja nema nikave veze sa “polidimenzionalnim mogućnostima realiteta zbilje” (Arnautović, 2004: 142) i koja se, s obzirom na polivalentnost i nesamjerljivost različitih identiteta, naprosto mora prevladati.

“Uzimajući sugestije od Blumenberga, Nietzschea, Freuda i Davidsona, (Rorty – V. M.) govori da trebamo doći do one tačke gdje se više ništa neće obožavati, gdje ništa nećemo tretirati kao kvazibožanstvenost i gdje sve tretiramo – naš jezik, našu svijest, našu zajednicu – kao produkt vremena i činjenica” (Sorell, 1995. U: Malachowski, 1995: 16).

Metafori “dubine” Rorty suprotstavlja metaforu “širine” koja bi omogućavala jedan familijarniji dosluh sa zbiljom i mogućnost obuhvatnijeg kontekstualiziranja različitih segmenata zbilje, te impliciranja raznovrsnih horizonata bez intencije prisilnog ili artificijelnog supsumiranja različitosti u jedan jedini mogući *Istinski* kontekst koji najautentičnije otkriva kako svijet u svojoj najdubljoj fundamentalnoj biti *Jeste*. Metafora “širine” uključivala bi mnoštvo

vokabulara, deskripcija, intencija, artikulaciju pluraliteta “jezičkih igara” i tako bi afirmirala jedan polidimenzionalan kontinuitet koji u svojoj plodotvornosti omogućava opipljivost zbilje bez namjere da se postavi neka vrsta metafizičkog prodora u *suštinu* te zbilje. *Dubina* bi podrazumijevala jednu esencijalističku i supstancijalističku strukturiranost svijeta, dok bi širina podrazumijevala antiesencijalistički model koji artikulira temporalnost naših figuracija i socijalnih konfiguracija, kontingentnost i pluralnost inkomenzurabiliteta različitih entiteta koji nemaju neku naslijeđenu ili urođenu disponiranost nekom suprageneričkom pojmu na koji bi se sve moglo reducirati i iz kojeg bi se sve moglo derivirati. Metafora *dubine* je metafora *bliskosti* u smislu bliskosti stvarima kakve “zaista jesu”. Metafora *širine* je, pak, antiautoritarna.

“U jeziku *Totema i tabua*, ona zamjenjuje poslušnost prema nekom surogatu za nasilnog primarnog oca, sporazumom između braće.” (Rorty, 2002b: 15)

Rortyjeva misao je tako, prije svega, usmjerena na metafizičke konstrukcije koje za njega čine korpus mrtvih, ishabanih metafora koje predugo dominiraju u našem filozofijskom, historijskom, socijalnom i kulturnom miljeu, tako da su stekle strukturu jedine i apsolutne istinitosti koja se teško prikazuje nestabilnom ili onom u koju bi se moglo sumnjati. Njegova intencija je da pokaže kako ti stari, trajni i predimenzionirani metafizički problemi zapravo i ne postoje i da nasuprot njima postoje samo mnogobrojni i mnogovrsni *konačni vokabulari* sa mnogobrojnim i mnogovrsnim upotrebnim vrijednostima. Vokabular metafizike nije transtemporalan ili transpovijestan jer, kao i svaki drugi vokabular, figurira samo unutar realnog i kontingentnog životnog svijeta.

Prevladavanje konačnog vokabulara metafizike, kao finalnog vokabulara, i orijentiranost ka savremenim konstelacijama zbilje podrazumijeva eliminiranje Istine koja se raskriva našom sposobnošću da je otkrijemo putem privilegiranog epistemološkog aparata koji omogućava postojanje distinktivnih entiteta, entiteta realnog, u odnosu na entitet pojavnog.

“Pitanje ‘Da li vjeruješ da istina postoji?’ jeste skraćena za nešto poput: da li misliš da postoji prirodni termin za istraživanje načina na koji stvari zaista jesu i da će nam razumijevanje tog načina kazati šta da radimo sa sobom?” (Rorty, 2005b: 23)

Za Rortyja takav termin ne postoji. Pitanje prirodnog termina, jedinstvenog, unificirajućeg monolitnog algoritma, Descartesovog filozofijskog stabla kao sistema, Husserlove eidetske biti... predstavlja tendenciju reduciranja filozofije na nauku, te kompletiziranja i ishodišnog konceptualiziranja nauke kao harmonizirane, orkestrirane skupine naučnih teorija koje nikada više neće biti revidirane i rekonstruirane. (Cf. Ibid.).

3.0 Konačni vokabulari, ironisti i metafizika

Jezik predstavlja jednu od središnjih tema metafizike. Način na koji filozofija u svom metafizičkom utemeljenju i epistemološkom okviru tretira jezik jeste da on predstavlja savršeni organon za podrobnu reprezentaciju odnosa subjekta prema objektu. Rorty nastoji pokazati da jezik nije organon koji ono što naša *staklasta suština* zrcali savršeno artikulira u svijetu. Nije u pitanju referiranje na neku strukturu koja, kao središnja, određuje smisao i značenje različitih promjenljivih elemenata simboličkog poretka. Prije se radi o pluralizmu elemenata koji strukturiraju pluralizam *jezičkih igara* (Wittgenstein) i vokabulara koji nemaju neki determinatni nukleus kojem treba korespondirati. Ne postoji ništa manifestno i kontingentno naspram trajne, latentne biti; sve je mreža kontingencija u kojoj se metafizička diferencija između "pojavnog i realnog" potpuno neutralizira. Nije riječ o reprezentativnoj funkciji jezika ili duha. Kako Rorty potencira, savremeni trend predstavlja pomak od supstancije prema funkciji (Cassirer).

"Njihov trend se udaljava od tradicionalnog metafizičkog pitanja 'Šta je priroda toga i toga?' (pitanje koje se ponavlja u pitanju analitičke filozofije 'Šta je ispravna analiza toga i toga?')." (Rorty, 1991: 9)

Rortyjeva analiza analitičke filozofije usmjerena je prema utvrđivanju transformiranja filozofije u nauku Bergmanovim okretom u jeziku, okretom sa simboličkom logikom, u cilju preparacije filozofije za strogu znanstvenu disciplinu i, shodno tome, esencijaliziranju svega u jednu jedinu moguću i relevantnu disciplinarnu matricu i znanstvenu koncepciju unutar koje i dalje egzistira subjekt-objekt relacija. (Rorty, www. 1999) Ovu činjenicu Rorty potvrđuje u svom tekstu *Heidegger, Contingency and Pragmatism* kada kaže da je "ono što je Gustav Bergman krstio kao 'jezički okret' prije predstavljao očajnički pokušaj očuvanja filozofije kao naslovne discipline. Ideja je bila da se otvori prostor za spoznaju *a priori* u koju niti sociologija, niti historija, niti umjetnost, niti prirodne nauke ne bi prodrle. To je bio pokušaj pronalaska zamjene za Kantovo transcendentalno stajalište. Zamjena uma ili iskustva 'značenjem' trebalo je osigurati čistoću i autonomiju filozofije osiguravajući neempirijske stvari." (Rorty, 1995a. U: Rorty, 1995a: 50)

Umjesto standardizirane koncepcije jezika putem kojeg duh podrobno reprezentira svijet Rorty sugerira promatranje kanoniziranih metafizičkih vokabulara kao sekvenci metafora koje svoju upotrebljivost više ne posjeduju. Umjesto strukturiranja jezika i saznanja kao aktivnosti usmjerene na detekciju apriornih esencija kao pretpostavki za svaku moguću zbiljnost, sada možemo govoriti o jeziku i saznanju kao *nezaobilaznom* konstitutivnom segmentu ljudske zajednice i socijalne prakse. Ova *nezaobilaznost* ne predstavlja metafizičku nužnost u smislu nečega nezavisnog od čovjeka koje tek ima biti otkriveno ili koje predstavlja neku perenijalnu konceptualnu bit, nego zaobilaznost priznavanja kontingentnosti i uvjetovanosti socijalnim, historijskim i kulturnim okolnostima

realnog svijeta kojeg iskušavamo na različite načine, u kojem svako gradi sopstveno iskustvo različito od iskustva drugog, iako je riječ o istome svijetu za sve nas u fenomenološkoj mreži intersubjektiviteta (Husserl).

Nasuprot filozofiji, koja počiva na korijenima metafizike, Rorty afirmira nešto poput *rhizoma*.

“Umesto pravog, lisnatog izdanka sa terminalnom vegetacionom tačkom ili sa bočnim izdancima koji se dihotomno dalje granaju, biljka može i iz glavnog stabla da tera ‘izdanke’... ili pak da se sastoji od žbunasto isprepletenih glavnih korenova... Kod ‘rhizoma’ imamo posla sa jednim još radikalnijim odbacivanjem korensko-biljčane hijerarhije: zemni izdanci – većinom su podzemno, horizontalno, odebljalo izrasli izdanci...” (Frank, 1995: 146)

Metaforički rečeno, ovo kretanje nije uvjetovano apriornim kategorijama i utabanim horizontima, nego je prije riječ o “šumskim putevima” bez eshatološki postavljene slike kretanja koja nas u konačnici suočava sa Realnošću nasuprot puke pojavnosti stvari. Umjesto jedinstva i homogeno strukturirane zbilje postoji mnoštvo sekundarnih i međusobno interferirajućih segmenata nesamjerljivog iskustva svijeta u kojem funkcioniра horizontalna igra suplementacija konačnih vokabulara, a ne vertikalna postavljenost jednih iznad i ispod drugih, u smislu bliskosti hijerarhijski više postavljenih konačnih vokabulara nekoj Staklastoj Suštini, nasuprot hijerarhijski niže postavljenih konačnih vokabulara koji toj Suštini slabije ili nikako ne korespondiraju. John Dewey slično tvrdi kada naglašava da će umjetnost i znanost biti “cvjetovi života neprisiljeni na cvat” (*Reconstruction in Philosophy*). Smisao jezika i njegova konfiguracija u konačnim vokabularima nije, dakle, u nekom odslikavanju specijalnog entiteta zvanog Istina ili Stvarnost; ne radi se o postojanju jezičke mape koja posjeduje “izomorfnu” strukturu *prave* zbilje.

“Zdrav razum uzima zdravo-za-gotovo takav izomorfizam – da, kao što dijelovi pouzdane mape mogu biti komparirani sa dijelovima krajolika, tako i termini istinite znanstvene teorije mogu korelirati sa crtama stvari kakve zaista jesu.” (Rorty, 2005b)

Kompariranja i korespondiranja jesu lakša u doba Aristotela, gdje su predmeti znanstvenog istraživanja predstavljali percipirane predmete, poput zvijezda ili životinja. Zdravorazumsko poimanje smatra, pak, kompliciranijim Newtonovo istraživanje neopservabilnih predmeta poput sile, mase i akceleracije, te još kompliciranijim Planckova kvantna istraživanja. Pitanja tipa “da li je sila naziv prirodne vrste?, da li je to Hilbertov prostor?, da li ovi termini seciraju prirodu na dijelove?”, te mnoga druga pitanja ne treba tretirati u smislu detektiranja ispravnog odgovora. Jedino što se može kazati jeste: “Ko zna!” i “Kako je to uopće i bitno?!” To zapravo implicira sljedeće: što više onog neopservabilnog znanost postavlja na scenu, to će manje relevantnim i krucijalnim izgledati pojmovi i koncepcije predstave uklapanja i korespondiranja i njihova nužna, intrinzički komponirana veza sa realnošću svega bivstvjućeg. (Cf. Ibidem) Nasuprot *dubini* koja se pozicionira i ukotvljuje za jednu punu prezenciju svega što jeste, tako kako

stvarno jeste i koja sve što jeste donosi na svijet putem jezika koji po svojoj suštini adekvatno odslikavava suštinu svih stvari, Rorty pozicionira jednu ekstenzivnost da bi očuvao ili, bolje rečeno, rehabilitirao svu životnost ljudskog iskustva. To znači da jezik u svojoj metafizički strukturiranoj naravi (kao seriozan jezik koji deskribira i nominira ono dubinsko kao suštinsko) biva transformiran u jezik, u svojoj historijski uvjetovanoj širini kroz mnogostruke forme "jezičkih igara". Jezičke igre postavljaju se kao one koje su određene kontingencijama životne prakse, a ne nekim apsolutnim smislom kojem se mi dijalektički približavamo profilirajući time svoj sopstveni orijentir i finalni cilj. Ako se prividna prirodost svijeta, jezika i nas samih zamijeni sa ovom jedinom prirodom koju imamo i unutar koje djelujemo našom "bačenošću u svijet", onda postoji i usmjerenost ka drugačijim jezičkim formama i jezičkim ekspresijama, negoli onim tradicionalne vrste.

Fenomen metafore širine i metaforizacije koje prevladavaju takozvane "mrtve metafore", te Rortyjevo uvođenje pojma *ironije* može poslužiti kao odličan egzemplar onoga što mislimo pod jednim širim i opipljivijim odnosom u svijetu koji implicira slikovitost s jedne i kontingentnost naših jezičkih izraza s druge strane. Ovaj fenomen reprezentira kontingenciju jezika i našeg sopstva jer omogućava da se pokaže nemogućnost detaljnog i preciznog reprezentiranja *Stvarnosti* i *Istine*. Fenomen ironije može poslužiti kao faktički protuorijentir metafizički oblikovanom jeziku i zbilji, jer on posjeduje ironijski odnos prema istini i zbilji koja čeka da bude otkrivena i prezentirana nekom arheološkom metodom jezika i sopstva, kao ogledala zbilje i njene istine, čime želi pokazati da su "naš jezik i naša kultura podjednako toliko kontingencije, jednako toliko rezultat tisuća malih mutacija koje su našle gnijezdo (kao i milijuna drugih koje nisu našle svoje gnijezdo), kao što su to orhideje ili antropoidi." (Rorty, 1995d: 32) Ironija stoga ukazuje da je sama koncepcija istine problematična ako se ona karakterizira metafizički i fundacionalistički. Kako se često ukazuje (Nietzsche), istina nije ništa drugo do pokretno mnoštvo metafora, antropomorfizama, metonimija, koje su poetski i retorski bivale uznesene i uzvišene, kanonizirane nakon kontinualne upotrebe do te mjere da je sva čulna snaga potpuno istrošena, tako da u krajnjoj instanci ona nalikuje na metalni novac ishaban od upotrebe, na način da više nema svoju vrijednost u formi novčane monete, nego figurira kao puka tvar, kao puki metal. Radi se o istrošenim i ishabanim metaforama. Koncept jezika koji tendira sopstvenoj idealizaciji na način približavanja Istini ili suštinama samih stvari, "predmetnostima samih predmeta" predstavlja koncept istrošenosti i nije u stanju da bude obavezujući i kanonizirajući, tako da diskriminira i ignorira sve druge alternativne jezičke vokabulare. Kako kazuje Rorty, taj začaravajući i zavodljivi govor o Zaista Stvarnom bio je poetsko dostignuće, ali ta je poema do sada apsolutno iscrpljena. (Rorty, 2005a) Jezik koji otkriva i reprezentira *Istinu* i time reducira prijepor između "realnog i pojavnog" jeste samo jedan konačni vokabular u povijesti konačnih vokabulara, a ne supremirajuća forma permanentnog vokabulara, konačnog vokabulara u smislu finalizacije i dopiranja do krajnjeg smisla stvari. Smisao originalnosti jeste upravo u tome što se u jednom kontinuiranom smislu vrši stalna redeskripcija i stalna konstitucija novih vokabulara koji neće na isti način artikulirati o jednoj

istoj ili sličnoj stvari, simultano intendirajući apsolutnoj privilegiranosti samoga sebe spram svih drugih i ostalih.

“Oni koji govore starim jezikom i nemaju želje da ga promijene, oni koji upotrebu tog jezika smatraju upravo znakom racionalnosti, smatrat će potpuno iracionalnim privlačnost novih metafora – novu jezičku igru koju igraju radikali, mladost ili avangarda. Pitanje zašto ljudi govore na taj način, bit će shvaćeno kao da je ispod razine konverzacije – predmet koji treba prepustiti psiholozima ili, ako bude potrebno, policiji...” (Rorty, 1995d: 64)

Fenomen ironije želi razotkrivanje nas samih kao konzistentno strukturiranih bića sa jasno određenim funkcijama i tendencijama. Ona otkriva decentriranu sliku našeg sopstva pokazujući nepostojanost stabilne i vječno fiksirane strukture nas samih i zbilje oko nas, koju naša staklasta bit u potpunosti vjerno zrcali. To rasredištenje razotkriva naše kontingentno i vremenito kretanje u svijetu bez sigurnosnog koda za koji se hvatamo sa uvjerenjem da posjedujemo suštinu nečega. Rorty tako pokazuje značaj Freudovih psihoanalitičkih istraživanja naglašavajući da nam je Freud, s obzirom na ovakav status ljudske svijesti, “pomogao da postanemo rastuće ironičnim, igralačkim, slobodnim i inventivnim u našem izboru samodeskripcije.” (Rorty, 1995b. U: Rorty, 1995b: 155). On nam govori o nalaženju akcidentalnih materijala od kojih sebe same moramo konstituirati bez invencije principa kojim bismo morali korespondirati. Freud, kaže Rorty, odbacuje Platonovu metaforu “viđenja samih sebe jasnijim”, favorizirajući Baconovu ideju teorije kao oruđa za donošenje promjena, s tim što psihoanaliza nije jedino i apsolutno konačno oruđe, niti je psihoanalitička terminologija jedini ispravni vokabular (Cf. Ibid., 158). Mi, takoreći, nismo Platonova “himerička sopstva” koji svoj socijalni prostor, nadstvođen pečinskim svodom, prevazilaze napornim i akomodativnim procesom koji u konačnici rezultira viđenjem pravog izgleda (ideja) stvari.

“Tradicionalna koncepcija filozofije jeste nemoguće nastojanje da se postavimo ponad naših koža – tradicije, jezika i drugih stvari... i da se uporedimo sa nečim apsolutnim... [to je] platonovsko naglašavanje da izbjegnemo konačnost jednog prostora i vremena, kontingentnost i konvencionalnost nečijeg života.” (Guignon i Hiley, 2003. U: Guignon i Hiley, 2003: 23)

Prije je riječ o “slici sopstva kao mreži uvjerenja i želja, zajedno sa sviješću o tome da sebe slobodno konstituiramo na osnovu jezičkog materijala koji nam je na raspolaganju u našem kulturnom svijetu, što navodi Rortyja da usvoji nietzscheanske eksperimentalne i estetske slike zrelog sopstva u postmodernom dobu. To je volja da ‘sebe stvorimo kao umjetničko djelo’ (Foucault).” (Guignon i Hiley, 1995. U: Malachowski, 1995: 346). Takva predodžba nas samih koji od svog života prave umjetničko djelo, jeste predodžba autonomnosti od svake moguće univerzalnosti i neke vječite istinitosti koju moramo otkrivati da bismo otkrili sami sebe. Poput slikara koji na platno aplicira boje i stvara slojeve ne znajući šta je to što stvara u jednom *a priori* utabanom i definitivnom smislu

riječi, slikara koji tek kad nešto načini, a da to nešto nije (kako to Kant pokazuje eksplicirajući pojam genija) moguće eksplicirati, ponoviti i konceptualizirati nekom regulom, tako naš proces samokonstitucije i rekonstitucije nije određen apsolutno privilegiranim *Istinitim* kodeksom na putu konačne svijesti o samome sebi. Mi ne znamo šta ćemo biti, nemamo eshatologijski konceptualizirani plan i, za razliku od slikara i njegovog konkretnog umjetničkog djela, život nikada ne dovršava sopstveno umjetničko djelo, odnosno nas same "jer ne postoji ništa što treba završiti; postoji samo mreža relacija za obnavljanje, mreža koju život produžava svaki dan. Prepoznati ishodište decentriranja sopstva znači vidjeti život kao tkaninu kontingentnih relacija, mrežu koja se rasteže naprijed i nazad kroz prošlo i buduće vrijeme; ne nešto sposobno da stoji mirno i cjelovito." (Ibid., 349)

Jezik se sada postavlja kao mnoštvo živih metafora i slikovitosti koje potpuno ukidaju poimanje jezika kao nečega sposobnog za adekvaciju ili neadekvaciju sa svijetom. Nadovezujući se na freudovsku predodžbu sopstva, kao onog koje nije u stanju iscrpiti i zagospodariti nesvjesnim strukturama našeg bitka, sopstva koji ne posjeduje stabilan determinirajući centar, te Freudovog raznolikog otkrivanja naših aspiracija i našeg bivanja u svijetu, možemo se nadovezati na Davidsonov pojam prolazne teorije.

"Takva teorija je prolazna jer se stalno mora korigirati da bi se moglo uzeti u obzir mumljanje, spoticanje, neprimjerenost, metafore, tikovi, napadaji, psihotični simptomi, silna glupost, genijalni izljevi i slično." (Rorty, 1995d: 30)

Nešto slično će, recimo, pokazati Judith Butler u svojim analizama, naglasivši kako *nesvjesno* stalno otkriva neuspjeh identiteta. Ona govori o nepostojanju kontinuiteta psihičkog života, o nepostojanju stabilnosti spolnog identiteta, te konsekvantno tome, o apsenciji čvrsto utvrđenog položaja koji je stalno (bez revidiranja, rekontekstualiziranja) zaposjednut. Taj neuspjeh prikazuje se evidentnim kroz različite forme redundancije, kroz raznolike snove, tikove, omaške u govoru i tome slično, čime Butlerova akcentira postojanost otpora protiv ukotvljenog identiteta u samom središtu psihološkog života. (Butler, 1997)

Naravno, ovo je samo jedan ekskurs o tome kako različite forme i deskripcije te različiti vokabulari mogu ponuditi sliku s one strane rigidnog realno-pojavnog binariteta kojem nas uči metafizika, te s one strane pogleda na stvarnost i nas same kao stabilne jedinice s vječno utvrđenim stabilnim suštinama koje odslikavaju i reprezentiraju istinitost stvarnosti i nas samih. Ne postoji taj kontinuitet koji bi garantirao univerzalnu aplikaciju na bilo koje tlo našeg djelovanja. Ono što postoji jesu pluralizmi konačnih vokabulara koji eliminiraju nepotrebno dramatizirane postavke koje generiraju separaciju prirode od privida, vječnog od propadljivog, stabilnog i skrivenog od nestabilnog i raskrivenog, te jezika kao bolje deskripcije od jezika koji nije adekvatna deskripcija Zbilje. Konačni vokabulari ne postuliraju nešto iznad u odnosu na nešto ispod; oni postuliraju samo mnoštvo različitih jezičkih igara koji djeluju u određenim kontekstima, situacijama i socijalnim aranžmanima bez

pretendiranja ka postavci univerzalnog vokabulara kao izraza univerzalnog sopstva, univerzalne zajednice i njenog vječitog kontinuiteta koji manifestira kontinuitet vječite Prirode Stvari, kao onoga izvan nas samih, koje naša staklasta bit adekvatno odslikava u raznolikim modusima ogledalne slikovitosti.¹

Osobu koja, nasuprot propozicijama tradicije metafizike, spoznaje kontingenciju vlastitih uvjerenja i želja koje nisu familijarne s nečim transtemporalnim i transpovijesnim Rorty naziva *ironistom*.² Na primjerima Nietzschea, Heideggera i Derride, Rorty pokazuje moć ironijske redeskripcije i samokreacije, te pokušaja stvaranja nove osobnosti na osnovu redeskripcije stare, analogno Heideggerovim tendencijama ka sopstvenoj konstituciji preko povijesti filozofijskog mišljenja i njene tradicije. Sav odnos spram povijesti je odnos jednog igračkog, produktivnog zanosa koji stremi redeskripciji i imaginativnom odnosu u zahvatanju stvari. Takva mreža odnosa predstavlja plodonosno polje za sopstveni razvoj i osobno djelovanje u svijetu. To je svojevrsna nada za autentičnom egzistencijom koja nije modelirana izvanjski. Takva konstitucija autentičnosti implicira interpretiranje i redeskribiranje prošlosti koja bi bila prikladnijom formom sopstvenih djelovanja u svijetu. Tako se smislenost mnogih čitanja očituje i otkriva u potrebi postojanja svjesnim mnogih alternativnih smislova, alternativnih svrha, alternativnih ponašanja i alternativnih svjetopogleda. Time se, kroz iščitavanje raznolike literature i umjetničkih djela, tretira ljudsko stremljenje ka identificiranju ljudskih potreba i različitih ljudskih konstelacija i kontekstualizacija, bez identifikacije neke moći Bitka koje bi bilo separabilno od bilo kakvih partikularnih potreba. (Rorty, 2005) Riječ je stoga o stalnom krugu transformacija i artikulacija priča na jedan noviji i inventivniji način u cilju postavke prošlih opisa u savremeni kontekst stvari i događanja. Marx to čini kako bi vidio kako se okrutna nejednakost odražava i danas, renesansa priča priče antike da bi artikulirala šta kršćanstvo može biti danas, a Heidegger priča o tradiciji filozofijskog mišljenja kako bi se postavio prostor za novo mišljenje i prevladavanje tradicije. (Rorty, 2002: 37) Heidegger tako naglašava kako "preuzimanje tradicije nije nužno tradicionalizam i preuzimanje predrasuda. Istinsko ponavljanje nekog tradicionalnog pitanja upravo pušta da nestane sam njegov karakter tradicije i seže natrag ispred predrasuda." (Heidegger, 2000: 157)

4.0 Nietzsche i Heidegger – dva primjera figura ironijskih mislilaca

Rorty će na tragu Nietzschea i Heideggera naglasiti kako sva metafizika govori Platonovim jezikom jer se od Platonovog doba naovamo kontinuirano propitivalo o tome kakav kozmos i mi unutar njega moramo biti ako želimo

¹ Slične poglede iznosi i Robert M. Wallace u svom uvodu za englesko izdanje Blumenbergovog djela *The Genesis of the Copernican World (Die Genesis der kopernikanischen Welt)*. Cf. Blumenberg, Hans (2000): *The Genesis of the Copernican World.*, Cambridge, Massachusetts, London, England, The MIT Press, xxix

² O Rortyjevom određenju ironiste vidjeti: Rorty, R. (1995): *Kontingencija, ironija i solidarnost*. Zagreb, Naprijed. 89–101. i dalje 112–122.

sigurnost, transparentiju, jasnost i razgovjetnost. (Cf. Arnautović, 2004: 196) Za Rortyja, Nietzsche je mislilac "izvankategorijalnog smisla koji filozofiju vodi ka izlaganju koje neće biti tradicionalno pojmovno određeno." (Ibid., 197) Sve bogatstvo i sva širina Nietzscheove misli može se povezati sa onom metaforom *širine* koja stupa na mjesto metafore *dubine* i *blizine*. Nasuprot eksplikacijama dubine naših spoznajnih i kontemplativnih aktivnosti i nasuprot naših stremjenja ka nekoj inteligibilnoj meta-instanci koja suvereno određuje svaki smisao našeg svakodnevnog života, dajući samom životu neku formu drugobitka (Hegel), Nietzsche, zapravo, sam život postavlja za najvišu vrijednost i u tom smislu određuje filozofiju kao matricu za promoviranje i afirmiranje života, a ne njenu himeričnost i sterilizaciju. Rorty ovdje uviđa odsutan moment u Nietzscheovom odnosu spram metafizike kao takve. Nasuprot, dakle, svijeta idealnih postavki i nasuprot ekspozicije ljudskog života u okvirima tradicionalnih determinanti, nasuprot filozofije koja strebi dubinskoj kontemplativnoj spekulaciji, filozofija sada posjeduje smisao koji figurira unutar horizonta života, njegove vedrine i njegove neiscrpne potencije i plodotvornosti. Ovim stavovima Nietzsche odstupa od standardizirane i uhodane tradicionalne filozofijske misli koja seže od Platona i trijumfira sa kartezijanskim subjektivitetom i savremenim konstelacijama filozofije svijesti.

U Nietzscheovom stilu i artikulaciji vedrine života Rorty uviđa kritičku orijentaciju prema jeziku metafizike nuđenjem literarnijeg pristupa jeziku i slikovitijeg pristupa cjelokupnome životu, kako bi se sterilnost "čistoga ega" i rigidnost dotadašnje metafizičke supremacije, ako ne u potpunosti eliminirala, onda barem ublažila njena monopolistička dimenzija, ubacivanjem mnogovrsnih, fleksibilnijih i slikovitijih deskripcija svijeta i stvarnosti u cjelini. Ovdje možemo vidjeti, preko novih i svježijih konačnih vokabulara, Rortyjevo oslanjanje na Nietzscheov zahtjev za literalizacijom filozofije i kulture u cjelini. Dovoljno je pročitati nekoliko stranica bilo kojeg Nietzscheovog djela da bi se osjetila njegova različitost i njegovo odudaranje u odnosu na prethodnike sa povijesnofilozofijske scene. Njegov stil i ironijski odnos još jednom afirmiraju njegov raskid sa tradicionalnim metafizičkim strukturama jezika i onoga o čemu se u jeziku i putem jezika govori; raskid sa ekskluzivitetima argumentativne transparentije i apsolutne preciznosti na toj osnovi. Dovoljno je spomenuti njegovo profetsko obrazlaganje u "knjizi za svakoga i za nikoga", u knjizi *Tako je govorio Zarathustra*, koje odstupa od argumentativne dimenzije i nada se u jednoj proročanski konfiguriranoj priči koja se ili prihvata ili ne prihvata.

"Knjiga o Zaratustri predstavlja dugi niz raznorodnih parodija. Parodijom nazivamo način izražavanja u kome se preuzima ono što je prethodno formulirano, ali se preoblikuje, te se često razvija u neočekivanom pravcu, i neretko izlaže poruzi. U svakom slučaju, parodijski govor nije neposredan, nego se uvek odnosi na neki prethodno postojeći tekst." (Gadamer, 2003: 328)

Nietzscheov pristup jednostavno odstupa od standardiziranih metafizičkih konstrukcija koje idu ka argumentaciji i rigidnoj oblikovanosti svijeta. Njegov parodizam i ironizam pokazuje razigranost i avanturistički duh

koji smjelo, neočekivano i nepredvidivo kuje nove smjernice u smislu novih deskripcija neponovljive osobnosti do tada. Ovakvim specifičnim pristupom Nietzsche još jedanput ponavlja svoju kritičku usmjerenost prema tradicionalnim konstelacijama mišljenja koje vjeruje da nas logika ili matematika mogu dovesti do prave zbiljnosti i njene neponovljive istinske naravi. Zato Nietzsche traži da se "čovjeku vrati kao njegova svojina i njegova tvorevina sva lepota i uzvišenost koju smo pozajmili stvarnom i zamišljenom svetu." (Niče, 2003: 87) Na istom misaonom fonu Nietzsche kritizira religiju, moral i filozofiju. Filozofi prema Nietzscheu bivaju naviknuti raznovrsnim gotovim pojmovima, koje oni samo čiste i glačaju, bez svijesti o tome da ih zapravo moraju praviti, stvarati i iznositi tako da navode ljude da ih prime. (Cf. Ibid., 102) Ovo veoma podsjeća na Rortyjeva reflektiranja kada kaže da se istina i pojmovi vezani za nju, zapravo, prave, stvaraju kroz *konsenzus* i konverzaciju na način da se uvjerenjima i opravdanjima nude drugim ljudima. To nisu revelacionistički vokabulari prikrivene naravi sve dok ih nije staklasta suština konačno razotkrila u svojoj najautentičnijoj i najčišćoj cjelini. Takva čistoća može, zapravo, samo predstavljati sterilnost mišljenja i sterilnost socijalne konstitucije u kojoj ljudska bića ostvaruju svoj smisao.

U cjelokupnom filozofijskom korpusu Nietzsche vidi centralnu zabludu koja se očituje u stavu "da ima 'istine' kojoj bi se moglo približiti." (Ibid., 199) Iz ovoga stava su generirane i druge zablude koje su određivale svaki budući smisao i značenje filozofije, kulture i života generalno. Sada postaje jasnim zašto Rorty preko Nietzschea uviđa povijest filozofije, kao povijest sekvenci ishabanim metafora koje se moraju zamijeniti novim, upotrebnim i koje nisu izgrađene na pojmovima poput pojmova supstancije ili pojma stvari po sebi.

"Mnogo od toga što je Nietzsche imao da kaže može se očitati iz njegove tvrdnje da 'spoznaja sama po sebi' jeste nedopustivi koncept, kao i 'stvar po sebi', te njegove sugestije da 'kategorije razuma' predstavljaju ništa više do korisnost određene rase ili vrste – njihova korist, utilitarnost je samo njihova 'istina'. Njegova famozna deskripcija kako je Istinski Svijet postao bajka u *Sumraku idola* je, osim podrugljivosti prema kršćanstvu, veoma bliska Deweyevoj viziji evropskog intelektualnog napretka." (Rorty, 1995c. U: Rorty, 1995c: 95)

U ovakvim refleksijama Rorty iščitava Nietzscheovu pragmatističku misao koja nema mnogo dodirnih tačaka sa socijalnim nadama klasičnih pragmatista poput Jamesa i Deweya, ali koja, uprkos razlikama, Nietzschea prikazuje kao dobrog antikartezijanistu, antireprezentacionalistu i antiesencijalistu. Nietzsche je stoga "podjednako prezreo i sofisticiraniju Kantovu ideju o postojanju nespoznatljive nevremensko-prostorne stvari po sebi koja vrebava iza pojavnog svijeta." (Rorty, 2005a) Drugim riječima, "nama nedostaje bilo kakav organ za 'istinu' i mi 'znamo' (ili vjerujemo ili zamišljamo) onoliko koliko bi bilo korisno za interese ljudskog stada." (Rorty, 2002) Ono što se naziva potragom za objektivnom istinom nije stvar postizanja naših uvjerenja korespondentnih sa stvarima kakve "zaista jesu"; to nisu procesi rastućeg, boljeg i efektnijeg zrcaljenja stvari kakve one po intrinzičkoj naravi zaista jesu. To je stvar intersubjektivnog dogovora ili postizanja "boljeg izlaska na kraj" sa svijetom oko nas. (Cf. Ibidem)

Rortyjeva antisupstancijalistički diskurs koji negira, ili, bolje rečeno, ignorira metafizičke postavke i probleme, time ignorira samu koncepciju nekog temelja, neke jedinstvene sveobuhvatne naravi, bitka, volje za moć, Svjetskog Duha i tome slično. U svom tekstu *Pragmatizam i romantizam* Rorty navodi Nietzschea kao osobu koja nam zorno pokazuje da je termin "zaista stvarno", koji je dugo cirkulirao i figurirao povijesnim krugovima metafizičkog mišljenja, zapravo bio veliko poetsko dostignuće unutar kojega su, naprimjer, Platon i Sokrat bili veliki pjesnici. Druga, nova vrsta poeme je Nietzscheova koja zahtijeva da koncept "pravog svijeta" smatramo bajkom, odnosno, mitom skovanim od strane Parmenida i Platona. Međutim, problem nije, naglašava Rorty, u tome što je u pitanju bajka, nego u tome što je to bajka koja je iscrpila svoju korisnu upotrebljivost. Rorty tako ukazuje da su i Nietzscheovi kasniji spisi i sami takvo slično mjesto gdje se "volja za moć" postavlja kao jedina stvarna supstancijalna stvar, odnosno kao jedini izraz bitka života, uvažavajući činjenicu da sama priča o "volji za moć" ukazuje na nepostojanje finalnog cilja i kraja unutrašnje borbe sa samim sobom i što Nietzscheova filozofija akcentira pojam *postajanja* u odnosu na pojam *postojanja* kao izraza izvjesnosti i pribježišne tačke ljudskog smisla. To na neki način ima dodirne tačke sa Rortyjevim govorom o nepostojanju kraja i o nepostojanju doticajnosti sa nečim krajnjim i apsolutno dovršivim ciljem. Nietzsche isto tako naglašava kako duh nije nešto što u konačnom samoizlaganju i konačnom dijalektičkom razgovoru sa samim sobom dolazi do pojma o samome sebi i to zahvaljujući jednom ontoteološkom posredovanju na jedan hegelijanski način.

Ako i postoji izvjesna nekonzistencija koja se očituje u tome da se, s jedne strane, ne može znati šta je to zaista stvarno i da razvoju nema kraja, a da s druge strane Nietzsche tvrdi kako je on prvi postplatonovski mislilac oslobođen iluzija na način da je spoznao da jedini bitak stvari jeste "volja za moć", Rorty ipak akcentira kako je Nietzsche kolosalna filozofska figura koja može utjecati na procese redeskripcije i na procese rada na samome sebi. Zato i ističe kako su Nietzsche (kao i Derrida) filozofi koji pružaju užitak maloj grupi ljudi, bez relevancije za liberalnu nadu, ali nadmoćne figure koje su izrazito sposobne za promjenu toka filozofijske misli u cjelini. (Rorty, 1995d)

Pored Nietzschea, Heidegger je mislilac koji igra jednu od ključnih uloga u Rortyjevoj angažiranosti prema kritici metafizike. Rorty, u kontekstu prikazivanja Heideggera kao "ironijskog teoretičara", analogno Nietzscheu, prikazuje Heideggerovo pisanje povijesne priče o metafizici, te orijentiranosti tradiciji koja nudi različite forme deskripcije. Heidegger kritizira povijest filozofije kao povijest metafizike, ali mišljenju ostavlja autentičnu mogućnost promišljanja onoga što metafizika kao takva nije bila u stanju da misli s pijedestala suštine metafizike i ontološke diferencije, tako da mišljenje koje misli iz temelja metafizike i samo predstavlja metafizičko mišljenje koje bi bilo u dosluhu sa samim bitkom i koje bi omogućilo da bitak Tubitku bude vlastita *obaveznost*. Zato Rorty pokazuje kako je Heidegger, slično misliocima poput Wittgensteina i Deweya, dovodio u pitanje naše stremljenje ka filozofiji i onome što filozofija u svojoj cjelokupnoj kontinualnosti jeste bila. Međutim, ostaje problematičnim, s aspekta Rortyjevih promišljanja, ono što predstavlja samu zadaću mišljenja i budućnost mišljenja

inače. I u budućem profiliranju zadaće postfilozofijskog mišljenja postoji svojevrsni bitak koji nije biće, postoje ontološke diferencije, postoje *obaveznosti* o pitanju smisla bitka koje Rorty zapravo hoće zaboraviti. Rortyjevski zaborav bitka ovdje treba biti zaborav neke supstancijalne *jestosti* koja *tek* treba da omogući našu *bičevitost* u svijetu kontingentnosti. A zapravo se radi o tome da se nema šta vratiti, a što je prethodno bilo zaboravljeno. Heideggerovo "nastojanje da začahuri Zapad, da ga sažme, odvoji se od njega, predstavljalo je još jednu moćnu igru. Heidegger je bio veoma svjestan opasnosti da čini takvu igru. Ali biti jako svjestan opasnosti nije nužno i izbjegavanje iste. Prema mom čitanju, Heidegger još čini istu vrstu stvari koju se Platon trudio činiti kada je stvorio nadosjetilni svijet s kojega će gledati dolje na Atenu, ili Augustin kada je izmislio Civitas Dei s kojeg gleda dolje na mračni vijek." (Rorty, 1995a. U: Rorty, 1995a: 70) Ova nada i Platona i Heideggera vodi ka mišljenju da mora postojati neka purificirajuća askeza koja ih može predočiti za općenje sa nečim Potpuno Drugim – ispunjujućom formom Dobra ili otvorenosti za Bitak. (Cf. Ibid.)

Druga stvar koju Rorty smatra problematičnom jeste Heideggerovo shvatanje jezika. Prema Rortyju, Heideggerova intencija nije da se stavlja u neki kontekst ili dio jezičke igre. Kod Heideggera se određenje jezika tumači tako da čovjek govori samo ako ima sposobnost slušanja nečega primordijalnijeg od njega samoga. To slušanje je sposobnost da se čuju sopstvene "elementarne riječi" koje zapravo određuju sve nas.

"Heidegger i Derrida dijele tendenciju da o jeziku misle kao o nečemu što je više nego puki set oruđa. Kasni Heidegger uporno, i Derrida povremeno, tretiraju jezik kao da je neki kvazi-organ, leglo prisutnosti, nešto što stoji iznad, ponad i nasuprot ljudskih bića. Moja kritika Heideggera u prvom poglavlju i Derride u drugome, fokusirana je oko njihovog propusta da imaju opušteniji, prirodni, darwinijanski pogled na jezik." (Ibid., 3)

Ipak, najflagrantnijim ostaje Rortyjevo odnošenje prema Heideggerovom *Bitku*, odnosno prema Heideggerovoj usudnoj vezi sa nečim uzvišenim i primordijalnim, analogno Nietzscheovoj vezi sa *voljom za moć*. U ovom području Rorty iščitava Heideggerovo poetiziranje nasuprot kalkulabilnom scijentizmu koji dominira racionalizmom Zapada.

"Razlog zbog kojeg Heidegger govori o Bitku nije taj što želi da usmjeri našu pažnju na, nažalost, zanemarenu oblast istraživanja, nego želi da usmjeri našu pažnju na razliku između istraživanja i poezije, između borbe za moć i prihvatanja kontingencije. On želi sugerirati šta bi kultura mogla da bude u kojoj bi poezija, prije negoli filozofija-kaoznanost, bila paradigmatička ljudska aktivnost." (Rorty, 1995a. U: Rorty, 1995a: 36)

Heideggerovo preokupiranje *Bitkom* po Rortyju predstavlja orijentiranje ka tradiciji filozofijskog mišljenja u težnji da se to mišljenje redeskribira. On, preko odnosa spram filozofijske prošlosti, te preko nominiranja mislilaca kao pjesnika koje slušamo da bismo determinirali stanje ljudskoga bitka onda i sada,

u ovom aktualnom momentu naše slušajuće i osluškujuće aktivnosti, predstavlja povijesnofilozofijsku naraciju kao neprekidnu sekvencu metafora koje nas vode ponovnom, familijarnijem odnosu ka snazi "najelementarnijih riječi bitka". Za Heideggera, međutim, svaki element savremenog svijeta pokazuje impotenciju u oslušivanjima elementarnih riječi, jer dominira puka *upotrebljivost* riječi, bez one snage koju najelementarnije riječi imanentno posjeduju. To je razlog zašto, veli Rorty, u kozmopolitizmu i tehničko-tehnološki konfiguriranom svijetu Heidegger vidi neprijatelje mišljenja.

Rorty smatra da je dvadesetih godina Heidegger smatrao da postoji ahistorijski fenomen onoga što u "Analitici Tubitka" stoji kao prosječno maglovito razumijevanje bitka, dok je tridesetih godina to postalo historijski uvjetovano razumijevanje, pri čemu i samo filozofijsko reflektiranje postaje historijsko kao takvo. S druge strane, tvrdi Rorty, Heidegger u *Uvodu u osnovne probleme fenomenologije* naglašava da je u ovo naše doba filozofiranje postalo barbarsko, jer savremena filozofija prestaje biti ontologijom i postaje potraga za *svjetopogledima*. Ali Rorty baš u tim *svjetopogledima* vidi ono što se imenuje *konačnim vokabularima* jer, "nešto je podjednako svjetopogled bez obzira da li se temelji na 'praznovjerju i predrasudi' ili na 'znanstvenoj spoznaji i iskustvu.'" (Ibid., 42). Tu je ono u čemu Rorty uviđa problem jer, ako Heidegger kritizira svjetopogleda i akcentira gubitak fundamentalne ontologije, on ipak nikada ne govori kako možemo biti historijski uvjetovani, a istovremeno dovoljno ahistorijski da bismo izašli van našeg svjetopogleda, čime bismo kazali nešto neutralno o strukturama *svih* potencijalnih i aktualnih svjetopogleda. Ono novo koje bi se generiralo opet ne bi bilo ništa drugo nego ponovni novi historijski uvjetovani konačni vokabular, proistekao iz reagiranja na onaj već postojeći. To znači da ne postoji fundamentalna relacija ka *svim* svjetopoglednim formulacijama. (Ibid., 42) Rorty u konačnom Heideggerovo promišljanje o bitku u dimenzijama fundamentalne ontologije jasno otkriva kada kaže:

"Kako ja shvaćam Heideggera, njegov pojam bitka umnogome podsjeća na pojam Boga. To jest, izgleda mi kao ostatak neke religiozne nostalgije u Heideggerovom mišljenju. U svojem *Pismu o humanizmu*, Heidegger kritizira Sartrea zbog toga šta kaže da sve ovisi o ljudima. On kaže da umjesto toga trebamo reći kako sve ovisi o bitku... Mislim, najbolji je način da se riješimo te religijske niti kod Heideggera ako zaboravimo na bitak." (Mujkić, 2002. U: Rorty, 2002: 113)

Ovim stavom Rorty najjasnije predočava ono što on implicira pod problemom *Bitka* i njegovog smisla. S druge strane, i to je ono što nas u kontekstu eksplikacije konačnih vokabulara i kontingencije sopstva i jezika zanima, Rorty ipak nastoji povezati Heideggerova promišljanja sa pragmatističkim, pogotovo onima kod Deweya, jer je riječ o specifično kritičkom reflektiranju spram kulturne i filozofijske tradicije Zapada nezavisno od toga što Heidegger gaji ozbiljnu notu sumnjičavosti i kritičnosti i prema samome pragmatizmu. Rorty tako nastoji pokazati veću bliskost Heideggera Deweyu negoli Husserlu po pitanju opasnosti našega stoljeća. Naravno, poput Husserla, i Heidegger je smatrao da evropska kriza svoje korijene ima u pogrešnoj

konceptiji racionalizma. Međutim, Heidegger je smatrao da je sam imperativ za utemeljenjem, zapravo, znak pogrešno smjeranog racionalizma. I s druge strane, kritički je orijentiran prema “okularnim metaforama” koje povezuju Husserla sa Platonom i Descartesom. “Husserl i Carnap su dijelili tradicionalnu Platonovu nadu da se dosegne do tačke gledišta s koje će se međusobna povezanost svega moći uvidjeti. Za obojicu, cilj filozofije je razviti formalnu shemu unutar koje će sve regije kulture biti smještene. Obojica su filozofi onoga što je Hilary Putnam zvao “Gledištem Božijeg Oka.” (Ibid., 10). Elemente kontingencije Rorty nalazi i u Heideggerovom spisu *O biti istine*³ naglašavanjem izvornog otkrića *biranja* na način da se bit istine raskriva kao sloboda da sam Tubitak bude sebi i svom bitku *obavezan*. Rorty se pita da li možemo prihvatiti ono Heideggerovo mišljenje (o historijski uvjetovanom sopstvu, o autentičnim vokabularima i građenjima, o mogućnostima *biranja*, te o priči o povijesti filozofije i njenim misliocima kao poetama koji koriste metafore) bez govora o tome da povijest filozofije ne misli iz temelja svog bitka; bez govora o usudima i nostalgijama za primordijalitetom. Možemo li prihvatiti naše savremeno doba kao ono koje će kreirati sopstvene riječi i kao ono doba koje reprezentira dobro mjesto da učinimo ono što Heidegger želi da se učini, u smislu bivanja autentičnim, u smislu rada na samome sebi, bez utapanja u ono što Heidegger imenuje *se-egzistencijom* (*Bitak i vrijeme*)? Stoga Rorty intendira svojevrsnoj konjukciji heideggerijskog insistiranja na *slušanju* i onoga što pragmatisti imenuju *upotrebljivošću*. Na kraju, možda su *slušanje*, *oslušivanje* i *bivanje autentičnim* i dalje veoma upotrebljive metafore, ali ne u tako apokaliptičkom i dramatično-rezignacijskom smislu koji nam nudi Heidegger. Takva apokaliptičnost izgleda da zvuči dosta impresivnijom od Deweyevog blagog sugeriranja da filozofija treba biti manje ambicioznom i manje pretencioznom nego što je bila u prošlosti. (Rorty, 2004)

Pragmatisti stoga *oslušuju* drugačije. Njihovo *slušanje* je u pravcu nastojanja ka humanijoj slobodi naspram intenzivnog tehnološkog reproduktivizma. Rorty se slaže sa Husserlom, Heideggerom, Horkheimerom ili Adornom kako doba znanstvene tehnologije može biti nepredvidivo doba koje bi apsolutno svu otvorenost i slobodu moglo isključiti iz vidokruga ljudske zajednice u kojoj bi sve postalo puka predmetnost za računsko-tehnički um i tehnološku manipulaciju u kojoj svijet (kako kazuje Heidegger) postaje *ostavom* u koju se i sam čovjek u konačnom transformira. Ali Rortyjeva odgovor je “da bi se također moglo preokrenuti u doba u kojem demokratske zajednice postaju gazdarice, a ne sluge tehničkog racionaliteta.” (Rorty, 1995c. U: Rorty, 1995c: 20) Zaključujući osnovne uvide o Rortyjevom razilaženju sa Heideggerovim mišljenjem, ali i o Rortyjevom otkrivanju Heideggerovih elemenata kontingencije i filozofijske poetizacije naspram filozofijske scijentizacije, Rorty je pokazao da je Heidegger odličan egzemplar iscrpnog i izvrsnog procesa i puta rada na samome sebi u onom smislu u kojem se pojavljuje kao snažan mislilac koji formira novi vokabular, kojim govori i piše na, do tada i sada, neponovljiv način. Tu se očituje Heideggerova originalnost iz čijeg ugla se propituju filozofijski problemi svijeta. Tu u konačnom Rorty sagledava i snagu “edificirajućeg mišljenja” o kojem govori u svojoj *Filozofiji i ogledalu prirode*.

³ O tome vidjeti šire u: Rorty, R. *Heidegger, Contingency and Pragmatism*, u: Rorty, R. (1995): *Essays on Heidegger and Others*, (Philosophical Papers Volume 2). Cambridge University Press, 42–46.

5.0 Budućnost filozofije kao izraza socijalnog senzibiliteta

Naspram višeznačnih inter-inkomenzurabilnih postavki svijeta, naspram kontingencije “jezika, sopstva i zajednice”, metafizika i njen fundacionalizam teži esencijalizaciji i redukciji svih višeznačnosti u jedan univerzalni i trajno aktualni totalitet. Ovakve tendencije Rorty smatra neprirodnim jer uopće ne korespondiraju sa akcidentalnim i kontingentno determiniranim svijetom i čovjekom u njemu. Korespondencija u metafizičkom smislu je konstrukcija koja smatra da postoji dosluh sa nečim unutrašnjim, suštinskim, istinski prirodnim i istinski realnim stanjem stvari. Ovakav ambiciozni projekt smjerao je konstituciji sopstva kao ogledala prirode, a upravo takva konstitucija predstavlja apsolutnu neprirodnost. Filozofija se u svim ovim postavkama nužno dekonceptualizira. Rorty u svojim refleksijama uviđa potrebu svojevrstnog filozofijskog debalansiranja na način slabljenja sistematske filozofije koja teži preciznom, detaljnom i egzaktnom predstavljanju svijeta na način na koji to opisuje Heidegger kada, recimo, govori o egzaktnosti prirodne znanosti.

“Strogost matematičke prirodne nauke jeste egzaktnost. Tu svi procesi, ako uopšte treba da budu predstavljeni kao prirodni procesi, moraju unapred da budu predstavljeni kao veličine kretanja u prostoru i vremenu... Takvo određivanje izvodi se merenjem uz pomoć broja i računa. Ali matematičko istraživanje prirode nije egzaktno zato što tačno računa, već ono mora tako računati zato što njegovo vezivanje za sopstveno predmetno područje ima karakter egzaktnosti... Ali prirodna nauka ne postaje istraživanje tek zahvaljujući eksperimentu, već obrnuto, eksperiment postaje moguć tek tamo i samo tamo gde se saznanje prirode pretvorilo u istraživanje.” (Hajdeger, 2000: 63–64)

Filozofija se stoga prema Rortyju transformira protivljenjem *konceptu* svijeta, svijeta kao slike, svijeta kao ogledalne slikovitosti, svijeta *egzaktno* postavljenog i predstavljenog po staklastoj biti. Filozofija kao konceptualizacija stvarnosti, kao i prirodne znanosti, samo su jedne od deskripcija svijeta, bez privilegirane i tajnovite veze sa izvoristhem i njegovom suštinom. Insistirati na diferenciji između onoga što je bliže *prirodi* svijeta i *prirodi* čovjeka, u odnosu na ono što nije, znači participirati u metafizičkoj igri opozicija.

“John Dewey je smatrao da činjenica da matematički fizičari uživaju veći prestiž od uvježbanih umjetnika predstavlja nesretno naslijeđe platonovsko-aristotelovske distinkcije između vječnih i empirijskih istina, podizanja slobodnog kontempliranja iznad slatke praktičnosti.” (Rorty, 2007)

Nasuprot tradicionalnim filozofijskim tendencijama, Rorty je više afirmator hermeneutičkih sposobnosti koje su neophodne radi boljeg razumijevanja i međusobnog odnošenja različitih životnih konteksta u ovome svijetu. Hermeneutika bi tako bila “kao upoznavanje sa nekom osobom, prije nego što bi bila praćenje nekog logički iskonstruisanog dokaza.” (Vatimo, 1991: 152) To znači

potrebu artikuliranja kolaboriranja hermeneutike i epistemologije jer ljudi, za razliku od stvari, govore. Kritičari bi, kako tvrdi Rorty, rekli da, činjenica da ljudi govore, uopće ne predstavlja problem za anticipiranje toga šta će reći, ili pak, šta će jesti. Međutim, jedna je stvar šta će neko reći, ali je sasvim druga stvar šta će to rečeno *značiti*. (Rorty, 1990) Težiti da sve rečeno bude denotirano jedinstvenim jezikom, značilo bi neutralizirati mogućnost slobodnog odlučivanja, jer, u bilo kojem vremenskom kontekstu i u bilo kojim socijalnim konstelacijama može se poželjeti da se promijeni jezik kojim se sprovodi ekspliciranje, ako već naglašavamo kako jedina stvar u koju možemo biti sigurni jeste to što nešto želimo; da jedina plauzibilnost leži u mreži naših želja i uvjerenja.

“Namjesto da se bavi ‘otkrivanjem’ nepogrešivih procedura istinsosne verifikacije stavova, epistemologija neopragmatizma treba pomagati u razvoju procedure sporazumijevanja unutar konverzacije...” (Mujkić, 2005: 302)

Te procedure sporazumijevanja predstavljaju konsenzualne i konvencijske procese interaktivnog djelovanja bez metafizičkih fundacija. Drugim riječima, radi se o “interpretativnim raspravama” koje ne streme stvaranju ambijenta uzajamnog derogiranja i pobijanja, nego onog ambijenta

“u kojem se možemo truditi pokazati značajnost nekih osobina naše historije ili društva za koje smatramo da ih alternativne interpretacije preneglašavaju ili im daju nedovoljnu bitnost. Političke rasprave ove vrste su bliske literarnim raspravama. Želimo da drugi razumiju ono što mi razumijemo od “teksta” našeg zajedničkog života. Možda još važnijim, želimo da razumijemo ono što oni razumiju, da uvidimo ono što su oni mogli uvidjeti, a što smo mi mogli previdjeti.” (Warnke, 2003. U: Guignon i Hiley, 2003: 119)

Ovakve antimetafizičke tendencije znače priznavanje fenomena kontingencije koji na mnogovrsne načine kontinuirano oblikuju naše nikada prekinuto i nikada dovršivo iskustvo. Riječima Dietera Henricha, svijet je poliperspektivan i ne postoji mogućnost deriviranja zbirnog pojma svijeta. On je neraspoloživ, jer svako teorijsko utemeljenje predstavlja teorijski fundamentalizam koji violentno djeluje na društvo i život u cjelini, kulminiranjem u diktaturu sistemokratije. (Henrich, 1991)

“Razvoj dolazi do svoga kraja ne tamo, gdje je ozbiljeno ono što je nužno, već tamo gdje je on u stanju da izluči iz sebe ono što je slučajno.” (Ibid., 74)

Iz svega navedenog, može se zaključiti kako Rortyjevi govori o filozofiji u savremenim kretanjima, prije svega, znači govor o filozofiji kao manje ambicioznom mjestu u mreži ljudskih kretanja, smjerenja i aspiracija, pri čemu se imperativ za svođenjem filozofije na “siguran put znanosti”, postavka filozofije kao tipa ljudske “žudnje za objektivitetom”, kao i tradicionalna postavka filozofije kao kraljice svih znanosti apsolutno odbija. Filozofija ima sposobnost očuvanja

svoje pozicije preko fleksibilnijeg, opipljivijeg i prizemnijeg odnosa prema ukupnoj zbilji.

Ako je i riječ o nekoj nužnosti, onda je to nužnost socijalnog senzibiliteta. Suprotna tendencija implicira konstruiranje objektiviteta koji nema veze se objektivnim, zbiljskim tokovima

“metafizike koja posjeduje prostor za specijalnu relaciju između vjerovanja i predmeta koji će diferencirati istinu od pogrešnih vjerovanja... konstruirati epistemologiju koja ima prostor za tip opravdanja koji nije puko socijalni nego prirodni, koji proizilazi iz same ljudske prirode...”⁴ (Rorty, 1985. U: Rajchman i West (eds.), 1985: 5)

Rorty pritom nije protagonist “problemski orijentirane filozofije” koja je orijentirana ka teškim problemima formuliranim još kod Platona i Aristotela, preko Lockea i Kanta, sve do početaka 20. stoljeća u radovima Fregea ili Russella i savremenih koncepcija naturalističke filozofije. Ovakve su koncepcije uvjerene da operiraju *pravim problemima* o kojima se treba misliti kroz središnje pitanje: Kakva je relacija između onoga o čemu govorimo i onoga kakvo *Realno* jeste? U tom kontekstu, epistemologija proučava odnose između “opravdanja i Istine”, što svoj analogon ima u vokabularu metafizike koja proučava odnos između “pojavnosti i realnosti”. (Rorty, 2005) Rorty je više protagonista “historicističke filozofije” unutar koje mislioci zahtijevaju radikalnu kritiku smatrajući da postoji nešto veoma pogrešno sa modernom.⁵ Historicistički orijentirana filozofija stoga priznaje svu akcidentalnost, temporalnost i kontingentnost vokabulara i njegovih postavki. Ona je nešto poput Wittgensteinovog poimanja filozofije kao “terapije, svojevrsna techné, a ne theoria, jedna detranscendentalizirana slika filozofijskog mišljenja.” (Rorty, 1995b. U: Rorty, 1995b: 164) Filozofija stoga treba ponuditi alternativnu sekvencu vokabulara i “jezičkih igara” koji koncepcije reprezentacije, esencijalizacije, univerzalizacije, ili neke vrste eshatologizacije filozofije, znanosti, čovjeka i povijesti apsolutno odbacuju.

Naravno, odnos prema metafizici, kao odnos prema tradiciji filozofijskog mišljenja, ne znači derogiranje iste, smatrajući da tek od “neopragmatističke” verzije i njenog *Weltanschauungen*-a nastupa neka “prava povijest” ili pragmatistički milenij. Prije svega, nečega poput pravog i ne-pravog i ne postoji, jer bi to značilo saplitanje u igri metafizičkih termina koji govore o nečemu pravome, boljem, istinitijem, bližem, u odnosu na nešto prividno, pojavno, loše i udaljenije. Uvažavanje tradicije, prije svega, implicira uvažavanje kontinuiteta ljudskih sposobnosti i imaginacija. Postavka neopragmatizma negira neku metanarativnost ili metainstancu spram koje bi se verificiralo nešto ispravnim ili pogrešnim.

⁴ Rorty na sličan način govori o ovome i u svom tekstu *Dismantling Truth (Solidarity versus Objectivity)*. Cf. Rorty, R. (2008) *Dismantling Truth (Solidarity versus Objectivity)*. U: Pojman L. P. I Fieser J. (2008): *Introduction to philosophy. Classical and Contemporary Readings*. New York. Oxford University Press.

⁵ Distinkcija između “historicista” i “problemski orijentiranih filozofa” središnja je tema predavanja koju je Richard Rorty održao u Sarajevu, 08. oktobra 2005. godine. Naslov predavanja je *The Current Movements in Contemporary Philosophy*.

“Pretpostavimo da smo preuredili mapu našeg univerzuma ili političkog sistema, smisla života; to ne znači da smo tu politiku i sve ostalo shvatili ispravno nego samo imamo bolji zahvat; ne možemo imati neku metapoziciju spram koje bismo sudili o našoj falibilnosti.” (Rorty, 2002a. U: Rorty, 2002a: 15)

Rorty zato kaže da je ono što je tradicija filozofijskog mišljenja nudila bilo serija konačnih vokabulara koji su postali mrtvim metaforama, koje više ne funkcioniraju u savremenom svijetu.

Premda neopragmatička verzija sebe ne proklamira ispravnom (u metafizičkom smislu) i jedinom verzijom deskripcije zbilje, možda je ipak suviše teško ocijeniti vokabulare metafizičke tradicije pukim mrtvim metaforama koje više nemaju upotrebne vrijednosti. Ako govorimo o fleksibilnijem pristupu svijetu i ako se odstupa od reduciranja filozofije na naučnu disciplinu, onda je teško na jedan egzaktn i matematički način odrediti i izračunati do koje tačke vokabulari metafizike imaju svoj smisao i svoju upotrebljivost, a od koje tačke ta upotrebljivost biva ishabanom i dovedenom u stanje beskorisnosti. Možda je binaritet na relaciji *upotrebljivost – neupotrebljivost* u najmanju ruku prerigidan. Možda se prije treba govoriti o međusobnoj suodnosnosti i suplementarnosti “filozofije kao metafizike” i pragmatističke filozofije kojom bi filozofija figurirala kao oruđe koje zajedno sa znanostima osigurava udobniji i sigurniji život ljudi i svijeta (Rorty, 1995a. U: Rorty, 1995a) i kojom bi možda, s druge strane, destrukcijom metafizike bilo prevenirano destruiranje mišljenja, nezavisno od toga što ono nije uvijek i svagda upotrebljivo u jednom vidljivom, opipljivom socijalnom i općenito praktičnom smislu riječi.

6.0 Zaključak

Iščitavajući antimetafizički koncept Rortyjeve filozofije, možemo kazati kako ništa nije zaključeno i definitivno određeno. Njegova slika filozofije ruši svako stremljenje zaključku, preferiranjem mnogovrsnih deskripcija i konverzacija koje onemogućavaju privilegiranost bilo koje forme ljudskog samopotvrđivanja. Rortyjeva kritika metafizike pokazala je potpuno odbacivanje bilo kakvog fundacionalizma, bilo prisilnog ili himeričkog, artifičnog univerzalizma.

“Time je istaknut novi ideal: ideal mnogoznačnosti i mnogostrukosti, njegovog shvatanja, shvatanja onog što je Mnogo, mnogostruko u njegovom čulnom, prostorno-vremenski distribuiranom pojavljivanju i mnogoznačno u njegovom jezičkom transformiranju, odnosno mnogostruko u čulnom i teorijskom statusu.” (Ibrulj, 1999: 215–216)

Kritika metafizike pokazala se kao kritika *nužnosti* i supstancijalizama. Nasuprot ovim tendencijama, Rorty ukazuje na status “postmetafizičke kulture”

ili "literarne kulture" sa njenim antiiekskluzivističkim tendencijama. Po Rortyju, koncepcija svijeta po sebi, koji čeka da bude otkriven, koncepcija svijeta nezavisnog od naših deskripcija, prestaje biti od značaja.

"Rorty ne samo da poriče da nas znanost postavlja u doticaj sa transcendentalnom intrinzičnom prirodom svijeta; on sumnja uopće da postoji intrinzična priroda svijeta koja čeka da se otkrije od strane znanosti." (Sorell, 1995. U: Malachowski, 1995: 11).

Stoga, ono što se pokazuje jeste nužnost dosluha socijalne i demokratske politike, te sociokulturnih tokova života i svijeta sa filozofijom koja nije više *stricto sensu* isključivo kontemplativna aktivnost potrage za izvjesnošću i svojevrsnim pribježištem profiliranim za sopstva, njihov jezik, zajednicu i povijest u cjelini. S druge strane, ovakav se "radikalizam" pokazao kao odgovor na radikalne intencije tradicionalne filozofije koja stremlji stabilnim temeljima i permanentnim suštinama. Ovakav radikalizam je stoga bez intencije da nudi nešto slično i on pitanja tradicionalne filozofije ne nastoji riješiti, nego prevladati ili bolje rečeno, zaboraviti.

Ipak, ostaje otvorenim mogućnost ispomaganja ovako konstruirane filozofije, odnosno postmetafizičke filozofije kao društveno angažirane praktične djelatnosti sa filozofijom kao serijom mrtvih metaforizacija kojima se deskribira filozofija fundacionalizma, jer "ono što je radikalno jeste obećanje da se možemo osloboditi cijele gomile pitanja koja su bila centralna za filozofiju do sada: o stvarnoj prirodi ljudskih bića, o istinski validnim etičkim standardima, o istini i nauci i slično..." jer "tamo gdje je do sada bilo mišljeno da je riječ o stvarima činjenica ili istina, sada ispada da su u pitanju samo rivalski jezici..." (Taylor, 1995. U: Malachowski, 1995, 258) Uvažavajući činjenicu da se niti jedan konačni vokabular ne pozicionira kao privilegirani modus deskribiranja *pravog stanja stvari*, pa ni onaj postmetafizički, ipak se čini prejednostavnim *zaboraviti*, zarad boljeg nošenja sa stvarnošću, čitav set onih konačnih vokabulara koji su proglašeni mrtvim metaforama bez stvarne *upotrebljivosti* u savremenim konstelacijama zbilje. U cilju dehijerarhizacije konačnih vokabulara, Rortyjeva se misao raskriva kao ona koja dekonceptualnost filozofije izvodi ukazivanjem na činjenicu o nepostojanju bilo kojeg, prošlog, sadašnjeg ili budućeg konačnog vokabulara koji bi korespondirao i razumijevao bit neke stvari, njen temelj, njenu *Realnost* i *Istinu*. Pokazalo se da dekonstrukcijom filozofije u svojevrsnu postmetafizičku kulturu slijedi zamjena pitanja tipa: "Šta je Bitak?", "Šta je zaista Zbilja", "Šta je čovjek", i njima slična, sa senzibiliranijim pitanjima poput: "Da li iko ima neke nove ideje o tome šta bismo mi, ljudska bića mogli postići, da nešto bolje učinimo sa sobom?" Uvidom u Rortyjeve interpretacije uviđamo postojanost mnoštva misaonih eksperimenata i igru deskripcija i redeskripcija "sopstva, jezika i zajednice" pri čemu niti jedan eksperiment ili deskripcija nije istinitija od druge. Rorty daje zanimljiv primjer Kierkegaardovog odnosa prema Hegelovoj filozofiji kada Kierkegaard kaže:

“Da je Hegel napisao na kraju svog Sistema Logike da je ovo samo misaoni eksperiment, on bi bio najveći mislilac koji je ikada živio. Ovako, on je jednostavno, lakrdijaš.” (Rorty, 2007)

Stoga se pokazuje kako je budućnost filozofije u njoj kontinuiranoj, ironiziranoj samokorekciji i propitivanju, ali ne samo na nivou čiste teoretizacije i kontemplativiteta, nego i kroz multidisciplinarnu i interaktivnu angažiranost prema rješavanjima aktualnih problema zbilje. Ona, možda, treba prihvatiti cjelokupnost konačnih vokabulara koji bi se sagledavali s onu stranu upotrebljivosti i neupotrebljivosti, korisnosti i beskorisnosti, životnosti ili umrtvljenosti i to na način da svaki konačni vokabular na direktan ili indirektan način, procesom redeskripcije, nađe svoje mjesto u savremenosti ljudske egzistencije. Oni konačni vokabulari nominirani mrtvim metaforama prebivaju čak i svojim odsustvovanjem u sadašnjosti, jer se radi o konstituciji naše cjelokupne historijske i socijalne pozadine koji mi, kao kontingentna i historijski uvjetovana bića, svagda nosimo u sebi.

BIBLIOGRAFIJA

1. Arnautović, Samir (2004): Filozofijska ishodišta moderne (Philosophical Origins of Modernity). Zenica: Dom Štampe.
2. Butler, Judith (1997): *The Psychic Life of Power*. Stanford, California: Stanford University Press
3. Gadamer, Hans Georg (2003): Niče-antipod (Zaratuštrina drama) (Nietzsche – The Antipodes (The Drama of Zarathustra)) . U: Gadamer, Hans Georg, Hegelova dijalektika (Hegel's Dialectic). Beograd: ПЛАТО.
4. Guignon, Charles i Hiley, David R. (2003): Introduction: Richard Rorty and Contemporary Philosophy. U: Guignon, Charles i Hiley, David R., Richard Rorty. Cambridge. Cambridge University Press.
5. Guignon, Charles i Hiley, David R. (2003): Rorty on Private and Public Morality. U: Malachowski Alan, Reading Rorty. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell.
6. Gutting, Gary (2003): Rorty's Critique of Epistemology. U: Guignon, Charles i Hiley, David R., Richard Rorty. Cambridge: Cambridge University Press.
7. Hajdeger, Martin (2000a): Doba slike svijeta (The Age of the World Picture). U: Hajdeger, Martin, Šumski putevi (Off the Beaten Track). Beograd: ПЛАТО.
8. Heidegger, Martin (1996): Što je metafizika (What is Metaphysics?). U: Heidegger, Martin, Kraj filozofije i zadaća mišljenja (The End of Philosophy and the Task of Thinking). Zagreb: Naprijed.
9. Heidegger, Martin (2000b): Prolegomena za povijest pojma vremena (History of the Concept of Time: Prolegomena). Zagreb: Demetra.
10. Henrich, Dieter (1991): Pribježišta (Escape lines). Sarajevo: Veselin Masleša.
11. Ibrulj, Nijaz (1999). Filozofija logike (Philosophy of Logic). Sarajevo: Sarajevo-Publishing.

12. Mujkić, Asim (2005): *Kratka povijest pragmatizma (A Short History of Pragmatism)*. Zenica: Hijatus.
13. Mujkić, Asim (2002): *Ako zaboravimo Bitak (If We Forget About The Being, interview with Richard Rorty)*, (intervju sa Richardom Rortyjem). U: Rorty, Richard, *Pragmatizam i drugi eseji (Pragmatism and Other Essays)*. Sarajevo: Svjetlost.
14. Niče, Fridrih (2003): *Volja za moć (The Will to Power)*. Beograd: Dereta.
15. Rorty, Richard (2002a): *Analitička filozofija i Transformativna filozofija (Analytic Philosophy and Transformative Philosophy)*. U: Rorty, Richard, *Pragmatizam i drugi eseji (Pragmatism and Other Essays)*. Sarajevo: Svjetlost.
16. Rorty, Richard (1995a): *Heidegger, Contingency and Pragmatism*. U: Rorty, Richard, *Essays on Heidegger and Others (Philosophical Papers Volume 2)*. Cambridge: Cambridge University Press.
17. Rorty, Richard (1995b): *Freud and Moral Reflection*. U: Rorty, Richard, *Essays on Heidegger and Others (Philosophical Papers Volume 2)*. Cambridge: Cambridge University Press.
18. Rorty, Richard (1995c): *Philosophy as science, as metaphor, and as politics*. U: Rorty, Richard, *Essays on Heidegger and Others (Philosophical Papers Volume 2)*. Cambridge: Cambridge University Press.
19. Rorty, Richard (1991): *Filozofija i ogledalo prirode (Philosophy and the Mirror of Nature)*. Sarajevo: Veselin Masleša.
20. Rorty, Richard (1995d): *Kontingencija, ironija i solidarnost (Contingency, Irony, and Solidarity)*. Zagreb: Naprijed.
21. Rorty, Richard (2005a): *The Current Movements in Contemporary Philosophy*. (snimljeno predavanje Richarda Rortyja tokom njegovog gostovanja u Sarajevu 08. 10. 2005. godine).
22. Rorty, Richard (1985): *Solidarity or Objectivity*. U: Rajchman John i West Cornel (ur.), *Post-Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
23. Rorty, Richard (2008): *Dismantling Truth (Solidarity versus Objectivity)*. U: Pojman, Luis P. i Fieser, James, *Introduction to Philosophy. Classical and Contemporary Readings*. New York, Oxford: Oxford University Press.
24. Rorty, Richard (2004): *Philosophical Convictions*. (dostupno na: <http://www.thenation.com/doc/20040614>. Pristupljeno stranici 12.03.2008).
25. Rorty, Richard (2002b): *To the Sunlit Uplands*. (dostupno na: www.lrb.co.uk/v24/n21/print/rort01.htm. Pristupljeno stranici 20.11.2008).
26. Rorty, Richard (2005b): *Is Everything Relative?* (dostupno na: <http://www.ics.si.edu/WQ/WQSELECT/RORMK.HTM>. Pristupljeno stranici 12.11.2008).
27. Rorty, Richard (2005c): *How many grains make a heap?* (dostupno na: <http://www.lrb.co.uk/v27/n02/print/rort01.htm>. Pristupljeno stranici 12.11.2008).
28. Rorty, Richard (2007): *The Decline of Redemptive Truth and The Rise of a Literary Culture*. (dostupno na: <http://www.stanford.edu/~rrorty/decline.htm>. Pristupljeno stranici 20.11.2008).
29. Sorell, T. (1995): *The World from Its Own Point of View*. U: Malachowski, Alan, *Reading Rorty*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell.
30. Taylor, Charles (1995): *Rorty in the Epistemological Tradition*. U: Malachowski, Alan, *Reading Rorty*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell.

31. Vatimo, Đani (1991): *Kraj moderne (The End of Modernity)*. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
32. Warnke, Georgia (2003): *Rorty's Democratic Hermeneutics*. U: Guignon, Charles i Hiley, David R., Richard Rorty. Cambridge: Cambridge University Press.



JOHANN CHRISTOPH GOTTSCHED I IMMANUEL KANT: NOSIOCI OBRATA NA OSNOVAMA ZAJEDNIČKOG FILOZOFSKOG NASLIJEĐA

Ljiljana NIKOLIĆ

Scientific & Research Incubator (ZINK)
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: njiljana@live.com

ABSTRACT

U ovom radu izlažem duhovnu i intelektualnu djelatnost dva mislioca koji su, vodeći se motom prosvijećenosti *sapere aude*, imali hrabrosti napraviti obrat u oblastima kojima su se bavili. Riječ je o Johannu Christophu Gottschedu i Immanuelu Kantu. Oni su, svaki na svoj način, bili pod uticajem filozofskog mišljenja Christiana Wolffa, koji je u radu naznačen kao njihov *zajednički korijen*. Stičući uvid u situaciju historijskog konteksta kojem su pripadali, svoju književnu, filozofsku i općenito životnu suvremenost, usudili su se napraviti obrat koji je odredio dalji razvoj književnosti i filozofije u stalnom napredovanju ka prosvijećenosti kao cilju.

Ključne riječi: oskudno vrijeme, vrijeme prosvjećivanja, prosvijećenost, *sapere aude*, teorijski obrat u književnosti, suvremenost, kopernikanski obrat.

JOHANN CRISTOPH GODTTSCHEDE AND IMMANUEL KANT: REPRESENTATIVES OF A NEW TURNING POINT ON THE BASIS OF A COMMON PHILOSOPHICAL HERITAGE

In this work I expose spiritual and intellectual work of two thinkers, who were led by enlightenments *sapere aude* motto and who had courage to make turning point in their respective fields. This work is about Johann Christoph Gottsched and Immanuel Kant. Both were influenced by the thought of Christian Wolff, and in this work he is identified as their common root. A perfect analysis of their historical context and their common literary and philosophical background enabled them to begin a specific kind of turn and paradigm shift and to greatly influence their respective fields in their attempts to reach enlightenment.

Key words: deficient times, era of Enlightenment, Enlightenment, *sapere aude*, theoretical turn in literature, contemporariness, Copernican turn

1.0 Uvod

Da li jedno *oskudno vrijeme* može imati ljude koji imaju hrabrosti pokrenuti nešto novo, napraviti obrat; u okruženju privrednog i političkog haosa imati i izgovoriti disciplinirane misli koje mogu promijeniti nabolje odnos prema ljudima i prema svijetu, ne samo njihovih suvremenika i ne samo okruženja u kojem oni žive nego i budućih generacija i nekih drugih podneblja? Šta, prije svega, znači sintagma *oskudno vrijeme*?

Smisao sintagme koju koristim ponajprije se odnosi na period koji svugdje i u sva vremena nastaje poslije ratova. Ne radi se samo o pukom materijalnom siromaštvu ili podjeli na bogate i siromašne, nego o vremenu koje je *oskudno*, jer takvo je da je u njemu najpotrebnije oživjeti sve Dobro kojeg ima u svakom čovjeku i svakoj ljudskoj zajednici, a koje je zbog patnji i stradanja, u kojima je čovjek postao podložan predrasudama i dogmama, potisnuto i skoro zaboravljeno. Oživljavanje Dobrog ujedno podrazumijeva i izgovaranje odluke o vlastitom identitetu vlastitim jezikom, o onome šta *ja jesam*, ne kao pripadnik neke socijalne grupe, nego iz temelja; izgovaranje odluke šta *ja jesam*, kao čovjek u svijetu sa svim svojim unutarstvjskim relacijama, a da se time ne poništi ono što neko drugi *jeste* svojom vlastitom voljom; izgovaranje misli koja ne ostaje, upravo zato što je izgovorena, samo misao, nego koja nalazi svoj oslonac i ozbiljenje u svijetu. Davanje odgovora na kantovsko pitanje *šta je čovjek* krije u sebi težak put prosvjećivanja kojim se univerzalnosti ljudske prirode daje prednost pred svim specifičnim ljudskim odlikama, ali uz njihovo očuvanje. Na taj način *oskudno vrijeme* ujedno postaje i *vrijeme prosvjećivanja* u filozofiji, književnosti i životu općenito, a da bi se *oskudno vrijeme* moglo nazvati i *vremenom prosvjećivanja*, ono mora imati ljude koji se imaju hrabrosti poslužiti vlastitim razumom; u njemu se pojavljuju hrabri ljudi, nosioci obrata, discipline i reda kao osnovâ za harmoniju.

Dokaz za valjanost takve tvrdnje jeste njemačko 18. stoljeće. Nova sintagma *vrijeme prosvjećivanja*, u koju se preoblikuje ona ranije korištena *oskudno vrijeme*, nosi u sebi smisao koji podrazumijeva trajanje, jer *oskudnost* otežava, ali svojim otežavanjem ujedno i podstiče stâlnō napredovanje ka prosvijećenosti, prema *Aufklärung* kao cilju. Tako i Immanuel Kant u svom tekstu iz 1784. godine *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (*Odgovor na pitanje: Šta je prosvijećenost?*) vrijeme u kojem živi ne označava kao prosvijećeno, nego kao *vrijeme prosvjećivanja*, a prosvjećivanje jeste proces koji postavlja imperativ prosvijećenosti: usudi se spoznati, *sapere aude!*

Ovaj rad pred čitaoca stavlja djelatnost dva čovjeka koji su imali hrabrosti zavesti red u oblastima kojima su se bavili, napraviti obrat u *oskudnom vremenu*, i na taj način, u mnogome uticali kako na svoje suvremenike tako i na buduće generacije, bilo na način da su kod njih izazivali protivljenje ili odobravanje, jer njihov obrat bio je podsticaj za dalje napredovanje ka prosvijećenosti, a riječ je o Johannu Christophu Gottschedu u teoriji njemačke književnosti i Immanuelu Kantu u njemačkoj filozofiji. Njemačko prosvjetiteljstvo je u odnosu na francusko i englesko prosvjetiteljstvo uslijedilo prilično kasno, jer se smatra da je npr.

francuskom prosvjetiteljstvu idejne temelje udario još René Descartes, a u to vrijeme Njemačka je bila pustošena tridesetogodišnjim ratom čiji je ishod bio, poslužiti ću se podatkom engleskog germaniste W. H. Bruforda u *Germany in the Eighteenth Century: The Social Background of the Literary Revival (Njemačka u 18. stoljeću: Društvena pozadina književnog preporoda)*, rascjepkana Njemačka na preko tri stotine nezavisnih ili poluzavisnih država, ili kako Bruford kaže *teritorijâ*, dok je u mnogim njenim dijelovima broj stanovnikâ bio prepolovljen. Početak njemačkog prosvjetiteljstva vezuje se za posljednju deceniju 17. stoljeća, a karakterizira ga težnja ka oslobađanju ljudskog uma od svih stega i vezuje se za ime Christiana Thomasia koji je svojim idejama dijelio zajednički put prosvjećivanja sa prvim njemačkim filozofom prosvjetiteljstva Gottfriedom Wilhelmom Leibnizom, čije ideje je prihvatio i dalje razradio Christian Wolff. Wolffovo učenje obilježilo je čitavu prvu polovinu 18. stoljeća, a uticao je i na Gottscheda i na Kanta, zbog čega ću se u radu, koristeći Kantovu metaforu i mijenjajući joj pritom značenje, najprije osvrnuti na Wolffa kao *zajednički korijen iz kojeg možda niču dva stabla*: Johann Christoph Gottsched i Immanuel Kant, koji su nosioci obrata; prvi, u teoriji njemačke književnosti, a drugi, u njemačkoj filozofiji.

Moralno vaspitanje građanina bilo je jedan od ciljeva njemačkog prosvjetiteljstva, a odvijalo se kroz književnost na filozofskoj osnovi i kroz filozofiju na životnoj osnovi, što pokazuje da je djelatnost filozofije upućena na životnu zbilju, a to dokazuje i Gottschedov interes za teoriju književnosti koja je zapravo filozofija književnosti zahtijevana od životnog konteksta i u životu, ili konkretnije, u književnosti i pozorištu, kao formama življenja potvrđena; kao što to dokazuje i Kant poduzimajući razmatranja iz filozofije prirode i estetička razmatranja da bi opravdao svoj filozofski sistem koji je takav da mora biti realno potvrđen. Gottsched i Kant, svaki u oblasti svoga interesovanja, a tako što su načinili obrat, imali su hrabrosti *oskudno vrijeme* preimenovati u *vrijeme prosvjećivanja* i pokazali su da filozofija postavlja pitanje o zahtjevima svijeta života kao što i odgovara na njih.

2.0 Zajednički korijen

Začetak perioda njemačkog prosvjetiteljstva vezuje se za ime Christiana Thomasia koji je u Leipzigu održao predavanje na njemačkom jeziku uprkos činjenici da se nastava odvijala isključivo na latinskom jeziku, na kojem su se pisala i znanstvena djela, dok je na dvorovima u to vrijeme u upotrebi bio francuski jezik. Iako je bio predstavnik pijetističkog¹ prosvjetiteljstva koje je paralelno sa racionalističkim prosvjetiteljstvom obilježilo prvu polovinu 18. stoljeća, svojim davanjem prednosti snazi ljudskog razuma umjesto dogmama, Thomasius je povoljno uticao na razvoj racionalističkog prosvjetiteljstva u

1 Pijetizam je povoljno uticao na razvoj individualnosti kod čovjeka, ali tu se radilo o izrazitoj individualnosti, jer za razliku od racionalističkog prosvjetiteljstva, pijetizam nije počivao na logičnosti, nego na mističarski snažnoj osjećajnosti u doživljaju božanstva koja predstavlja i dalje stvaran doživljaj, iako se radi o mislima o onom razumu nedokučivom.

Njemačkoj inspiriranog francuskim prosvjetiteljstvom, a koje je trajalo do 50-ih godina 18. stoljeća i koje se vezuje za Christiana Wolffa u filozofiji i njegovog učenika Johanna Christoha Gottscheda u teoriji književnosti. Christian Wolff, kao i Thomasius, predavao je na njemačkom jeziku i time je podupirao prihvatanje i dalje razvijanje filozofije Gottfrieda Wilhelma Leibniza, prvog filozofa njemačkog prosvjetiteljstva, koji je pisao na latinskom i francuskom jeziku. Međutim, Wolff nije samo popularizirao Leibnizovu filozofiju. Od Leibniza je preuzeo učenje o prestabiliranoj harmoniji i razradio vlastiti filozofski sistem. Kao matematičar koji se počeo baviti filozofijom, Wolff je izgradio sistem koji se odlikuje matematičkom logičnošću, jer je u matematici pronašao idealni model filozofskog mišljenja tvrdeći da su pravila matematičkog metoda jednaka pravilima filozofskog metoda.

U 17. i 18. stoljeću vladao je spor između pripadnika racionalizma i pripadnika empirizma. Wolff se može odrediti kao racionalist u posebnom smislu, jer racionalizam podrazumijeva da se sva spoznaja zasniva na sposobnosti razuma da utvrdi i spozna bitak, što podrazumijeva da razum sam otkriva istine koje su neovisne o svakom iskustvu i koje iz iskustva ne mogu biti naučene. Takve istine su apriorne, za razliku od aposteriornih istina koje su istine iskustva. Wolff je insistirao na tome da nema apriornih istina u ovom čisto racionalističkom smislu, tj. da nema čistog razuma bez osjetilnog sadržaja, i pošto je odbacio teoriju urođenih ideja, ne može se smatrati racionalistom u pravom smislu, ali se ipak njegove misli kreću u racionalističkom okviru, budući da je težio proizvođenju apriornih spoznaja usavršavajući ih iskustvenim spoznajama. Wolffov racionalizam nije podrazumijevao da čisti razum bez iskustva može proizvesti apriornu spoznaju. U knjizi *The age of german idealism (Razdoblje njemačkog idealizma)* Wolff je upravo iz tog razloga određen kao "racionalist u slobodnom smislu u kojem on naglašava funkciju razuma u preobraćanju sirovih osjetilnih podataka u razumsku spoznaju." (Solomon, Higgins, 2004. p. 11)

Opis metafizike *prije* Kanta dao je Friedrich Wilhelm Joseph Schelling u *Zur Geschichte der neueren Philosophie (O povijesti novije filozofije)* navodeći da je *novija* metafizika uglavnom ostala vjerna karakteru skolastičke metafizike. Metafizika *prije* kopernikanskog obrata Immanuela Kanta pretpostavljala je pojmove date samim razumom, kao i stvari date u iskustvu u koje se nisu ubrajale samo osjetilne stvari, nego su među te stvari spadali i duša, svijet i Bog. Primjenom već datih pojmova (poput *biće*, *bitak*, *supstancija* itd.) ili apstraktnih predikata (poput *jednostavnost*) na stvari čija se opstojnost pretpostavljala kao data, njihova opstojnost se samo nastojala uzdignuti u predmet racionalne spoznaje. Pretpostavljeni pojmovi su se povezivali sa pretpostavljenim stvarima na način da se, naprimjer, ljudska duša pretpostavljala kao jedna od poznatih stvari koja se povezivala sa, naprimjer, već poznatim predikatom apsolutne jednostavnosti i to se nazivalo *dokazom*. *Dokaz* nije podrazumijevao prolaženje stvari ili pojma kroz cjelinu (npr. samorazvoj stvari do tačke u kojoj bi se ona pokazala kao, naprimjer, ljudska duša, tj. onâ u *dokazu* pretpostavljena i poznata stvar), nego su se u formama utvrđenih rečenica povezivali pretpostavljeni subjekat i predikat, *ljudska duša* i *jednostavnost*, i time dobijali kategorički sudovi poput *Ljudska duša je apsolutno jednostavna*. Ovakve *dokaze* Kant je kritizirao,

jer se iz saznanja koje imamo o samima sebi, o onom supstancijalnom u našoj mislećoj suštini, a čije saznanje je samo prividno, zaključuje o prirodi te suštine pa se duša naziva supstancijom i zaključuje se na besmrtnost duše. Slično je i sa kozmološkim tvrdnjama, kao što su tvrdnje antinomije koju je prvu Kant naveo: *Svijet ima početak u vremenu i prostoru i Svijet je beskonačan i u pogledu prostora i u pogledu vremena*, čime su suprotstavljene jedna drugoj empiristička i racionalistička tvrdnja, a koje je Kant označio dijalektičkim tvrdnjama čistog uma.

Baveći se matematikom, logikom, metafizikom, etičkim pitanjima, Wolff je gradio sistem oslanjajući se na filozofsku tradiciju. Naslovi njegovih djela, koje je nazivao *promišljanjima (Gedanken)*, nose opisni prefiks *vernünfftige (umna)*, čime je jasno pokazao svoje racionalističko opredjeljenje. Svojim djelom *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit (Umna promišljanja o moćima ljudskog razuma i njihovoj pravilnoj upotrebi u spoznaji istine²)* Wolff je ukazao na poseban značaj logike, jer ona daje pravila mišljenja. Sva ljudska bića imaju prirodno razumijevanje, ali ono nije dovoljno i logika treba oplemeniti ovaj prirodni kapacitet i biti uvjet znanosti. Wolff zahtijeva vježbanje umijeća mišljenja, *promišljanje (Gedanken)*, i korištenje moći razumijevanja u usvajanju nekog sadržaja, jer puko učenje napamet nekog sadržaja nije znanje.

Wolffovo djelo *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen (Umna promišljanja o Bogu, svijetu i ljudskoj duši)* nazvano je njemačkom metafizikom, obuhvatajući, u skladu sa svojim naslovom, pojedinačne znanosti: ontologiju, racionalnu psihologiju, racionalnu kozmologiju i racionalnu teologiju. Ontologija, kao sastavni dio metafizike u Wolffovoj klasifikaciji, obrađuje problem bitka, bavi se pojmovima uzroka, jedinstva i mnoštva, nužnosti, slučajnosti i mogućnosti, čije definicije stoje kao temelj svakog daljeg razumijevanja. U racionalnoj psihologiji se iz apsolutne jednostavnosti duše *dokazivala* apsolutna nerazorivost duše iz čega se tako *dokazivala* njena besmrtnost, dok se racionalna kozmologija bavila problemima svijeta, poput njegove konačnosti i/ili beskonačnosti u pogledu prostora i u pogledu vremena ili mogućnosti i nemogućnosti prekidanja mehanizma prirode. Racionalna teologija obuhvatala je ontološki, kozmološki i fizikoteološki dokaz egzistencije Boga, čijim povezivanjem se vjerovalo da je *dokazana* Njegova egzistencija pa se potom prešlo na izlaganje svojstava Boga: pozitivnih svojstava po kojima Bog jeste Bog i negativnih bez kojih Bog ne bi mogao biti Bog.

U *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* Wolff prihvata Leibnizovo očenje o prestabiliranoj harmoniji i ovaj svijet označava kao odraz Božijeg savršenstva. U skladu s tim, a baveći se pitanjima od značaja za ljudsko društvo, Wolff je u *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen (Umna promišljanja o društvenom životu ljudi)* najboljim društvom smatrao ono koje je usklađeno sa zakonima prirode, a takvo

² Vodeći se težnjama Wolffove filozofije, a u cilju širenja filozofije Leibniza i Wolffa, godine 1736. osnovano je i društvo koje je sebe nazivalo *Alethophilien* (ljubiteljima istine). Horatijeva sententia *sapere aude* bila je njihov moto, moto kojim je kasnije i Kant pozivao na hrabrost korištenja vlastitog razuma bez nečijeg vođstva radi prosvijećenosti, tj. radi izlaska iz maloljetnosti u koju je čovjek zapao vlastitom krivicom.

podudaranje društva sa zakonima prirode jeste savršenstvo. Međutim, društvo čine pojedinci čije djelovanje mora biti usklađeno sa etikom savršenstva pa se Wolff pozabavio i etičkim pitanjima u *Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit (Umna promišljanja o vladanju ljudi, ka unapređenju njihovog blaženstva)*. U skladu sa svojim učenjem o svijetu, kao odrazu Božijeg savršenstva, Wolff zasniva svoju praktičnu filozofiju i bavi se dužnostima koje čovjek ima prema sebi, prema drugima i prema Bogu. Opis i ujedno i kritiku etike savršenstva dao je Immanuel Kant u *Zasnivanju metafizike morala*, gdje spominje Wolffa kao predstavnika etike savršenstva, označavajući etiku savršenstva kao najbolju od četiri vrste heteronomne etike. Upoređujući racionalne osnove morala, tj. ontološki pojam savršenstva i teološki pojam koji podrazumijeva izvođenje morala iz najsavršenije božanske volje, a odbacivši prethodno empiričke principe kao nepogodne da se na njima zasniju moralni zakoni, Kant daje prednost ontološkom pojmu savršenstva

“ma koliko da je prazan, neodređen, dakle neupotrebljiv, da u bezmernoj oblasti mogućeg realiteta pronađe najvišu sumu koja je za nas pogodna; i ma koliko on, da bi realitet o kojem je ovde reč specifično razlikovao od svakog drugog realiteta, posedovao neizbežnu sklonost da se kreće u krug, ne mogući da izbegne da potajno ne pretpostavlja moral koji treba da objasni...” (Kant, 1981. p. 93)

Ipak, Kant se ograđuje od Wolffove filozofije morala, koju je Wolff nazvao općom praktičnom mudrošću, upravo zbog toga što ona kao takva nije uzela u razmatranje čistu volju, nego razmatra htijenje općenito, tj. radnje i uvjete ljudskog htijenja općenito, a koji se većinom dobijaju iz psihologije.

Zbog svog *promišljanja* i razumijevanja etičkih pitanja, Wolff je bio optužen za herezu, a označen je i kao politički nepodoban, jer su se njegovi protivnici poslužili intrigom. Naime, godine 1721. na Univerzitetu u Halleu, gdje je došao na Leibnizovu preporuku za profesora matematike i filozofije, održao je predavanje *Über die Moralphilosophie der Chinesen (O filozofiji morala kod Kineza)* u kojem je isticao snagu ljudskog razuma, negirao moć Objave i ukazao na sličnost između kineske etike i etike Zapada budući da se moralnost zasniva na općoj ljudskoj prirodi. Ishod je bio njegovo izgnanstvo, koje ga je, suprotno očekivanjima njegovih protivnika, toliko populariziralo da je u javnom mnijenju smatran borcem za slobodu misli i prosvijećenost.

Posljednja decenija Wolffovog života bila je obilježena sporovima o stvarima koje se tiču ukusa. Uslijedio je književnoteorijski spor između onih koji su podržavali francuske uzore u pisanju drame (tu prije svega mislim na Wolffovog učenika Gottscheda koji je od Wolffa učio o jasnoći mišljenja i pisanja što mu je pomoglo da svoje stavove energično teoretski formulira) i onih koji su reagirali na obrat koji je Gottsched napravio, a koji su ili preferirali engleski model (Johann Jacob Bodmer i Johann Jacob Breitinger) ili su nastojali razviti domaću njemačku dramu (Gotthold Ephraim Lessing).

Osim Gottscheda, Wolffov učenik bio je i Kantov profesor Martin Knutzen, profesor logike i metafizike, koji je doprinio tome da Kant u prvom

fazi razvoja vlastite misli bude pod uticajem Wolffove racionalističke filozofije. U tom periodu, 1755. godine, Kant je napisao svoju habilitacijsku raspravu *Nova dilucidatio*, raspravu iz klasične metafizike za koju je povod bio prijedlog Leibnizovog učenika i Wolffovog kritičara Christiana Augusta Crusiusa da se princip dovoljnog razloga zamijeni principom određujućeg razloga. Kant, naglašavajući univerzalnu valjanost načela određujućeg razloga, navodi apriorni i aposteriorni određujući razlog pri čemu je apriorni određujući razlog, razlog bitka, tj. *zašto nešto jeste*, dok je aposteriorni razlog, razlog *da nešto jeste* ili razlog spoznavanja. Istinitost predstavlja određenost subjekta predikatom na način isključenja oprečnog predikata, a “budući da to dolazi pod imenom određujućeg razloga, treba utvrditi da ništa nije istinito bez određujućeg razloga.” (Kant, 2000. p. 97)

Snaga i veličina Wolffovih *promišljanja* načinili su ih Gottschedu i Kantu zajedničkim filozofskim naslijeđem. Obilježivši svojim učenjem čitavu prvu polovinu njemačkog 18. stoljeća, Wolff je uticao i na Gottscheda i na Kanta, koji su stičući uvid u povijest filozofije i bitne odrednice filozofskog mišljenja neposredno prije njih, a svaki u oblasti svoga interesovanja, svojim obratima obogatili smisao *vremenu prosvjećivanja*.

3.0 Gottschedov obrat

Johann Christoph Gottsched, iz Königsberga kao i Immanuel Kant, književni kritičar i teoretičar, profesor logike i metafizike, Wolffov učenik, svojim filozofskim djelom *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit (Prve osnove cjelokupne znanosti o svijetu)* popularizirao je Wolffovu filozofiju i ujedno dao sliku ondašnjeg stanja filozofije. Mada se zanimao za filozofiju, Gottsched je svoju djelatnost više usmjeravao prema književnosti, jer je uviđao potrebu za suzbijanjem baroknog stila u književnosti, obilježenog teškim jezikom pretrpanim često nejasnim izrazima u kojem je način govora bio važniji od jasnoće izgovorenog. Gottsched je, u skladu sa težnjama perioda prosvjetiteljstva kojem je pripadao, a imajući Wolffa za učitelja jasnoće pisanja i govora, težio jasnoći jezičkog izraza, prečišćavanju pojmova u književnosti, a naročito zavodnju reda u dramskoj književnosti i na njemačkoj pozornici. Svoje književnoteorijske stavove Gottsched je iznio u *Versuch einer kritischen Dichtkunst vor die Deutschen (Pokušaj kritičke poetike za Nijemce)*, svojoj teoriji književnosti, tj. njemačkoj poetici pisanoj po uzoru na poetiku francuskog književnika i kritičara Boileaua. Mada se vodio francuskim uzorima, Gottsched je ipak, kao prije njega Thomasius i Wolff, radio na promicanju njemačkog jezika, na buđenju interesa za književnost na njemačkom jeziku u svim slojevima društva, a to je bilo prilično teško, pa i u višim društvenim slojevima, jer je njemačka dvorska kultura bila francuska.

Obrat koji je Gottsched napravio bio je tim veći što je stanje njemačke dramske književnosti i pozornice bilo, takoreći, haotično. Drame za narod, koje su se prikazivale na pozornicama, bile su u rukopisima koji su se gubili,

improvizacija je bila sastavni i glavni dio izvođenja drame, a situaciju na pozornici još je više pogoršavalo prisustvo tzv. šaljivog lica (Hanswursta) čiji je zadatak bio, po svaku cijenu, pa čak i nepristojnim šalama, zabaviti publiku. Glumci koji su imali nizak ugled u narodu nazivani su komedijantima i bili su okupljeni u putujućim trupama, jer stalne pozornice i nije bilo. Dok je narod uživao u izvođenju unakaženih dramskih tekstova po vašarima, na dvorovima su se viši staleži zabavljali herojskim operama, što Gottsched, s obzirom na njemu svojstvenu prosvjetiteljsku racionalnost, smatra neprihvatljivim, jer opera nije logična, nije ni vjerovatna ni prirodna. O operi piše Gottsched u *Versuch einer kritischen Dichtkunst vor die Deutschen*:

“Mi sebi moramo umisliti kao da smo u nekom drugom svijetu, kad gledamo operu u njenoj suvislosti: sve je baš tako neprirodno. Ljudi misle, govore i postupaju potpuno drugačije nego što u uobičajenom životu čine: a smatralo bi se ludim ako bi se i najmanjim dijelom tako živjelo kao što je to nama u operi predstavljeno. Oni stoga izgledaju puno sličniji nekom čaranju nego istini... Oni se smiju i plaču, kašlju i šmrču po notama... Gdje je priroda s kojom bi ove bajke imale sličnost?” (Gottsched, 1968–1987. p. 366–367)

Takvo stanje natjeralo je Gottscheda da se bori za viši nivo pozorišne umjetnosti. On je nastojao svojom reformom napraviti veoma visok nivo, a to je mogao uraditi samo tako što je svoje zahtjeve teoretski čvrsto i jasno formulirao zavodeći, takoreći, diktaturu u pozorišnoj umjetnosti, za šta su ga mnogi kasnije i optuživali. Međutim, takva jedna *diktatura*, s obzirom na stanje njemačke pozornice toga vremena, itekako je bila potrebna, jer *oskudno vrijeme* u dramskoj književnosti i pozorišnoj umjetnosti Gottschedu je bilo podsticaj na obrat, na promjenu kvaliteta takvog vremena i njegovo preimenovanje u *vrijeme prosvjećivanja*.

Slijedeći francuske uzore (Boileaua, Molièrea, Corneillea, Racinea, Voltairea), Gottsched je nastojao uspostaviti vezu između književnosti i pozornice i počasnno mjesto dati pravilnoj drami sa sva tri jedinstva, a vrsta drame koju preferira jeste tragedija. Takvu dramu treba pisati književnik, a ne improvizator. Pored toga što je Gottsched smatrao da književnik mora poštovati izvjesna pravila u pisanju svoga djela, on mora imati i dara, ali mora imati i osjećaj za filozofiju općenito. On mora raditi po tačno određenim pravilima i uvijek prvo mora imati na umu poučnost svoga djela, jer djelo treba da uči nekom moralnom načelu unaprijed određenom. Tek potom se književnik odlučuje za radnju kojom to postiže i bira naposljetku književni rod koji ovisi o nosiocima radnje. Viši društveni slojevi moraju biti nosioci radnje u tragedijama, niži slojevi u komedijama, a životinje u basnama. Tragedija kojoj, među svim književnim rodovima i dramskim vrstama, pripada počasnno mjesto, mora biti napisana u aleksandrincu, a takve, za mnoge putujuće trupe teške stihove, glumci, koji više nisu komedijanti, treba sad da nauče. Da bi dao primjer pisanja dobre njemačke drame, Gottsched je 1732. napisao dramu *Der sterbende Cato (Cato na samrti)* u aleksandrincima, a poštujući propise svoje poetike. Mada nije mogao čitati Aristotela i o njemu je znao samo preko interpretacije svojih francuskih uzora,

u predgovoru prvom izdanju ove drame Gottsched se u više navrata poziva na Aristotela, pa je tako Cato predstavljen kao *pravilan* junak tragedije, jer

“tako hoće Aristotel... Svojom vrlinom pribavlja sebi Cato prijatelje među gledaocima. Divo mu se, vole ga i poštuju ga... Sam on uzdiže svoju ljubav prema slobodi tako visoko da ju čak sebi u svojoj svojeglavosti preobražava. Tome doprinosi njegovo stoičko mišljenje o dozvoljenom samoubistvu. Dakle, on čini pogrešku, postaje nesretan i umire: čime on budi sažaljenje svojih slušalaca, i svakako, usput donosi i strah i zaprepaštenje.” (Gottsched, 1968/1970. p. 17)

S ovom Gottschedovom interpretacijom glavnog lika njegove drame, a s obzirom na činjenicu da je Gottsched za Aristotelovo učenje znao samo posredno, može se uporediti, ilustracije radi, Aristotelov tekst u poglavlju o junacima tragedije:

“... sažaljenje izaziva samo onaj ko nezasluženo pati, a strah onaj ko je nama samima sličan ... [pa] preostaje samo jedan čovek po sredini. A takav je onaj koji se ne ističe ni vrlinom ni pravednošću, niti pada u nesreću zbog svoje zloće ... nego zbog pogreške (krivice), a to je lice koje uživa znatan ugled ...” (Aristotel, 1966: 20)

Komediju kao vrstu drame Gottsched nije preporučivao, mada je za uzore u pisanju komedije opet isticao Francuze. U komediji uvijek postoji opasnost improvizacije, a takva komika nije prihvatljiva, međutim, ako se kao dramska vrsta komedija ipak ne može zanemariti, Gottschedova preporuka, ili bolje rečeno zapovijed, bila je da komedija bude zasnovana na komičnoj situaciji, a ne improvizacije.

Ovakav, u teoriji formuliran obrat, mogao je zaživjeti samo ako bi bio i primijenjen. Stoga je Gottsched za ozbiljenje svojih zamisli morao izabrati pozornicu na koju bi se oslonio, a takva pozornica zadužena za ostvarenje zamisli o reformi pozorišta bila je pozornica jedne od putujućih trupa pod vođstvom gospođe Neuber koja je sve do 1740. godine, tj. do odlaska trupe u Rusiju na poziv ruske carice, uspješno širila Njemačkom Gottschedove zamisli o reformi. U godinama svog najvećeg ugleda, Gottsched je simbolično, spaljivanjem lutke koja je simbolizirala šaljivo lice na pozornici, prognao Hanswursta, čime je lakrdijaš bio uklonjen bar iz tragedije, dok se u komedijama na njemačkoj pozornici održao skoro do sredine 19. stoljeća. Godina odlaska trupe gospođe Neuber u Rusiju ujedno je bila i godina vrhunca Gottschedovog ugleda. Uslijedili su potom napadi na Gottscheda, a njima se priključila po povratku iz Rusije i sama gospođa Neuber. S obzirom na veoma nizak ugled glumaca u to vrijeme, za angažiranje jedne glumačke trupe, također, bilo je potrebno imati hrabrosti. Braneci Gottscheda od napada po kojima se Gottsched interesirao za pozornicu samo iz razloga jer se divio francuskom dvorskom dramskom pjesništvu, a ujedno i pokazujući da je za angažiranje neke pozorišne trupe bilo potrebno i hrabrosti, Franz Mehring 1893. godine u *Legendi o Lessingu* piše da Gottsched

“nije radio za dvorske pozornice, nego je izvikane proletere, putujuće trupe, kao Karolinu Nojber i njenu družinu, načinio glasnica svojih dramaturških stremjenja, što je u prvoj polovini prošlog stolecja za akademsku vlasulju bio jedan sasvim poštovanja dostojan poduhvat društvene revolucije.” (Mehring, 1950. p. 224)

Najveći Gottschedovi protivnici bili su Švicarci Johann Jacob Bodmer i Johann Jacob Breitinger, a napadima se pridružio i književnik i književni teoretičar Gotthold Ephraim Lessing. Ovdje ću se ukratko osvrnuti samo na Lessingovu kritiku Gottscheda budući da Lessinga i Kant, čiji obrat je također našao mjesto u ovom radu, i imenom spominje u svojoj *Kritici moći suđenja*, kao jednog od kritičara ukusa, a to Kant čini u dijelu u kojem navodi osobenosti suda ukusa. (Kant, 2004. § 33) To je ujedno i dokaz da je Kant imao uvida, ne samo u filozofsku, nego također i u književnu suvremenost.

Lessing, kao i Gottsched, u prosvjetiteljskom duhu, književnosti namjenjuje ulogu odgajatelja. Također, kao i Gottsched, ulaže napore oko stvaranja njemačkog nacionalnog pozorišta i pozorišnu umjetnost približava građanskom društvenom sloju. Po svemu tome, Lessing se čak može smatrati i Gottschedovim učenikom. Međutim, Lessing se, mada su imali dosta toga zajedničkog, protivio Gottschedovom podražavanju francuskih uzora u pisanju književnih djela. Francuskim uzorima Lessing suprotstavlja Shakespearea i ističe Aristotela kao vrhovni uzor. Način na koji se Lessing suprotstavljao Gottschedovoj reformi pozorišta, ili bolje rečeno reformi pozorišta na Gottschedov način, može se smatrati čak i okrutnim, jer Lessing u 17. pismu svojih *Briefe, die neueste Literatur betreffend (Pisma o najnovijoj književnosti)* za Gottscheda kaže da bi bilo bolje da se i nije bavio pozorištem i još dodaje da “*njegova tobožnja usavršavanja nastupaju ili kao nepotrebne sitnarije ili su prava pogoršanja.*” (Lessing, 1970. p. 70) Međutim, takva Lessingova kritika Gottscheda može se donekle i opravdati, jer Lessing je isticao Aristotela kao vrhovnog uzora, a francuska klasicistička književnost i Boileauova poetika na koju se oslanjao Gottsched zasnivali su se na donekle pogrešnom razumijevanju Aristotela. Dijelovi Lessingove *Hamburgische Dramaturgie (Hamburška dramaturgija)* gotovo su prepisani od Aristotela, jer Lessing na isti način objašnjava npr. pojmove katarze, straha i sažaljenja. On je kritizirao Gottschedovo podražavanje francuskih klasicista i oslanjajući se izvorno na Aristotela “*zagovarao takav razvoj nemačke književnosti koji bi odražavao sopstveno nacionalno biće.*” (Beli-Genc, 2001. p. 14) To pokazuje da su Gottsched i Lessing ipak imali zajedničku težnju: poboljšati svoju suvremenost, učiniti samo najbolje za domaću književnost i pozorišnu umjetnost.

S Gottschedovom smrću 1766. godine prestali su i Lessingovi napadi na Gottscheda. Sama činjenica da je Gottschedov obrat imao tako snažnu reakciju, ukazuje na veliki značaj i veličinu samog obrata koji je, kao dio procesa prosvjećenja, bio podsticaj za dalje napredovanje ka prosvijećenosti u *vremenu prosvjećenja*.

4.0 Kantov obrat i kritika metafizike

Filozofija Immanuela Kanta razvijala se kroz tri faze, pri čemu su faze koje su prethodile posljednjoj: kriticismu, predstavljale njegov uvid u povijest filozofije, a u njima je Kant bio i pod uticajem filozofskih i znanstvenih obilježja svoga vremena. Tako je izvjesno vrijeme bio pod uticajem Wolffove racionalističke filozofije, fizike Isaaca Newtona, a potom i empirističke filozofije Davida Humea. Kant je također i kasnije, u periodu kriticisma, promišljao vlastitu suvremenost. Vijek njemačkog prosvjetiteljstva ujedno je i vijek Kantove filozofske djelatnosti. Prosvjetiteljstvo, kao pokret u književnosti, filozofiji i životu općenito *promišljalo* je, a tako i imenovalo samo sebe te time postalo jedan samosvjestan pokret. Moto *sapere aude* bio je pokretačka snaga napredovanja ka prosvijećenosti, koje se odvijalo kroz književnost i filozofiju, a one su se povezivale postajući tako jedna drugoj oslonac. *Oskudnost* suvremenosti književnikâ i filozofâ 18. stoljeća zahtijevala je obrat za koji je bila potrebna hrabrost. Kantov obrat je obrat filozofa i njegov obrat nosi u sebi dva smisla. Jedan od smislova odnosi se na njegov obrat u spoznajnoj teoriji, a koji je sam Kant nazvao kopernikanskim obratom. Drugi smisao u vezi je s Kantovim promišljanjem vlastite suvremenosti, također u fazi kriticisma, a u vezi s tim promišljanjem, ograničit ću se na Kantov tekst *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*.

Najprije ću se osvrnuti na ovaj drugi smisao oslanjajući se pri tom na mišljenje Michela Foucaulta iz predavanja kojim Foucault tumači Kantov odgovor na pitanje *šta je prosvijećenost*:

“Pitanje za koje mi se čini da se po prvi put pojavljuje u ovom Kantovom tekstu, jeste pitanje sadašnjosti, savremenosti: šta se danas događa? Šta se sada događa? ... Ovo nije prvi put da se u filozofskoj misli sreću pozivanja na sadašnjost [jer to je učinio Descartes u svojoj Raspravi o metodi, ali] ... čini mi se da je ono što se pojavljuje u Kantovom tekstu pitanje sadašnjosti kao filozofskog događanja kojem pripada filozof koji o njoj govori.” (Kant-Fuko-Habermas, 2002. pp. 20–22)

Kant, kao filozof u vremenu prosvjećivanja, u vlastitoj suvremenosti piše o toj istoj suvremenosti, braneći pritom svoje pravo na javnu upotrebu uma i poredeći je sa privatnom upotrebom uma, a ujedno daje i definiciju njegove javne upotrebe:

“javna upotreba uma mora u svako doba biti slobodna i samo ona može dovesti do prosvjećenosti ljudi; njegova privatna upotreba, međutim, može se ograničiti češće i u znatnoj meri, a da pri tom ne ometa napredak prosvjećivanja. Pod javnom upotrebom sopstvenog uma podrazumevam onu koju neko kao naučnik vrši pred celokupnom čitalačkom publikom.” (Ibid., pp. 10–11)

Takvo slobodno mišljenje daje naučniku neograničenu slobodu korištenja vlastitog uma u vlastito ime i svojim obraćanjem *svijetu* čuva dostojanstvo čovjeka, jer djeluje povratno na način mišljenja naroda i na načela *vladanja*.

Čovjek je više od puke mašine u mehanizmu zajednice, a kao naučnik, on je dio društva građana svijeta. Ovaj Kantov tekst predstavlja otvoren poziv na javnu upotrebu uma, na *sapere aude*, i očuvanje prava na slobodno mišljenje.

Drugi smisao Kantovog obrata pokazuje se u njegovom kopernikanskom obratu. Kantovom kopernikanskom obratu prethodili su njegovi uvidi u povijest filozofije i vlastitu filozofsku suvremenost. Oni su vodili Kanta ka izgradnji vlastitog filozofijskog mišljenja u periodu kriticizma. Kant smatra, primijenivši na filozofiju Kopernikovu pretpostavku o okretanju posmatrača i mirovanju zvijezda, da filozofija sada svijet treba razumijevati na drugačiji način, jer se predmeti moraju upravljati prema našem saznanju, a ne obratno. Iskustvo je omogućeno čulnošću, razum omogućava stvaranje pojmova i omogućuje razumijevanje prirodnih zakona, dok um stvara ideje. O objektima koje ove ideje obuhvataju ne možemo imati iskustvo, jer se cjelokupna upotreba uma odnosi neposredno na razum, a samo posredno na čulnost. Oznaka uma jeste da on uvijek teži pomicanju granica spoznatog i stalnom proširivanju ljudskog saznanja, a sva ljudska spoznaja je imanentna iskustvu ne prelazeći granice mogućeg iskustva. U spoznajnom procesu, ljudska svijest se pokazuje kao stvaralačka, ali i kao ograničena u svojim mogućnostima.

Pišući o značaju Kantovog i potpuno novog načina filozofiranja, Schelling je Kantov značaj vidio u tome što je Kant okončao filozofsku anarhiju koja mu je prethodila, jer je ozbiljno i metodično pristupio poslu. On je

“nasuprot razornom skepticizmu i senzualizmu potvrdio općenitost i nužnost u ljudskom znanju. ... Na vlastit Kantov historijski učinak ... čime je odredio nastavak njemačke filozofije ... bio je ... potaknut time što joj je dao smjer prema subjektivnome.” (Schelling, 1993. p. 72)

Još od antike filozofi su raspravljali o odnosu naše spoznaje i predmeta. Pretpostavljalo se da se sve naše saznanje mora upravljati prema predmetima. Kant smatra da je potreban preokret koji on naziva *kopernikanskim*, tj. da bi trebalo probati predmete upravljati prema našem saznanju, što znači učiniti predmet pojavom *u meni*, jer mi saznajemo *a priori* o stvarima ono što sami u njih ulažemo. Predmet filozofije nije svijet i njegova priroda, nego način spoznaje spoznajnog subjekta, način datosti predmeta spoznaje te način djelovanja spoznajnih moći subjekta. Kopernikanski obrat podrazumijeva interes za onoga ko spoznaje, a ne za predmet spoznaje neovisno o spoznajnom subjektu pa time filozofija razmatra svijet s obzirom na čovjeka. Tek pošto stvari uđu u polje spoznaje, one postaju stvari *za nas* i kakav god da je svijet po sebi, neovisno o našim spoznajnim moćima i prije nego što uđe u spoznanje, njegova struktura i način na koji on jeste, jesu samo onakvi kakvi su dati našim spoznajnim moćima. Tako, tek pošto su predmeti upravljani prema našem mišljenju, mogući su sintetički stavovi *a priori* pa se u tome pokazuje i puni smisao Kantovog kopernikanskog obrata, a ljudska spoznaja pokazuje karakter fenomenalnosti koja je moguća preko apriornih formi čulnosti i razuma.

Kant, kao osnivač kritičke filozofije, kritičar je racionalističkog dogmatizma

i empiricističkog skepticizma na način da kritika čistog uma nije kritika dotadašnjih sistema, nego da je kritika moći uma s obzirom na saznanja kojima on teži neovisno o svakom iskustvu s ciljem otkrivanja one tačke u kojoj um zapada u nesporazum sa samim sobom. Priroda ljudskog uma je takva da on postavlja pitanja koja sam ne može riješiti, jer ona premašuju njegovu moć. U stalnoj težnji da takva pitanja riješi, ljudski um pribjegava stavovima koji prekoračuju svaku moguću iskustvenu primjenu, a koji se ipak čine nesumnjivim, zbog čega zapada u protivrječnosti. Dogmatičari, skeptičari i empiristi pravili su "iskaze o posljednjim temeljnim načelima, o empirijskoj ili nadempirijskoj osnovi spoznaje, pristaju uz prepirku protivrječeći sami sebi i obnavljaju bojište metafizike." (Höffe, 2007. p. 50) Kant pretpostavlja da bi se u problemima metafizike moglo bolje uspijevati, ako bi se pretpostavilo da se predmeti upravljaju prema našem saznanju, čime se otvara mogućnost njihovog saznanja *a priori* prije njihove datosti. O predmetu se ne može znati nešto *a priori*, ako se opažanje usmjerava prema osobini predmeta, ali takva mogućnost postoji ako se predmet usmjerava prema osobini naše moći opažanja. Kopernikanski obrat predstavlja promjenu u načinu mišljenja i omogućava metafizički put nauke na kojem se ona bavi apriornim pojmovima čiji predmeti mogu biti dati u iskustvu. Time su i zakoni koji leže u osnovi prirode snabdjeveni odgovarajućim dokazima.

"Zadatak ove Kritike čistog spekulativnog uma sastoji se u onome pokušaju da se dosadašnje postupanje metafizike izmeni i da se njoj na taj način dađe siguran put jedne nauke, i to time što ćemo po ugledu na geometre i prirodnjake sa njom preduzeti jednu potpunu revoluciju." (Kant, 1976. p. 20)

Transcendentalno saznanje jeste ono koje se bavi našim pojmovima *a priori* o predmetima. Sistem takvih pojmova jeste transcendentalna filozofija i ona, prema Kantovom mišljenju, sadrži: transcendentalnu teoriju o elementima čistog uma i transcendentalnu teoriju o metodi čistog uma. Transcendentalna filozofija jeste filozofija čistog spekulativnog uma i ona je ideja nauke koju *Kritika čistog uma*, kao sistem svih principa čistog uma, treba izgraditi. Kant svoju kritičku transcendentalnu filozofiju, koju tako naziva da bi je odvojio od srednjovjekovne transcendentalne filozofije, razvija s obzirom na um kao spoznajnu moć, razlikujući teorijski ili spekulativni um od praktičnog uma kao moći htijenja. Zadatak čistog uma sadržan je u pitanju: *kako su mogući sintetički sudovi a priori?*, a ovo pitanje obuhvata *sljedeća* tri pitanja: *kako je moguća čista matematika, kako je moguća čista prirodna nauka i da li je i kako moguća metafizika kao nauka.*

Matematika i prirodna nauka sadrže sintetičke sudove *a priori* kao principe, a u metafizici treba da se nalaze sintetički stavovi *a priori*. Saznanje *a priori* jeste saznanje koje je apsolutno neovisno o svakom iskustvu, a oznake takvog saznanja jesu nužnost i stroga općenitost, dok je sud *a priori* stav istovremeno zamišljen u svojoj nužnosti. U sudovima se zamišlja odnos jednog subjekta prema predikatu i dijele se na analitičke i sintetičke sudove. Kant polazi upravo od razlike sintetičkih sudova i analitičkih sudova da bi razmotrio pitanje o mogućnosti sintetičkih stavova *a priori*. U analitičkim sudovima veza predikata

sa subjektom zamišlja se na osnovu identiteta. Kant ih naziva i objašnjavajućim sudovima i oni svojim predikatom ne dodaju ništa subjektu, već ga raščlanjuju u njegove sastavne pojmove koji su u njemu već bili zamišljeni, iako nejasno. Sintetičke sudove Kant naziva i proširujućim, jer oni pojmu subjekta dodaju predikat koji u njemu nije bio zamišljen i takvi su svi iskustveni sudovi. Da bi se predikat koji se u subjektu ne nalazi saznao, mora se imati još nešto, a to je sintetičko transcendentualno *ja*, intelektualna forma predmeta i to su kategorije.

“Sve naše saznanje počinje čulima, odatle ide razumu i završava se kod uma.” (Ibid., p. 222) Dok je razum moć pravila pomoću kojih on unosi jedinstvo u pojave, um je moć principa pomoću kojih on donosi jedinstvo u pravila razuma i zbog toga se um nikada ne može odnositi neposredno na čulne datosti, na ma koji predmet, nego isključivo na razum. Transcendentalne ideje jesu pojmovi čistog uma i za ideju, kao nužan pojam uma, nikada ne može biti dat predmet koji se s njom potpuno podudara. Dok je objektivna upotreba kategorija uvijek imanentna iskustvu, tj. ograničena je na moguće iskustvo, objektivna upotreba čistih pojmova uma uvijek je transcendentualna, one se odnose na cijelu upotrebu razuma. Ako u kategorijama nema primjese čulnih određenja, um je podstaknut na proširenje upotrebe kategorija na stvari po sebi; razum izlazi iz svoje oblasti i izvan iskustva traži noumene pa transcendentualne ideje traže transcendentnu upotrebu razuma. Forma posrednih zaključaka proizvodi čiste pojmove uma na način da se pomoću razuma zamišlja neko pravilo, zatim se pod uvjet pravila supsumira neko saznanje, da bi se u konkluziji odredilo neko saznanje pomoću predikata pravilâ, tj. *a priori* pomoću uma, a težnja uma jeste da raznovrsnost pravila svede na najmanji broj principa. Tri su klase transcendentualnih ideja: apsolutno jedinstvo misaonog subjekta, koji je predmet psihologije pa čisti um nameće ideju za transcendentualnu nauku o duši (racionalnu psihologiju); apsolutno jedinstvo niza uvjeta pojave, što je skup svih pojava ili svijet koji je predmet kozmologije pa čisti um nameće ideju transcendentualne nauke o svijetu (racionalne kozmologije) i apsolutno jedinstvo uvjeta svih predmeta mišljenja uopće, što je biće svih bića i predmet teologije pa čisti um nameće ideju nekog transcendentualnog saznanja Boga (transcendentualna teologija). Dijalektičkih zaključaka čistog uma ima koliko i ideja i to su: transcendentualni paralogizmi, antinomije čistog uma i ideal čistog uma.

Ljudski razum nikada ne može zamisliti samu supstancijalnost, jer je priroda ljudskog razuma da misli na diskurzivan način, tj. posredstvom predikata koji su pojmovi. Međutim, čisti um zahtijeva da se za svaki predikat traži subjekt koji mu pripada i da se taj niz traženja, za predikat odgovarajućeg subjekta koji je i opet sam predikat, produžava u beskonačnost pa u tom nizu subjekt do kojeg dođemo ne treba smatrati posljednjim subjektom, jer ljudski razum ne poznaje ono supstancijalno u stvarima i njemu, budući da misli posredstvom predikata, apsolutni subjekt uvijek nedostaje. U svijesti koju imamo o samima sebi, nama se čini da imamo ono supstancijalno, jer se svi predikati unutrašnjeg čula odnose na *ja* kao subjekt, tako da izgleda da je apsolutni subjekt dat u iskustvu. Ta ideja dovodi do toga da se iz saznanja, koje je samo prividno, onog supstancijalnog u našoj mislećoj suštini, zaključuje o prirodi te suštine pa se i taj posljednji subjekt, koji je duša, naziva supstancijom i zaključuje se na besmrtnost

duše. Ipak, taj pojam supstancije je prazan, jer se postojanost duše dokazuje životom, a ne poslije smrti. Također, iz nedjeljivosti i nerazloživosti svijesti, a time i jednostavnosti supstancije i njene postojanosti, ne može se zaključiti o besmrtnosti duše i budući da zakon postojanosti supstancija važi samo za iskustvo i ne može biti primijenjen neovisno o mogućem iskustvu, ne može biti primjenjiv ni na dušu poslije smrti. Predmeti koji ne pripadaju mogućem iskustvu za nas su ništa.

Kozmološka ideja svoj objekt ima u čulnom svijetu, ali ipak njen predmet ne može adekvatno biti dat ni u kakvom iskustvu, jer ona vezu uvjetovanog sa njegovim iskustvom toliko proširuje da prelazi granice mogućeg iskustva. Kozmoloških ideja ima četiri pa u skladu s tim i četiri vrste dijalektičkih tvrdnji čistog uma, a nasuprot svake od njih stoji njoj protivrječna tvrdnja, čime su suprotstavljene jedna drugoj empiristička i racionalistička tvrdnja. Tako se otkriva dijalektički privid čistog uma, jer iz općeprihvaćenih osnovnih stavova proističu četiri tvrdnje i njima suprotne tvrdnje. Ako se predmeti čulnog svijeta smatraju stvarima po sebi, a ne pojavama, nemoguće je izaći iz tog sukoba uma sa samim sobom, a

“antinomija čistog uma u njegovim kozmološkim idejama odstranjuje se na taj način što se pokazuje da je ona prosto dijalektička i da predstavlja sukob koji ima osnov u jednom prividu, prividu koji proizilazi otuda što se ideja apsolutnog totaliteta, koja važi samo kao uslov stvari po sebi, primenila na pojave koje postoje samo u predstavi.” (Ibid., p. 320)

Što se tiče ideala čistog uma, on je takva transcendentalna ideja koja potpuno napušta iskustvo, jer se radi o pojmovima koji potiču isključivo iz našeg uma, i ona se od ideje o najsavršenijem biću spušta prema stvarnosti svih stvari.

Transcendentalne ideje nisu nikada po svojoj primjeni konstitutivne, jer ako bismo ih smatrali konstitutivnim, misleći da posredstvom njih možemo znanje proširiti preko granica mogućeg iskustva, onda je to dijalektika koja dovodi um u sukob sa samim sobom. Umu je potrebna disciplina u njegovoj transcendentalnoj primjeni kako bi um bio spriječen u svojoj sklonosti ka proširivanju izvan granica mogućeg iskustva. Dok je za čisti razum transcendentalna analitika kanon, za spekulativnu upotrebu uma nema kanona, a kanon postoji samo za njegovu praktičnu upotrebu. Stavovi o slobodi volje, besmrtnosti duše i postojanju Boga za spekulativni um jesu transcendentni i oni imaju značaj u praktičnoj upotrebi, gdje spada sve što je moguće posredstvom slobode.

Kritizirajući Davida Humea u *Kritici praktičnog uma*, Kant je uočio da je Hume, kada je uzimao predmete iskustva, kao stvari same po sebi, proglasio pojam uzroka varljivom obmanom, jer nije mogao dopustiti *a priori* saznanje o stvarima po sebi, niti empirijsko porijeklo tog pojma, budući da to protivrječi nužnosti koja je suština pojma kauzaliteta te je zbog toga u posmatranju toka opažanja na mjesto tog pojma došla navika. Nemoguće je da se veza između stvari ako nisu date u opažanju sazna *a priori* i kao nužna i pojam uzroka je lažljiv, jer ako se stvari češće opažaju kao združene po svojoj egzistenciji, navika,

kao subjektivna nužnost, neprimjetno se uzima kao objektivna nužnost da se u predmete stavlja takva povezanost pa je pojam uzroka na taj način dobijen lukavstvom, čime je, s obzirom na svako znanje o egzistenciji stvari, uveden empirizam, kao jedini izvor principa, a istovremeno i skepticizam u prirodnoj znanosti, jer očekivanje uzročne povezanosti stvari na osnovu navike nikad nije sigurno. Hume je smatrao da su svi matematički stavovi analitički, od jednog do drugog određenja napreduju po principu protivrječnosti na temelju identiteta, što Kant smatra pogrešnim, jer su svi stavovi matematike sintetički i zaključuje da Humeov empirizam neminovno vodi skepticizmu i u pogledu matematike. Takvo Humeovo osporavanje pravâ čistog uma učinilo je neophodnim potpuno ispitivanje tog pojma. Kantova težnja bila je da otkloni skepticizam u objema naukama koje se odnose na predmete mogućeg iskustva, i u prirodnoj znanosti, i u matematici, i uklanjanjem empirizma porijekla pojma uzroka, čija je neminovna posljedica skepticizam, i pojam uzroka mogao je dokazati, ne samo prema njegovoj objektivnoj realnosti s obzirom na predmete iskustva, nego i njegovu povezanost dokazati iz čistog razuma i izvesti ga zbog nužnosti povezanosti koju sa sobom nosi i kao pojam *a priori*.

U *Kritici čistog uma* Kant odbacuje i Descartesov problemski idealizam i Berkeleyev dogmatski idealizam. Descartesov problemski idealizam, kao vrsta materijalnog idealizma, jeste teorija po kojoj je egzistencija stvari u prostoru izvan nas sumnjiva, a moguće ga je oboriti samo ako se može dokazati da je čak i naše unutrašnje iskustvo, koje je po Descartesu nesumnjivo, moguće samo pod pretpostavkom spoljašnjeg iskustva. S druge strane, Berkeleyev dogmatski idealizam, kao vrsta materijalnog idealizma, po kome je egzistencija stvari u prostoru izvan nas lažna i nemoguća, jer je osjetilni svijet opsjena proizvedena božanskim uticajem na našu spoznajnu moć, oboren je Kantovom transcendentalnom estetikom, jer prostor nije ni uvjet ni osobina koja pripada stvarima po sebi, nego apriorna forma čulnosti, zbog čega Berkeleyev idealizam Kant naziva zanesenjačkim.

Kantova filozofija omogućila je razumijevanje strukture i načina spoznaje spoznajnog subjekta. Analizirajući strukturu teorijskog uma, Kant je napravio razliku između teorijskog i praktičnog uma te djelovanje praktičnog uma odredio po kategoričkom imperativu, a ne po logičkim zakonima. Kantova *Kritika praktičnog uma* je pokušaj opravdanja kriticizma, dok u svojim estetičkim razmatranjima i razmatranjima iz filozofije prirode Kant opravdava svoj filozofski sistem.

Odgovarajući na pitanje: *šta mogu da činim*, Kant je ustvrdio da sve slobodno ljudsko djelovanje podliježe jednom principu koji je zajednički svim ljudima, čime on čuva univerzalnu ljudsku prirodu i svojom mišlju doprinosi tome da takva jedna misao i u našoj suvremenosti može sačuvati čovječanstvo na način podređivanja specifičnosti ljudskih odlika univerzalnosti ljudske prirode, ali uz očuvanje tih specifičnosti.

S druge strane, estetičkim razmatranjima i razmatranjima o osnovama prirodnih znanosti Kant zaokružuje sistem i pokazuje da pojavnost ima transcendentalne osnove, čime se fenomenologija razumijeva kao dio transcendentalne filozofije.

Svojim načinom filozofiranja i problemima kojima se bavio, Kant je izvršio uticaj na filozofiju svojih suvremenika i filozofiju stoljećâ koja su uslijedila. Učiniвши spoznajnu teoriju osnovnom filozofskom disciplinom, Kant ju je razgraničio od metafizike, a svojim kriticismom, utemeljenim u kopernikanskom obratu, nastojao je prevladati protivrječnosti empirizma i racionalizma i riješiti njihov stalni sukob oko porijekla spoznaje. Kantov kopernikanski obrat i obrat na način usmjeravanja pažnje na suvremenost kojoj i sam filozof pripada i kojom je određen, značili su još jednu stepenicu više u napredovanju ka prosvijećenosti.

5.0 Zaključak

Postavljeno pitanje u uvodu rada, tokom izrade rada dobilo je svoj odgovor. *Oskudno vrijeme* ima ljude koji imaju hrabrosti poslužiti se vlastitim razumom i napraviti obrat. Gottsched i Kant napravili su obrat svojom slobodom mišljenja, svaki u oblasti vlastitog interesovanja, a na temelju vlastitih uvida. Pri tome se zaista pokazuju kao *dva stabla*, jedno književno i jedno filozofsko, *koja niču iz zajedničkog korijena*, jer oba su bila pod uticajem njima zajedničkog filozofskog naslijeđa, filozofskog mišljenja Christiana Wolffa koji je svojom filozofskom *vladavinom* tokom prve polovine 18. stoljeća neminovno ostavio na njih traga.

U skladu sa prosvjetiteljskim težnjama svoga vremena oba *stabla* usmjeravala su svoj *rast* i svoju djelatnost prema moralnom vaspitanju građanina, jer Gottsched je, između ostalog, isticao važnost poučnosti književnog djela, a Kant značaj univerzalnosti ljudske prirode koja počiva na kategoričkom imperativu. Obrat koji je Kant napravio jeste filozofski, a Gottschedov književno-teorijski. Međutim, oba obrata počivala su na filozofskim osnovama koje su odražavale životnu zbilju pa je tako obrat bio i zahtijevan od filozofskog, književnog i općenito životnog konteksta i u životu je realno potvrđen.

Sva *oskudna vremena* u toku ljudske povijesti imaju nečeg zajedničkog, pa tako i svaka sličnost *oskudnog vremena*, koje mora imati snagu vlastitog preimenovanja u *vrijeme prosvjećivanja*, a koje je prikazano u ovom radu, sa bilo kojim *oskudnim vremenom* u toku ljudske povijesti pa sve do naše suvremenosti, ne može biti samo slučajna. Uspjeh takvog preimenovanja, koje nije samo puka promjena imena, nego kojim se suštinski mijenja *vrijeme* o kojem je riječ, duguje se uvijek hrabrosti slobode mišljenja i korištenja prava na javnu upotrebu uma, a to pravo koristili su i Gottsched i Kant podstaknuti vlastitim uvidima u povijest mišljenja i suvremenost.

BIBLIOGRAFIJA

1. Aristotel (1966): O pesničkoj umetnosti (Poetics). Beograd: Rad.
2. Beli-Genc, J. (2001). Lesingove drame u srpskoj književnosti 18. i 19. veka. (Lessing's Plays in Serbian Literature of the 18. and 19. Century) Novi Sad: Savez pedagoških društava Vojvodine, Novi Sad i Vršac: Viša škola za obrazovanje vaspitača.
3. Bruford, W. H. (1965). Germany in the Eighteenth Century: The Social Background of the Literary Revival. Cambridge: University Press; <http://www.questia.com/read> [pristupljeno 10. 10. 2008]
4. Gottsched, J. Chr. (1968/1970). Der sterbende Cato, Ausgewählte Werke- Band 2: Sämtliche Dramen. Berlin: Herausgegeben von Joachim Birke; <http://www.zeno.org/Literatur/M/Gottsched,+Johann+Christoph/Dramen/Der+sterbende+Cato> [pristupljeno 11. 11. 2008]
5. Gottsched, J. Chr. (1968-1987). Versuch einer critischen Dichtkunst, Ausgewählte Werke, 12 Bände. Berlin und New York: s.n.
<http://www.zeno.org/Literatur/M/Gottsched,+Johann+Christoph/Theoretische+Schriften/Versuch+einer+critischen+Dichtkunst> [pristupljeno 15. 12. 2008]
6. Höfe, O. (2007). Immanuel Kant. München: Verlag C. H. Beck.
7. Kant-Fuko-Habermas (2002). O prosvetćenosti. (On Enlightenment) Novi Sad: Kulturno-prosvetna zajednica Vojvodine i Društvo za proučavanje XVIII veka.
8. Kant, I. (1976). Kritika čistoga uma. (Critique of Pure Reason). Beograd: BIGZ.
9. Kant, I. (2004). Kritika moći suđenja. (Critique of Judgment). Beograd: Dereta.
10. Kant, I. (2004). Kritika praktičnog uma. (Critique of Practical Reason) Beograd: ΠΛΑΤΩ.
11. Kant, I. (2000). Latinska djela. (Latin Works) Zagreb: Biblioteka Scopus.
12. Kant, I. (1990). Metafizički početni razlozi prirodne nauke. (Metaphysical Foundations of Natural Science) Sarajevo: Veselin Masleša.
13. Kant, I. (2005). Prolegomena za svaku buduću metafiziku. (Prolegomena to any Future Metaphysics) Beograd: ΠΛΑΤΩ.
14. Kant, I. (1981). Zasnivanje metafizike morala. (Groundwork of the Metaphysics of Morals) Beograd: BIGZ.
15. Lessing, G. E. (1970). Werke, **Ästhetische Schriften**. München: s.n.
<http://www.zeno.org/Literatur/M/Lessing,+Gotthold+Ephraim/%C3%84sthetische+Schriften> [pristupljeno 27. 12. 2008]
16. Schelling, F. W. J. (1993). Minhenska propedeutika. (Munich Propedeutics) Zagreb: Demetra.
17. Solomon, R. C. and Higgins K. M. (2004). Routledge History of Philosophy, Volume VI, The Age of German Idealism. London and New York: Routledge-Taylor & Francis e-Library.
<http://d.scribd.com/docs/1mzkrqu647ay36w2wak9.pdf> [pristupljeno 12. 10. 2008]
<http://www.textlog.de/vorlaender-kant.html> [pristupljeno 15. 05. 2008]

AL-FÂRÂBÎJEVA POLITIČKA FILOZOFIJA

Kerim SUŠIĆ

Scientific & Research Incubator (ZINK)
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: kerim_susic@yahoo.com

ABSTRACT

U ovom radu ukazujem na osnovna obilježja Al-Fârâbîjeve političke filozofije. U prvom dijelu teksta nastojim istražiti osnovnu zadaću Al-Fârâbîjeve filozofije i objasniti politički i kulturni kontekst islamskog svijeta u kojem je Al-Fârâbî živio. U drugom dijelu, koristeći komparativnu metodu, pokušavam pokazati razlike i sličnosti između Platonove i Al-Fârâbîjeve političke filozofije i ukazati na originalnost Al-Fârâbîjeve misli, koja je uglavnom zasnovana na islamskoj teologiji. Glavna teza ovog rada jeste da Al-Fârâbî nije izolirao te onda prenio elemente grčke filozofije u stvarnost islamske duhovnosti. Ovaj rad pokušava dokazati da je Al-Fârâbîjeva politička misao u svojoj osnovi određena islamskom teologijom, kulturom i političkim prilikama. Al-Fârâbî je nadalje nastojao sintetizirati Platonovu političku filozofiju i islamsku političku misao u svom najvažnijem djelu *Ideje građana uzorite države* i smatra se utemeljivačem islamske političke filozofije.

Ključne riječi: islam, Kur'an, društvo, politička filozofija, uzorita država

AL-FÂRÂBÎ'S POLITICAL PHILOSOPHY

In this work I try to point out the basic ideas of Al-Fârâbî's political philosophy. In the first part of the text, I attempt to investigate the main terms of reference of Al-Fârâbî's philosophy, and to explain the political and cultural context of the Islamic world during Al-Fârâbî's life. In the second part I try to show, by using a comparative method, the differences and similarities between Plato's and Al-Fârâbî's political philosophy and to point out the originality of Al-Fârâbî's thought, which is mostly based on Islamic theology. The main thesis of this paper is that Al-Fârâbî's did not isolate the elements of Greek philosophy and then transmitted them to the realm of Islamic spirituality. This paper tries to confirm that Al-Fârâbî's political thought at its base is determined by Islamic theology, culture and political occasions. Al-Fârâbî furthermore sought to synthesize the political philosophy of Plato and Islamic political thought in his most important work *The Ideas of the Citizens in the Virtuous City* and is considered to be the founder of Islamic political philosophy.

Key words: Islam, Qur'an, society, political philosophy, virtuous city

1.0 Uvod

Al-Fârâbî¹ je prvi islamski filozof koji je osnovao filozofsku školu i postao poznat kao "učitelj". Mnogi islamski filozofi za Al-Fârâbîja kažu da je istinski utemeljitelj filozofije u islamu, a islamski historičari filozofije nazivaju ga Drugim učiteljem. Njegovi komentari Aristotelovih djela dugo su na zapadu bili najveći autoritet na području logike, fizike i metafizike, a istovremeno je reafirmirao i značaj Platona, posebno njegove političke misli. Predmet ovog rada jeste Al-Fârâbîjeva politička filozofija koja na svojevrsan način predstavlja sintezu dviju velikih tradicija, te ukazuje na stvarne političko-religijske probleme tadašnjeg islamskog svijeta. Preciznije, ova istraživanja nastoje dokazati jedinstvenost Al-Fârâbîjeve političke filozofije, koja se ogleda u sinkretizmu, specifičnim kulturnim i političkim okolnostima, a posebno u presudnom uticaju islamske teologije i političke misli na formiranje njenih glavnih postavki. Također, žele se negirati i tvrdnje, posebno evropskih orijentalista, kako je Al-Fârâbî vlastitu političku filozofiju zasnovao na Platonovom učenju, odnosno da je pokušao istrgnuti Platonov koncept poglavara i na taj ga način prenijeti u jedno sasvim drugačije duhovno i kulturno okruženje.

Da bi se ispunio taj zadatak, rad je podijeljen na dvije cjeline iza kojih slijedi zaključni dio. Prvi dio rada sastoji se iz dva poglavlja. Prvo poglavlje prikazuje političke i kulturne promjene u ranom islamu koje su se desile u periodu od 7. do 10. st. n. e. Dakle, u vremenu kada je Al-Fârâbî živio i djelovao. Te promjene omogućile su, prije svega, islamskim filozofima, a posebno Al-Fârâbîju, da dođu u dodir sa spisima grčkih filozofa, ali su također i snažno uticale na oblikovanje političke filozofije u islamu, pa samim tim i na glavne ideje i probleme Al-Fârâbîjeve političke misli, kao što su: duhovno i političko vodstvo carstva, odnos politike i religije, i sl. U drugom poglavlju razmatraju se osnovni principi i karakteristike političke filozofije u ranom islamu, kako bi se osvijetlila sama pozadina Al-Fârâbîjevih političko-filozofskih promišljanja

Drugi dio rada, koji je ujedno i glavni, također je podijeljen na dva poglavlja. U prvom poglavlju govori se o jedinstvenosti i osnovnim obilježjima Al-Fârâbîjeve političke filozofije, kao i o faktoru, koji je pored islamske teologije i političke misli u ranom islamu imao možda i presudni značaj za formiranje osnovnih ideja Al-Fârâbîjeve političke filozofije, a to je helenska politička misao, prije svih Platonova. U posljednjem poglavlju rada pokušava se pomoću jednog uvida u koncepcije poglavara i poglavarских položaja, s jedne strane u Platonovoj *Državi*, a s druge, u Al-Fârâbîjevom djelu *Ideje građana uzorite države*, pokazati

¹ Puno ime Al-Fârâbîja je Abû Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarhân ibn Uzalağ Al-Fârâbî. Rođen je u selu Wâsîgu, u blizini grada Fârâba u Transoksidaniji oko 870. godine. Al-Fârâbî je iza sebe ostavio velik broj djela. Međutim, jedan značajan dio je izgubljen ili neobjavljen. Smatra se da je napisao oko 70 knjiga koje se mogu podijeliti u dva jednaka dijela. Jedan dio se bavi logikom, a drugi ostalim naukama. Logička djela obuhvataju njegove komentare na Aristotelov *Organon*, *Fiziku*, *Metafiziku*, *Nikomahovu etiku* i *Meteorologiju* koji su sada izgubljeni, dok se druga grupa njegovih djela bavi ostalim disciplinama filozofije, fizike, matematike i politike. Umro je u Siriji, tačnije u Damasku 950. godine. Opširnije o životu i djelu Al-Farabija vidjeti: Anderson, Peter and Richard C. Taylor (eds.) (2005). *The Cambridge Companion to Arabic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

u kojoj mjeri je Al-Fârâbî svoju teoriju poglavara naslanjao na Platonovu, a u kojoj ju je bitno zasnivao na Kur'anu i principima islama.

2.0 Osnovne odrednice političke filozofije u islamu

Al-Fârâbî je živio za vrijeme dinastije Abasida (750–1258) koji su došli na vlast nakon trećeg građanskog rata, odnosno velikom revolucijom i zbacivanjem s vlasti Omajada. To je dovelo i do preseljenja carske prijestonice iz Damaska u Siriji ka istoku, u Irak, gdje je Bagdad prihvaćen kao sjedište carstva. Ovaj preokret prouzrokovao je i postepeno slabljenje arapskog elementa unutar carstva, te rađanje jedne nove vladajuće grupe muslimana svih rasa, ali sa zadržavanjem arapskog jezika i islama kao zajedničkog obilježja. Za vrijeme omajadske dinastije Arapi su dominirali kulturnim, političkim i vjerskim životom i zauzimali su sve važnije pozicije u državi, pa se tako među drugim narodima počeo javljati osjećaj diskriminacije. Zato je abasidska revolucija, koja je, ustvari, predstavljala smjenu jedne mekanske porodice drugom, bila podržana od većine islamskog svijeta. Njihova pobjeda za islam predstavlja pobjedu istočnjačkih elemenata, posebno perzijskih, a isto tako i pobožne pravovjernosti. S druge strane, Omajade su gajile jednu nacionalnu ideju a to je prevlast i pobjeda Arapa, a također, bili su zaokupljeni više političkim nego duhovnim vodstvom carstva. (Smailagić, 1973: 146) Ove razlike između dvije dinastije, odnosno dva halífata, kao i promjene do kojih je došlo, najbolje opisuju slijedeći stavovi:

“Vjerska promjena, zapravo, bila je očiglednija nego stvarna. Mada je, suprotno svom omajadskom prethodniku, abasidski halífat poprimio izgled pobožnosti i simulirao religioznost, bagdadski halífat je isto tako bio svjetovnjački nastrojen kao i damaščanski, koga je on istisnuo. U jednom pogledu postojala je bitna razlika: omajadsko carstvo imalo je arapski karakter, abasidsko internacionalni. Abasidsko carstvo bilo je neomuslimansko, u kome su Arapi bili samo jedna komponenta među velikim brojem rasa.“ (Hiti, 1967: 269)

U ovom periodu mogu se zapaziti i još neke veće promjene. Jedna od njih je prestanak daljeg širenja islamskog svijeta koji je početkom 9. stoljeća dostigao svoje krajnje granice: na istoku se prostirao do Indije i Kine, a na zapadu do Španije i atlanske obale. U tom trenutku smatralo se da će se napredovanje islama nastaviti sve dok čitav svijet ne bude preveden u islamsku vjeru. Međutim, situacija je bila očigledno drugačija i abasidske halífe prihvatile su okončanje osvajačkog ratovanja i pomirile se sa prisustvom nemuslimanskih država na svojim granicama.

Također, treba spomenuti i to da se premještanjem prijestonice iz Damaska u Bagdad 762. g. islamsko carstvo u potpunosti otvorilo novim uticajima; kako sa istoka tako i sa zapada. U ovom periodu mnogi radovi grčkih filozofa: Platona i Aristotela, matematičara Euklida i Arhimeda, te liječnika Galena i Hipokrita prevedeni su na arapski jezik. Za ove prevode najviše su

zaslužni hrišćanski naučnici sirijskog porijekla koji su radili za halife. Zbog toga što su ti radovi prevedeni u ranom periodu islamskog carstva, oni su ostavili jak uticaj na razvoj nauka, ali i na razvoj islamske teologije i filozofije. Đorđe Zejdan u djelu "Tarīchu ādābil lughatil 'arebijeti" piše:

"Arapi su uzeli i prenijeli najviše nauka s grčkoga, perzijskoga i indijskoga jezika. Od svih ovih naroda uzeli su ono što je kod njih najljepše. Od Grka uzeše i prenesoše filozofiju, medicinu, geometriju, muziku, logiku i astronomiju. Istoriju, astronomiju, lijepu književnost, filozofiju i muziku od Perzijanaca. Medicinu, hemiju, matematiku, astronomiju, muziku i legende od Indijaca. O agrikulturni, astrologiji i talismanima od Kaldejaca. Arapi su dalje, naslijedili najvažnije znanosti Asiraca, Babilonaca, Misiraca, Perzijanaca, Indijaca i Grka. To su sve smiješali i zakuhali, te izvadili znanost islamske kulture." (Busulađić, 1934: 13)

Svoj najveći prosperitet pod Abasidama islamski svijet doživio je u 10. i 11. stoljeću, upravo za vrijeme djelovanja Al-Fârâbîja. Društveno i ekonomski islamski svijet cvjetao je, a razvili su se i mnogi gradovi, kao što su: Bagdad, Kairo, Palermo i Kordoba, te su uspostavljeni trgovački putevi sa udaljenim dijelovima carstva. Iako zvuči čudno, ovo razdoblje je ujedno i doba rasula dotada cjelovitog imperija koje možemo označiti kao još jednom važnom promjenom. Naime, ona se sastojala u rascjepkanosti halífatske moći, i teritorijalne i političke. Prvi put u svojoj historiji halífat nije imao iste granice sa islamom, primjerice, Španija i sjeverna Afrika, Oman, Sind, pa čak i Kurasan nisu u potpunosti priznavali novi Halífat, a egipatsko priznavanje više je bilo nominalnog karaktera. Dok su nekada sve zemlje islamskog svijeta bile pod vlašću jednog halife, sada su prethodno spomenutim provincijama vladali nezavisni vladari, a kasnije su čak i u Bagdadu halife prestale biti pravi gospodari, pa su tako potpali pod vlast vojne aristokratije i posebne institucije (sultanata) koja je bila uglavnom vojnog karaktera. Tako je nastao veliki broj država koje su bile politički nezavisne, ali ipak povezane vjerskom odanošću halífatu. Uzroci ovog raspada najprije leže u tome što su halife sebi stvarale profesionalne vojske, sačinjene uglavnom od robova, u nadi da će im ove snage izraziti veću odanost nego domaći vojnici. Najveći dio tih vojnih trupa činili su turski robovi koji su ujedno i zauzimali najviše pozicije u vojsci, a problem je ležao u tome da je bilo gotovo nemoguće upravljati ovim novim snagama, te su njima mnogi manipulirali.² Međutim, s druge strane, kako Bernard Lewis tvrdi:

"Teorijsko jedinstvo islama se održavalo i izražavalo kroz sve veće jedinstvo jezika, kulture, religije, institucija i umjetnosti. Institucija halífata imala je ujedinjavajuću funkciju čak i u vrijeme svoje nemoći i dekadencije." (Lewis, 1979: 18)

Bilo je novonastalih država koje nisu samo osporavale politički autoritet halífata, nego su se isto tako odnosile i prema njegovom vjerskom autoritetu.

² O nastanku halífatske vojske i upravne vlasti vidjeti: Bušatlić, Ismet (priređivač) (2004). Pregled historije islamske kulture i civilizacije (A Historical Overview of Islamic Culture and Civilization). Sarajevo: Fakultet islamskih nauka

To je bio slučaj sa državama Fatimida i Ahšijidina. Ove dvije države nikad nisu priznavale bilo koji autoritet halife, pa su njihove vođe sami sebe vidjeli kao odraz Božije volje na zemlji. Abasidske halife ostale su na vlasti sve do 1258. godine kada su Bagdad zauzele i razorile trupe mongolskih plemena.

Pošto se ovaj rad uglavnom bavi Al-Fârâbîjevom političkom filozofijom bilo je nužno ukazati na prethodno spomenute političke i kulturne promjene koje su se dogodile u islamskom svijetu. Al-Fârâbî bio je svjedok ovih promjena i upravo su te promjene mnogo uticale na njegovu političku filozofiju, ali i na razvoj cjelokupne političke misli u ranom islamu. Ove promjene, kao što smo vidjeli, omogućile su islamskim filozofima, a posebno Al-Fârâbîju, da dođu u dodir s najznačajnijim djelima grčke filozofije; također su oblikovale glavne ideje i pitanja političke filozofije u islamu, kao što su: duhovno i političko vodstvo islamskog carstva (ideja poglavara predstavlja centralno mjesto Al-Fârâbîjeve političke filozofije), sama struktura i izgled islamskog carstva, odnos islamskog carstva sa nemuslimanskim državama, odnos države i vlasti sa religijom itd. – sve su to pitanja kojima se bave politički filozofi u ranom islamu, pa samim tim i Al-Fârâbî.

3.0 Razvoj političke misli u islamu

“Jedno je ustvrditi i opisati mišljenje filozofa, a sasvim je drugo pretresati s njima ono što oni govore, a to znači ono o čemu govore.” (Heidegger, 1972: 18).

Ove Heideggerove riječi stavljaju jedan zahtjev pred nas. Naime, da zajedno, u ovom slučaju s Al-Fârâbîjem, pretresemo ono o čemu on govori u svojim političko-filozofskim promišljanjima. Da bismo ispunili taj zahtjev, potrebno je, prije svega, uvidjeti ono što je zaokupilo ta njegova promišljanja. Grčka misao u bitnome je uticala na Al-Fârâbîjevu filozofiju, prije svih Platon, Aristotel i Plotin, ali, također, bitnu ulogu, i ne manje važnu, za razvoj njegove filozofije imala je islamska teologija, kao i filozofska misao u ranom islamu. Slično stoje stvari i sa njegovom političkom filozofijom; kao što ćemo vidjeti u narednom poglavlju, snažan uticaj na Al-Fârâbîjevu političku misao izvršio je Platon, odnosno njegovo najznačajnije djelo *Država*. Međutim, u ovim uvodnim razmatranjima zadržat ćemo se na drugom elementu koji je u istoj mjeri, kao i prethodno spomenuti, uticao na Al-Fârâbîjevu političku filozofiju, i koji je jednako tako važan za razumijevanje iste. Naime, radi se o principima islamske politike i o političkoj misli u ranom islamu. Stoga ćemo ovdje prvo iznijeti neke od tih principa, a zatim pokušati osvijetliti glavne tendencije političke misli u ranom islamu.

Muslimansko društvo zasnovano je na jasno odijeljenim principima. Najbitniji među njima jesu sljedeći:

Suverenitet pripada Bogu, a islamska država je namjesništvo, gdje niko nema pravo na vlast, nego se svi trebaju potčiniti Zakonu i živjeti u skladu sa Zakonom što ga je Bog objavio Svome Poslaniku.

Svi muslimani u državi imaju jednaka prava nezavisno od rase, boje ili govora. Nijedan pojedinac, grupa ili narod nemaju posebnih privilegija, niti može takva razlika određivati nečiji položaj kao niži.

Šerijat³ najviši je zakon i svako mu se mora potčiniti, od najnižega do šefa države.

Vlada, njena vlast i dobra povjerena su od Boga na čuvanje i muslimani treba da se boje Boga, da budu milostivi i pravedni; niko nema pravo da ih iskorištava, da ih kažnjava, ili da bude nedosljedan prema Šerijatu.

Poglavar države (halifa, imâm, ili amîr) bit će postavljen na osnovu međusobne konsultacije muslimana i njihove saglasnosti. On će organizirati administraciju i preduzeti legislativni posao unutar granica propisanih Šerijatom i konsultirajući se s njima.

Halifa ili amîr trebaju se dobrovoljno potčinjavati u svemu što je pravedno i pravilno, ali niko nema pravo da naređuje pokornost u službi grijeha.

Najmanje su pogodni za odgovorne funkcije, a posebno za položaj halife, koji žude za tim položajima.

Glavni zadatak halifa i njegove vlade jest uvođenje islama, pomaganje i poticanje dobra i suzbijanje zla.

Pravo je, a također i dužnost svakog člana muslimanske zajednice da izbjegava stvari loše, strane i nepoćudne islamskoj državi.⁴

O bitnim političkim promjenama i dešavanjima u ranom islamu govorili smo u prethodnom odjeljku, stoga ćemo ovdje ukazati na ideološku pozadinu (koju smo već prethodno iznijetim principima naznačili) ranog islama kao osnove političke filozofije u islamu, te na taj način osvjetliti neke njene glavne elemente. Na početku odmah treba reći da je Poslanik Muhammed uspio ujediniti interese religije sa zahtjevima politike.

“U tzv. Medinskom ustavu zajednica vjernika očitovala je svoju solidarnost spram zajedničkih neprijatelja i prihvatila je Muhammeda kao Poslanika i arbitra među rivalskim klanovima. Njegovo je vodstvo bilo legitimirano božanskom revelacijom. Ova liderska legitimacija kasnije će se odmijeniti među Poslanikovim nasljednicima, halifama, pomoću imenovanja kroz zajednicu bilo zbog njihovih zasluga, ili zbog njihove povezanosti sa Poslanikovom obitelji.” (Daiber, 2004: 110).

³ Šerijat (ar. šariâ) znači “pravilan put”; zbir pravni normi i načela na kojima treba da živi svako muslimansko društvo. Tretira se kao božanski zakon saopćen preko Kur’ana, hadisa i truda pravnika. Za muslimanskog vjernika, Šerijat predstavlja zbir Allahovi zapovijedi i on ga osjeća u prvom redu kao nauku o obavezama koja obuhvata religiozne, političke, socijalne, porodične i individualne odnose u životu umne zajednice. Njime se isključivo reguliraju spoljni odnosi vjernika prema Bogu i drugim vjernicima.

⁴ Izvori ovih principa precizno su dati u: Sharif, vol.1, 1990: 70–73.

Što se tiče halifa i njihove legitimnosti, tu više ne možemo govoriti o saglasnosti, što je i dovelo do prepirki i stvaranja svijesti o zajednici i vodstvu, kao i hijerarhijskim strukturama u društvu. Tradicionalna koncepcija vjerovanja prouzrokovala je nova razmišljanja o odnosu čovjeka prema lideru religijske države, kao i zadatak da se odrede karakteristike vođe. Istovremeno, postalo je jasno da političko vodstvo zavisi od božanske inspiracije, tj. da se temelji na objavi Kur'ana, te etičkim ravnajućim principom zajednice o tome što je dobro i pravedno.

Upravo ovi događaji i činjenice jesu osnova za razvoj političke misli u islamu, koja se od 9. stoljeća razvija pod uticajem grčke misli, i koja je sjedinila političke ideje ranih vladara, a prve njene zapise nalazimo u 8. stoljeću u islamskoj teologiji. Kao još jedan bitan element koji je oblikovao političku filozofiju u islamu jeste helenska etička tradicija:

“Ona je izložila političke ideje o pravdi i hijerarhijskom ustroju društva u kojemu se položaj ljudi određuje pomoću njihovog ponašanja (krepnog i samosvladavanja), te postignuća u kojemu je prijateljstvo središnji činilac njegovog držanja na okupu.“ (Daiber, 2004: 115)

Također, ono što je relevantno za ovu temu jesu teološke rasprave o imâmetu koje su vodili ši'iti i mu'taziliti⁵ od 8. stoljeća i aš'ariti⁶ od 10. stoljeća, a koje su redefinirale ulogu lidera, te njegovu zadaću u zajednici. Na kraju ovih uvodnih razmatranja spomenuti ćemo samo neke od najznačajnijih ranoislamskih mislilaca koji su bitni za političku filozofiju, a to su: Al-Kindi (oko 801–866), Qustâ ibn Lûqa (oko 820–912), As-Sarkhasi (rođen oko 835), Abû Zayd Al-Balkhi (850–934), Qudâma ibn Ja'far (rođen 873) i mnogi drugi.

Ovim prethodno rečenim željelo se ukazati na sljedeće: da su kulturne i političke promjene o kojima se govorilo u prvom odjeljku uticale na razvoj političke filozofije u ranom islamu, pa samim tim i na političku misao Al-Fârâbîja. Pošto se ovaj rad bavi njegovom političkom filozofijom, smatralo se, također, bitnim, da u drugom odjeljku nešto više kažemo o osnovnim odrednicama političke misli u ranom islamu, jer je ista, pored grčke političke misli – o čemu će nešto više riječi biti u sljedećem poglavlju – u bitnome oblikovala Al-Fârâbîjeva političko-filozofska promišljanja.

⁵ Mu'taziliti su pripadnici umjereni-racionalističkog pravca mu'tazile (mu'tazila je škola za čijeg se osnivača smatra Vâsil ibn Atâ, kome je kasnije pristupio Amr ibn Ubejd. Obojica potiču iz škole čuvenog teologa i intelektualca Hasana od Basre). Mogu se tretirati kao islamski racionalisti. Pravac je nastao u bagdatskom halifatu krajem 7. st. Opširnije o učenju ovog pravca vidjeti, primjerice: Netton, Ian Richard (1997). *The Origins of Islamic Philosophy*. In: Brian Carr and Indira Mahalingam (eds), *Companion Encyclopedia of Asian philosophy*, (pp. 764–782). London, New York: Routledge.

⁶ Aš'ariti su bili pripadnici teološke škole koja vodi porijeklo od Al-Aš'arija, odbjeglog mu'tazilita. U početku je škola bila skoro ortodoksna a kasnije, pod Šajh Sanusijem, škola prelazi u eklektizam. O učenju aš'aritske škole vidjeti: Corbin, 1977: 129–140.

4.0 Al-Fârâbîjeva politička filozofija

U ovom dijelu rada govorit ćemo o jedinstvenosti i osnovnim obilježjima Al-Fârâbîjeve političke filozofije, kao i o već prethodno spomenutom faktoru koji je pored političke misli u islamu imao možda i presudni značaj za formiranje osnovnih ideja Al-Fârâbîjeve političke filozofije, a to je helenska politička misao, prije svih Platonova. Da bismo shvatili na koji je način Al-Fârâbî sve to integrirao u svoja filozofsko-politička promišljanja nužno je ukazati na osnovnu intenciju ili bolje rečeno ideju njegovog cjelokupnog filozofskog učenja, a koja se isto tako prožima i na njegovu političku filozofiju o kojoj je ovdje riječ. Dalje izlaganje pokušava ukazati i na to u kojoj mjeri se Al-Fârâbîjeva politička filozofija oslanja na Platonovo učenje, ali se, također, nastoje osvijetliti i ona mjesta gdje je Al-Fârâbî u svojim političkim promišljanjima otišao korak dalje u odnosu na Platona, što ujedno predstavlja i jedinstvenost njegove političke misli.

Kako bi usavršio svoje filozofsko obrazovanje, Al-Fârâbî odlazi iz svog rodnog mjesta u Bagdad gdje se susreće sa misliocima koji su njegovali filozofiju helensko-rimskog perioda, filozofiju sa tradicijom dugom punih sedam stoljeća, razvijanoj u Aleksandriji, a potom transponiranoj u Antakiju i Bagdad. Upravo će ti susreti i uticaji ovih mislilaca na Al-Fârâbîja odrediti dalji tok njegove filozofske misli. Naime, filozofija aleksandrijskog razdoblja, koja na kraju dolazi u Bagdad, predstavljala je spoj različitih grčkih filozofskih škola, prije svega, platoničke i aristotelovske te duhovnu tradiciju istočnih religija i kršćanstva. Posredstvom kršćanskih škola ta filozofija se susreće sa Bliskim Istokom gdje se smješta u jedno posebno okruženje – islamski duhovni svijet i kao takva utiče na sve karakteristične elemente istočnog misticizma, kao što je naprimjer teorija o transcendentalnom jedinstvu Prvog bitka, što će biti i uzrok divljenja muslimana prema toj filozofiji, zbog čega će je oni i uzdići na stepen mudrosti. Osim toga, ova filozofija izvršit će snažan uticaj na helenistički inspirirane mislioce koji su, između ostalog, poricali mogućnost odstupanja između grčke filozofije i islama, s obzirom na to da su naučavali teoriju o transcendentalnom jedinstvu Prvog bitka te smatrali da je asketizam i u islamu jedna od glavnih metoda za postizanje sreće i blaženstva. Dosljedni skladu između grčke filozofije i islama, helenski inspirirani filozofi nastojali su dovesti u sklad i filozofije Platona i Aristotela, čak i onda kada je protivrječnost bila očigledna. U skladu sa prethodno rečenim i Al-Fârâbî je smatrao da ne postoje bilo kakve protivrječnosti u mišljenju grčkih filozofa s jedne strane, te između grčke filozofije i islama s druge strane. Stoga će on, uvjeren da grčka filozofija ima fundamentalne vrijednosti te da postoji sklad između islama i filozofije, svoje filozofske napore usmjeriti na dva fundamentalna plana:

“na plan realiziranja sintetičkog eklektizma raznostranih filozofija i filozofijskih pogleda, te na plan uspostave istog takvog sinkretičkog odnosa između divergentnih filozofskih nazora, s islamom i sustavom cjelovite islamske duhovnosti.” (Mrahorović, 2001:15)

Ono što je Al-Fârâbîju omogućilo da uspostavi sklad između filozofije i islamskih principa jeste njegova ideja da su religijska i filozofska istina jedno, premda se formalno razlikuju. Međutim, ova njegova namjera da pomiri islam i filozofiju zahtijevala je, prije svega, reviziju grčke filozofije kako bi se što bolje uskladila s islamskim principima, ali isto tako i racionalnu interpretaciju religijskih istina.

Na osnovu prethodno rečenog možemo konstatirati da Al-Fârâbî u svojim razmatranjima grčke filozofije uvijek polazi od islamskih principa. Analogno tome, Al-Fârâbî slijedi isti smjer i u svojoj političkoj filozofiji, koja predstavlja jedinstven spoj platoničkih i aristotelijanskih elemenata na osnovama ismailitskih učenja o imamet u koja zauzima centralno mjesto njegove cjelokupne filozofije. Iako se njegova politička misao u mnogome oslanja na grčku, ipak nije ograničena na Platonov i Aristotelov polis. Naime, u pokušaju da pomiri islam i grčku misao, Al-Fârâbî je smjestio čovjeka u društvo koje je iznad polisa, a to je islamska zajednica. (Bone, 1997) Preuzevši od Aristotela Prvi Uzrok, a od Plotina teoriju emanacije, Al-Fârâbî je gledao na odnose među ljudima u svjetlu čovjekove relacije sa kosmosom. Stoga nas i ne treba čuditi što je većinu svog glavnog političkog djela *Ideje građana uzorite države* posvetio proučavanju strukture i prirode kosmosa, te porijeklu čovjeka i znanja. I upravo ovo Al-Fârâbîjevo objašnjenje strukture kosmosa, kao i prirode i svrhe ljudskoga znanja, omogućava nam da počnemo razumijevati njegovu političku filozofiju. U skladu sa teorijom emanacije, Al-Fârâbî govori o deset inteligencija⁷ koje proizilaze iz Prvog Uzroka; zadnja inteligencija koja je ujedno i aktivna služi tome da aktuelizira intelekt čovjeka na ovome svijetu. Aktivna inteligencija čovjeku daje prvu inteligibiliju, odnosno primarno znanje, i po mišljenju Al-Fârâbîja, čovjeku je dato ovo znanje samo kako bi mogao dostići savršenstvo, tj. sreću. Međutim, ono što je za Al-Fârâbîja ovdje ključno jeste to da čovjek ne može postići sreću ukoliko ne surađuje sa drugim ljudima. Na ovom mjestu vidimo koliko do izražaja dolazi uticaj grčkih prethodnika na Al-Fârâbîja, koji su isto tako vjerovali da čovjek ne može postići savršenstvo izvan organiziranog društva, pa samim tim i bez politike.

Ono što je Al-Fârâbîja navelo da razvije poseban sistem političke filozofije jeste, prije svega, ideja o nejednakosti ljudi, koji zbog toga trebaju vođu, učitelja univerzalnog znanja, što nije rezultat njegove osobne inventivnosti, već se temelji na božanskoj objavi. Glavne ideje svoje političke filozofije Al-Fârâbî iznio je u nekoliko djela: Kitâb Ârâ`ahl Al-madîna Al-fâdila (Knjiga o idejama stanovnika uzorne države), Kitâb Al-siyâsa Al-madanîyya (Knjiga o upravljanju državom), Kitâb tahsîl Al-sa`âda (Knjiga o postizanju sreće), Kitâb Al-tanbîh `ala sabîl Al-

⁷ Osim što Al-Fârâbîjevo učenje o deset inteligencija ima sličnosti s Aristotelovom teorijom, kao i sa Plotinovim učenjem o Jednom, možemo ga usporediti i sa ismailitskim ezoterizmom, odnosno sa sastavom pleroma Deseterice kod ismailićana fatimidske tradicije. Šire o tome vidjeti: Corbin, 1977: 94–118. Dodirne tačke sa učenjem o deset inteligencija možemo naći u indijskoj tradiciji, preciznije u upanišadskoj kosmologiji. Međutim, Upanišade se ne mogu porediti sa filozofskim sistemima zasnovanim na logici i argumentima, zbog toga što su one daršane – nešto viđeno i bazirane su na ličnom iskustvu tj. one su dokumenti o učenjima individua za koje je transcendentalna Stvarnost zvana Bog bila stvarnija od svijeta koji su zapažali preko pet čula. O upanišadskoj kosmologiji vidjeti, primjerice: Vujićin, Petar (2007). Stanja svesti u ezoterijskoj praksi. (States of Consciousness in Esoteric Practice) U: V. Jerotić i drugi (urednici), Religija i epistemologija (Religion and Epistemology), (str. 218–238). Beograd: DERETA.

sa'âda (Knjiga o predostrožnosti na putu sreće) i Fûsul Al-madîni (Poglavlja o građaninu). Kao što se dalo naslutiti, centralna ideja na kojoj Al-Fârâbî temelji svoja filozofsko-politička razmišljanja i na osnovu koje konstruira svoju idealnu državu jeste ideja sreće. Da bismo shvatili Al-Fârâbijevo određenje sreće i način na koji se ona postiže, neophodno je ukazati na njegovo razumijevanje pojma grad-država, kao i na nužnost društva o kojoj govori. O gradu-državi Al-Fârâbî govori na sljedeći način:

“Grad-država i familija-država postavljene su da okupe stanovnike neovisno o tome jesu li njihova boravišta izgrađena od drveta, blata, vune ili kostrijeti. Kuća ili familija svedena je na samo četiri odnosa: muž – žena, gospodar – rob, otac – sin, svojina – vlasnik. Onaj ko ih objedinjuje i ko osigurava stanovanje s najboljim mogućnostima i izdržavanjem, naziva se gospodarom familije. On je u kući ono što je upravljač grada u gradu.” (Sharif, 1990: 111)

O nužnosti društva Al-Fârâbî u svome najznačajnijem političko-filozofskom djelu *Ideje građana uzorne države*, iznosi sljedeće mišljenje:

“Svaki čovjek stvoren je tako da mu je za vlastito postojanje i dostizanje najvišeg savršenstva nužno mnogo stvari koje ne može osigurati sam i za čije dobijanje je nužno više ljudi, koji će mu osigurati svaki posebno neku stvar iz mase onoga za čim osjeća potrebu. Pri tome se svaki čovjek u odnosu prema drugom nalazi tačno u takvom istom položaju. Eto, zašto samo kroz ujedinjenje mnogih saradnika, gdje svaki daje drugom neki dio onoga što je neophodno za njegovo postojanje, čovjek može postići savršenstvo koje mu je predodređeno po prirodi. Djelatnost svih članova takvog društva u cjelini svojoj daje svakom od njih sve ono što je nužno za postojanje i dostizanje savršenstva. Eto, zašto su se ljudi kao pojedinci razmnožili i naselili dio zemlje i zbog čega su nastala i ljudska društva od kojih jedna predstavljaju potpuna društva, druga nepotpuna.” (Al-Fârâbî, R. N. P. :58)

Iz ovih Al-Fârâbijeavih stavova vidimo da su ljudi po prirodi sačinjeni tako da su im potrebne mnoge stvari; oni te ciljeve ne mogu ostvariti sami, pa im je stoga nužna međusobna pomoć i saradnja, i upravo tim ujedinjenjem pojedinačnih napora, radi različitih ciljeva, ljudi organizuju društva. Ovi Al-Fârâbijeavi stavovi podsjećaju nas na Platonova razmišljanja o čovjekovim potrebama i državi:

“Mislim da država nastaje zato što svako od nas nije sam sebi dovoljan nego traži još mnogošta. Ako, dakle, jedan drugog uzima, jednog radi ove, drugog radi one potrebe i ako ljudi na taj način i zato što imaju mnogo potreba dovedu na jedno mjesto mnogo drugova i pomoćnika, onda mi takvu zajedničku naseobinu nazivamo državom. Ako jedan drugome nešto da, onda mu to daje, a drugo uzima u zamjenu vjerujući da time koristi sebi.” (Platon, 1969: 54)

Al-Fârâbî savršena društva dijeli u tri vrste: velika, srednja i mala. Velika društva sastoje se od mnoštva nacija koje se udružuju i saraduju jedna s drugom. Srednje društvo sačinjava narod, dok je malo zasnovano na gradu. Prema Al-

Fârâbîju ove tri vrste predstavljaju savršena društva. Stoga je za Al-Fârâbîja grad prvi stepen savršenstva. Ovdje uočavamo prvu bitniju razliku u odnosu na Platona. Iako Al-Fârâbîjeva teorija društva odgovara Platonovom polisu, on ide korak dalje u odnosu na Platona i ovdje govori o velikim društvima koja u sebe uključuju cijeli svijet i nacije srednje veličine. Razlog ovog Al-Fârâbîjevog poduhvata, prema mišljenju Sankarija, leži u Al-Fârâbîjevom islamskom okruženju, odnosno u univerzalnom aspektu islama kao načina života. (Sankari, 1970) S druge strane, osnovu Platonove političke filozofije trebamo tražiti u društveno-povijesnoj situaciji tadašnje Atene, koja ulazi u period svoga raspadanja i još uvijek ne mijenja svoju društvenu i političku scenu. Međutim, i Platon je, poput Al-Fârâbîja, pokušao da se svojim filozofsko-političkim promišljanjima suprotstavi sveprisutnijoj nejednakosti i općem političkom egoizmu svoga doba.

Kao što smo rekli, za Al-Fârâbîja najveće društvo predstavlja skup svih ljudi naseljenih na zemlji, a srednje je ono koje predstavlja neki narod, dok mala društva obuhvataju stanovnike nekog grada, a dio su naroda. Što se tiče nepotpunih društava, o kojima Al-Farabi govori, njih predstavljaju stanovnici sela, gradskih područja, kvartova i ulica. Al-Fârâbî smatra da je priroda dobra, ustvari, takva da se ona postiže voljom i slobodnim izborom, pa stoga i svaki grad može poslužiti dostizanju sreće.

“Grad u kojem ujedinjenje ljudi ima za cilj uzajamnu pomoć u aktivnosti, kojim se postiže istinska sreća, jeste uzorni grad i društvo, gdje ljudi pomažu jedni druge da bi se postigla sreća, jeste uzorno društvo. Narod čiji građani pomažu jedan drugom u postizanju sreće, jeste idealni narod. Na taj način, sva zemlja postaje uzorna ako narodi budu pomagali jedni drugima u dostizanju sreće.” (Al-Fârâbî, R. N. P.: 59)

Al-Fârâbî idealni grad poredi sa kompletnim zdravim tijelom čiji svi organi međusobno pomažu jedan drugom u cilju očuvanja života. I ovo njegovo poređenje grada-države sa tijelom i njegovim dijelovima skoro u potpunosti odgovara Platonovom učenju.

“Zamisli da mi slikamo, a dođe neko i prekori nas što nismo najljepše boje stavili na najljepše dijelove tijela, što, na primjer, oči kao nešto najljepše, nisu obojene purpurnom, već crvenom bojom. Evo odgovora koji bi nas najbolje opravdao: o čudnovati čovječe, nemoj misliti da oči moramo načiniti tako lijepim da to više ne budu oči, ili da tako moramo slikati i druge dijelove, nego gledaj zato pažljivo da li smo svakom dijelu dali ono što mu odgovara i da li smo cjelinu načinili lijepom? Isto nas tako nemoj primoravati ni da stražarima stvorimo takvo blagostanje koje će od njih načiniti sve drugo samo ne stražare...” (Platon, 1969: 115)

Ono što je za Platona država u velikom, to je svaki pojedinac u malom, odnosno država je na neki način za Platona predstavljala uvećanog čovjeka. Stoga, Platon svoju idealnu državu izgrađuje po analogiji sa dušom, te polazi od toga da duša ima tri dijela: umni, srčani i požudni, koji su smješteni u različite

dijelove tijela. Adekvatno tome, zaključuje da i država ima tri staleža: filozofe, vojnike i radne ljude. Svaki stalež, prema Platonu, ima i svoju vrlinu, pa se tako filozofi odlikuju mudrošću što bi odgovaralo prvom dijelu duše, čuvari hrabrošću – drugi dio, a treći stalež savladavanjem svojih požuda, tj. umjerenošću – treći dio. (Klosko, 2006: 74) Platon je smatrao da bi ovakva podjela omogućila potpunu harmoniju u državi, ali pod uvjetom da svaki stalež ispunjava svoju dužnost, tj. da se staleži ne miješaju jedan sa drugim. Dakle, kao što dijelovi duše koji su smješteni u dijelove tijela međusobno surađuju u cilju očuvanja života, isto tako i dijelovi grada-države pomažu jedan drugome kako bi osigurali sreću i najviše dobro. S druge strane, dijelovi tijela, o kojima Al-Fârâbî govori, hijerarhijski su ustrojeni; na vrhu se nalazi srce kao glavni organ, dok položaj ostalih dijelova zavisi od njihove blizine srcu. Stvari stoje isto kada je u pitanju grad-država; i samo kada svi dijelovi države služe u svrhu poglavara, imamo idealnu državu. A s obzirom na činjenicu da su funkcije dijelova tijela nehotične, stoga i stanovnici grada-države posjeduju volju i slobodu izbora.

U 33. odjeljku knjige *Ideje građana uzorite države* Al-Fârâbî govori o činjenicama koje su opće svim stanovnicima idealnog grada, odnosno o znanjima koja trebaju biti zajednička svim stanovnicima idealnog grada, bilo posredstvom dokaza i sopstvene intuicije, bilo putem imitativnih predstava. Naime, po Al-Fârâbîju, zajednička znanja svih stanovnika jesu sljedeća:

“Oni treba da znaju Prvi uzrok i sve njegove atribute, zatim stvari koje postoje odvojeno od materije i njima svojstvene atribute, a također i stepene koje one zauzimaju sve do djelatnog razuma, a i djelatnost svake od njih. Dalje, oni treba da znaju nebeske supstancije i njihove specifične atribute, prirodna tijela koja su raspoređena niže od tih supstancija... Zatim, oni treba da znaju o nastanku čovjeka, o tome kako nastaju moći duše, i o tome kako aktivni intelekt prosipa na nju svjetlost obrazujući u njoj prve pojmove, a također volju i slobodu izbora. Dalje, oni treba da znaju šta je poglavar i kako dolazi do otkrovenja. Zatim, one poglavare koji treba da zamijene prvog poglavara kada je odsutan u nekom vremenskom periodu. Oni treba da znaju o uzornom gradu, o njegovim stanovnicima i o onoj sreći koju postižu njihove duše. Treba da znaju o njemu suprotnim gradovima i o onome šta se događa s dušama njihovih stanovnika poslije smrti.” (Al-Fârâbî, R. N. P.: 80)

Mudraci uzorite države, prema Al-Fârâbîju, te stvari znaju putem dokaza i sopstvene intuicije, a oni koji idu za mudracima vjeruju i imaju povjerenja u njih, i poznaju te stvari onako kako ih vide ti filozofi. Ti ostali to znaju zahvaljujući imitativnim predstavama, stoga što su njihovi umovi po navici lišeni sposobnosti poimanja tih stvari onakvih kakve one zaista jesu. Među onima koji stvari poznaju putem imitativnih činjenica, jedni ih spoznaju pomoću predstava bliskih samom objektu, a drugi pomoću predstava koje su dalje od samog objekta, a svaki narod ima svoje imitativne predstave.

“U svakog naroda i u stanovnika svakog grada te činjenice proizvode se posredstvom predstava onih kojima su one najpoznatije. Najpoznatije predstave

u svakom narodu mogu se razlikovati ili po svojoj veličini, ili po dijelovima tako da se za jedan narod mogu proizvoditi neke činjenice kakvih nema kod drugih naroda. Eto, zašto u raznim uzornim gradovima i uzornim narodima ne mogu postojati različite religije, mada oni svi vjeruju u jednu sreću i streme jedinstvenim ciljevima.“ (Al-Fârâbî, R. N. P.: 81)

S obzirom na to da je temeljni princip Al-Fârâbîjeva državnog uređenja zapravo teleologija blaženstva (Bučan 1999, u: Al-Fârâbî, 1999: 27), glavni oblici idealnom gradu suprotnih gradova jesu: 1. Grad neznalica – to je onaj grad čiji stanovnici nikada nisu znali šta je sreća i nikada sreću nisu vidjeli i nikada u nju nisu vjerovali; 2. Nemoralni grad – to je grad gdje stanovnici znaju za istinsku sreću, ali djelatnost stanovnika tog grada ista je kao djelatnost stanovnika grada neznalica; 3. Promjenjivi grad – to je takav grad u kome su pogledi i akcije stanovnika ranije bili kao pogledi i akcije stanovnika idealnog grada, ali koji se promijenio; 4. Zabludjeli grad – to je takav grad čiji stanovnici smatraju da se sreća postiže poslije ovog života. U svome djelu *Ideje građana uzorite države* Al-Fârâbî najviše pažnje posvećuje prvom tipu – gradu neznalica, te se iz toga može zaključiti da ova vrsta grada ima veći značaj u odnosu na druge gradove koji su suprotni idealnom gradu, a u prilog tome ide i činjenica da Al-Fârâbî jedino kod ove vrste grada govori o nekoliko različitih tipova. Ovdje je također prisutan snažan uticaj Platona. Međutim, on vrši klasifikaciju ovih gradova u skladu sa njihovim političkim ustrojstvom, dok s druge strane Al-Fârâbî, iako koristi iste termine, ne pokazuje interes da objasni političko ustrojstvo tih gradova. Al-Fârâbîjevi tipovi gradova koji su suprotni idealnom, u potpunosti odgovaraju Platonovim, čak četiri od njih su izravno vezana za Platonovu *Državu* gdje su nazvani timokratija, oligarhija, demokratija i tiranija. Ali Al-Fârâbî Platonovim gradovima dodaje još tri: zabludjeli, promjenjivi i nemoralni. Sva ova tri termina pojavljuju se u Kur'anu i stoga imaju određeno značenje za muslimane.

Pošto je cilj uzorite države postizanje sreće koju čovjek postiže dosezanjem konačnog savršenstva, na kraju ovog poglavlja treba razjasniti što ta sreća predstavlja. U dijelu knjige *Ideje građana uzorite države*, koji je posvećen sreći, Al-Fârâbî kaže sljedeće: “Realizacija prvih spoznajnih objekata intelekta u čovjeku javlja se kao njegovo prvo savršenstvo. Oni su mu dati da mu posluže u postizanju njegovog najvišeg savršenstva – a to je sreća.“ (Al-Fârâbî, R. N. P.: 49). Za Al-Fârâbîja sreća se sastoji u tome da duša čovjeka dospije do takvog savršenstva postojanja da joj za postojanje više nije potrebna materija, zato što se ona sjedinjuje sa cjelinom bića slobodnih od tjelesnosti i supstancijama odvojenim od materije i koje na taj način postoje vječno. Čovjek to postiže pomoću svoga uma, odnosno zahvaljujući pomoći što je njegovu umu pruža aktivni um, i to tako što, primivši prosvjetljenje od njega, postaje sposobnim sudjelovati u njegovoj nematerijalnoj prirodi. (Bučan 1999, u: Al-Fârâbî, 1999: 28) Čovjekova duša sreću postiže putem određenih slobodnih djelovanja – intelektualnih, voljnih i tjelesnih. Međutim, to se ne postiže putem bilo kakvih kretanja, nego putem određenih i odmjerenih akcija, zahvaljujući određenim i definiranim dispozicijama i navikama.

“Zato među slobodnim akcijama postoje takve koje priječe dostizanje sreće. Sreća je dobro koje se traži radi samoga sebe. Njoj se ni na koji način i nikada ne stremi da bi se dobilo nešto drugo. Izvan toga nema ništa više što bi čovjek mogao postići. Voljne akcije koje pomažu postizanju sreće jesu najljepše akcije. Dispozicije i navike koje proizvode te akcije jesu uzorne. Uzorito je dobro ne radi njega samog već radi sreće. Akcije koje sprečavaju postizanje sreće jesu ružne i nedolične. Dispozicije i navike iz kojih nastaju ta dejstva jesu nedostaci, poroci i niskosti.” (Al-Fârâbî, R. N. P.: 49–50)

5.0 Ideja poglavara

Prije samog uvida u Al-Fârâbîjeva promišljanja o poglavaru idealne države koja zauzimaju jedno od centralnih mjesta njegove političke filozofije, potrebno je ukazati na njegov stav da religija odgovara filozofiji. Prema Al-Fârâbîju, religija je opisivanje mišljenja i činidaba koje su nametnute društvu od strane njegovih vladara u obliku zakona. Religija je oponašanje, slika filozofije, koja može dokazati i opravdati stajališta o religiji. Naime, religija je aspekt filozofije koja koristi religiju kao svoj instrument: filozofija realizira samu sebe kroz religiju, postaje moralni uvid, praktična razboritost koja vodi vrhovnoj sreći. (Daiber, 2004: 128) Religija se kod Al-Fârâbîja javlja kao sredstvo pojedinca da postigne konačnu sreću u savršenoj državi, kojom upravlja Prvi poglavar, a s druge strane filozofija se javlja kao praktična filozofija u obliku religije, obliku mišljenja i činidaba koje su nametnute društvu u obliku zakona koje donosi Prvi poglavar. Naime, Al-Fârâbîjeva namjera bila je da pomiri religiju i filozofiju što se vidi i iz njegovog racionalnog tumačenja religijskih istina.

Što se tiče Prvog poglavara uzoritih građana, on, prije svega, mora biti filozof koji svoje znanje temelji na poslaničkoj inspiraciji od Boga, te na taj način vodi ostale stanovnike uzorite države prema savršenom ponašanju. Ovu karakterizaciju poglavara, kao filozofa, Al-Fârâbî zasigurno preuzima od Platona, jer upravo ta odredba, da filozofi treba da vladaju, predstavlja jednu od njegovih najznačajnijih političkih inovacija bez koje ne bi bilo moguće uspostaviti pravdu u polis. (Balot, 2006: 206) Prema Platonu, istinski filozofi više su u dodiru sa realnošću nego obični ljudi i on uspostavlja pozadinu za svoju političku hijerarhiju, sa filozofima kao vladarima, upravo pozivajući se na njihovo poznavanje realnosti. Međutim, kada je riječ o ovoj realnosti, Platon tu ne misli na svijet pojedinačnih stvari koji je dostupan osjetilima, već na svijet inteligibilnih ideja koji je poznat razumu.

Al-Fârâbî dalje smatra da je primarna zadaća poglavara da propisuje i normira zakone na način da se stanovnicima uzorite države omogući da postignu idealnu sreću, te ističe da ne može svako biti poglavar, prvenstveno zbog toga što se ljudi razlikuju, kako po svojim intelektualnim sposobnostima i fizičkoj snazi, tako i izvršavanjem moralnih djela i postizanjem uzvišenih navika mišljenja. Za Al-Fârâbîja poglavar je ili prvi u rangu i nije potčinjen nikome, ili je drugi po rangu pa vlada nekima, ali je i sam nekome potčinjen. Što se tiče Prvog poglavara,

njemu nije potrebna ničija pomoć, a nauke i umijeća njegov su sastavni dio i nije mu potrebno vodstvo bilo koje osobe u bilo kojem pogledu. Njegova struka i obrazovanje moraju nadilaziti sve ostale težnjom ka savršenstvu i teženjem svih akcija idealne države ka postizanju najviše sreće. Stoga, kada Al-Fârâbî kaže da je značenje filozofa, idealnog poglavara, princa, zakonodavca i imama jedno te isto (Al-Fârâbî, 1962: 47), on time želi kreirati sintezu između Platonovog Filozofa-Kralja i Idealnog islamskog poglavara, i upravo ta sinteza predstavlja Al-Fârâbîjev najveći doprinos islamskoj političkoj filozofiji. Ono što omogućuje osnovu ove sinteze jeste fokusiranje na zakon kako grčke tako i islamske civilizacije.

Međutim, ovdje je potrebno shvatiti jednu bitnu razliku između Šerijata i grčkog nomosa. Naime, u Šerijatu govori se o sreći u ovozemaljskom životu, ali i o sreći na drugom svijetu, i čovjek pomoću same filozofije nije u mogućnosti shvatiti značenje ovog zakona. Upravo ovu činjenicu ima na umu Al-Fârâbî kada govori o sreći na ovome svijetu i sreći u duhovnome svijetu vječnosti, koje su srodne, ali se razlikuju po stepenu savršenstva. Sreća u svijetu vječnosti je takvo postignuće koje duši omogućuje da stalno i zauvijek može opstojati bez tijela. To se postiže usavršavanjem koje je proces, a taj proces traje za života u tjelesnim, voljnim i misaonim činidbama usmjerenim upotpunjenju duše. Na taj način možemo razlikovati dva svijeta, što je i neizbježno s obzirom na to da je tek poslije smrti moguća potpuna sreća, blaženstvo, te na osnovu toga možemo reći da je sreća proces što je za života usmjeren konačnoj svrsi blaženstva. (Bučan, u: Al-Fârâbî, 1999: 30) Al-Fârâbîjev Prvi poglavar dosegao je vrhunac ljudske sreće, na taj način što se sjedinio sa aktivnim intelektom. Upravo iz te veze izvire sva poslanička otkrovenja i njihovo nadahnuće. Na ovom mjestu, treba istaći i sljedeće: da je Platonov filozof morao napustiti svijet ideja kako bi se pozabavio javnim poslovima, dok se s druge strane, Al-Fârâbîjev filozof morao povezati sa duhovnim bićima, i njegova glavna uloga jeste u tome da dovede stanovnike tom cilju, budući da od te veze zavisi blaženstvo. (Corbin, 1977: 181)

Na kraju ovog izlaganja, ukratko ćemo naznačiti karakteristike poglavara i poglavarских položaja, s jedne strane u Platonovoj *Državi*, a s druge, u Al-Fârâbîjevom djelu *Ideje građana uzorite države*, kako bi nam postalo još jasnije u kojoj mjeri je Al-Fârâbî svoju teoriju poglavara naslanjao na Platonovu, a u kojoj ju je bitno zasnivao na Kur'anu i principima islama, te će se i na taj način pokazati koliko je Al-Fârâbîjev koncept poglavara izvorno njegov.

Al-Fârâbîjev imam ili Prvi poglavar idealne države jeste poglavar idealnog naroda i stoga poglavar cjelokupnoga naseljenoga dijela svijeta. Prema Al-Fârâbîjevoj teoriji ovaj položaj postiže samo čovjek koji prirodno ima sljedećih dvanaest karakteristika:

“Taj čovjek treba da ima prvo apsolutno savršene organe čije su moći u stanju izvršavati one akcije koje on treba da ispunjava, da od prirode umije odlično poimati i predstavljati sebi sve što mu se govori, osmišljava ono što je čuo u saglasnosti s onim što ima u vidu onog ko mu saopćava i s onim kako stoje stvari same po sebi, da odlično pamti što poima, vidi, sluša i percipira, ne zaboravljajući od toga ništa, da ima pronicljiv i prodoran um, da može brzo shvatiti ono na šta određen simptom ukazuje, da ima izrazitu elokvenciju i da umije izlagati s punom

jasnoćom sve što zamisli, da ima ljubav prema učenju i spoznaji, da bude uzdržan u jelu, u upotrebi pića i čulnim zadovoljstvima, da od prirode izbjegava igru i da ima odvratnost od zadovoljstava koja iz nje proizilaze, da voli pravdu i njene pobornike, da mrzi laž i one koji joj pribjegavaju, da ima ponosnu dušu i osjećanje časti. Njegova duša od prirode treba da bude iznad svih niskih djela, da po prirodi teži ka najuzvišenijim djelatnostima, da prezire dinare i ostala ovosvjetska dobra, da voli pravednost i njene pobornike, da mrzi nepravdu i tiraniju i one od kojih dolazi, da bude pravedan u odnosu spram svojih ljudi... da je odlučan pri izvršavanju onoga što smatra nužnim i da bude pri tome smion, odvažan, da ne zna šta je strah i malodušnost.“ (Al-Fârâbî, R. N. P.: 66–67)

Platonov prvi vladar koji je ujedno i filozof mora biti:

- *pravedan, moralan i odlučan;*
- *dosljedan, hrabar i demokrata;*
- *sposoban da vodi dijalog;*
- *pristalica umjetnosti;*
- *pristalica jedinstva politike i filozofije*
- *te da nije posjednik: zemlje, kuće i posebno zlata.*

Ovdje ćemo, također, navesti jedan dio vrlina i svojstava Poslanika Muhammeda, kao Prvog poglavara muslimanske države, koje Kur'an spominje:

- *bio je uzor u svakom pozitivnom smislu;*
- *odlikovao se najvišom formom morala;*
- *uvijek je istinu govorio i bio je iskren;*
- *krasila ga je pouzdanost;*
- *bio je zaštićen od grijeha;*
- *Objavu je dostavljao vjerno;*
- *pravednost je bila njegova vrlina;*
- *upućivao je ka dobru, a sprečavao zlo među ljudima;*
- *predstavljao je milost Gospodara svjetova;*
- *bio je opominjatelj i svjedok;*
- *nije posjedovao materijalna dobra;*
- *bio je posjednik objavljenih knjiga i poučavatelj mudrosti;*
- *bio je poslanik kome se poslušnost iskazivala.*

Na osnovu svega prethodno rečenog ne možemo ustvrditi da je Al-Fârâbî filozofa stavio iznad poslanika. Naime, radi se o tome, da se sjedinjavanje s aktivnom inteligencijom vrši preko uma i to se događa u slučaju filozofa, jer je

upravo ta veza izvor svih filozofskih spoznaja. Međutim, ovo sjedinjenje može se ostvariti i putem sposobnosti predočavanja i tada je ono izvor poslanstva. Ipak, da bismo shvatili ove odnose bit će neophodno još jednom razmotriti neke od Al-Fârâbîjevih stavova koji govore o sjedinjenju s aktivnom inteligencijom. Činidbe uma, o kojima Al-Fârâbî govori, predstavljaju medij koji u cjelinu povezuje bitak u jedinstvenu hijerarhiju od najnižeg bića do Prvoga počela kao najvišeg bića. Ta povezanost funkcionira tako što viši oblik direktno djeluje na niži, pri čemu svaki oblik prima činidbe višeg i prosljeđuje činidbu nižem obliku. U takvoj cjelini um je najprije pasivni, i on je poput materije i objekta od sebe višem stečenom umu, koji je tačka između pasivnog i aktivnog uma. Dalje, stečeni um je poput objekta i materije aktivnom umu, a sve to zajedno jest jedno. (Al-Fârâbî, R. N. P. i Bučan, u: Al-Fârâbî, 1999: 21–22)

“Kada prirodna dispozicija postane materijom pasivnog intelekta koji je postao inteligencija u aktu, pasivni intelekt postaje materijom stečenog intelekta, stečeni intelekt postaje materijom aktivnog intelekta, i kada se sve to sabere, tada dati čovjek postaje takav čovjek u kojem prebiva aktivni intelekt. Ako se to dogodi u oba dijela njegove sposobnosti mišljenja i u teorijskoj i u praktičnoj, a zatim i u njegovoj sposobnosti predočavanja, tada taj čovjek biva sličan onome ko prima otkrovljenje od Allaha (neka je velik i svemoguć), a to mu se otkriva pomoću aktivnog intelekta. Ono što se prepunilo, prelilo se od Allaha, blagoslovnog i svevišnjeg, od djelatnog intelekta prelijeva se prema pasivnom intelektu, posredstvom stečenog razuma, a zatim i prema njegovoj sposobnosti predočavanja. I taj čovjek, zahvaljujući tome što se prelijeva od njega u njegov pasivni intelekt postaje mudrac, filozof, koji ima savršen um, a od onoga što je prešlo na njegovu sposobnost predočavanja postaje prorokom... Takav čovjek dostiže najviši stepen ljudskog savršenstva i nalazi se na vrhuncu sreće, a njegova duša je sjedinjena s aktivnim intelektom.” (Al-Fârâbî, R. N. P.: 64–65).

Iz ovih Al-Fârâbîjevih stavova možemo zaključiti, da se poslanik i filozof sjedinjuju s istom inteligencijom, a ono što omogućuje ovakvu koncepciju jeste identifikacija meleka Džibrila s aktivnom inteligencijom. Prema Corbinu, ovdje se ne radi o racionalizaciji Svetog duha, nego upravo o obrnutom, i ova identifikacija Meleka Objave i Meleka Spoznaje predstavlja bitan preduvjet poslaničke filozofije, pa će i sve Al-Fârâbîjevo učenje biti upućeno u tom smjeru. (Corbin, 1977: 181) Na kraju, treba reći da je Al-Fârâbî pokušao izgraditi svoju koncepciju poglavara i pravične vladavine na osnovu paradigme Poslanika, Prvog poglavara idealne države, ali i to, da nam ovaj uvid u Platonov i Al-Fârâbîjev koncept idealnog poglavara dopušta da povučemo određene paralele i da uočimo sličnosti između dvojice velikih filozofa, ali nam, s druge strane, ne dopušta da ustvrdimo kako je Al-Fârâbî pokušao istrgnuti grčki koncept poglavara, i na taj način ga prenijeti u duhovno-kulturno okruženje tadašnjeg islamskog svijeta. Prosto bi bilo nemoguće prenijeti Platonove ideje koje su vezane za antičko doba u jedno potpuno drugo okruženje, koje je determinirano posve drugačijim religijskim i duhovno-kulturnim nazorima.

6.0 Zaključak

Ovaj rad pokazao je da postoje određeni paralelizmi između Platonove i Al-Fârâbîjeve političke filozofije, odnosno da Al-Fârâbîjeve ideje ljudske zajednice, idealnog grada i uzoritog poglavara obiluju ovim paralelama i kada Al-Fârâbî izjednačava filozofa, prvog poglavara, kralja, zakonodavca i imama on time, ustvari, želi uspostaviti sintezu između Platonovog Filozofa-Kralja sa poglavarom Idealne islamske države, i upravo ova sinteza predstavlja Al-Fârâbîjev najveći doprinos islamskoj političkoj filozofiji. Sinkretizam je glavna karakteristika Al-Fârâbîjeve političke filozofije, ali kao što smo vidjeli, i njegov odnos prema filozofiji uopće jeste zapravo sinkretičan. Što se tiče Platona i njegovog političko-filozofskog učenja, Al-Fârâbî ga nije u potpunosti odbacio, ali ga nije ni preuzeo kao sastavni dio vlastite filozofske tradicije. Naime, on je od Platona uzimao samo ono što mu je bilo neophodno za izgradnju vlastitih političko-filozofskih stavova, i upravo ovakav odnos, u ovom slučaju prema Platonu, postat će jedno od glavnih obilježja islamske filozofije, ali i znanosti u cjelini. Razlog tome treba tražiti i u činjenici da islamski filozofi, a posebno Al-Fârâbî, nikada nisu dozvolili autonomnost filozofije, odnosno da se filozofija postavi iznad Objave.

Ova karakteristika Al-Fârâbîjeve političke filozofije najvidljivija je u njegovim promišljanjima o Prvom poglavaru uzorite države. Iako nam se na prvi pogled čini da je Al-Fârâbî vlastiti koncept poglavara u potpunosti zasnovao na Platonovom učenju, ovaj rad nastojao je osvijetliti jednu sasvim drugu dimenziju Al-Fârâbîjevog učenja. Naime, radi se o tome da je Al-Fârâbî sve vrijeme imao na umu činjenicu da je Muhammed, a.s., uzor svakom drugom poglavaru i vjerniku i da se javlja kao ideal savršeno moralnog života, te da je zato i njegov lik koncipiran kao cilj koji se treba slijediti. Upravo ovakav način razumijevanja poglavara, Al-Fârâbî je pokušao reafirmirati u svom političkom okruženju, preuzimajući od Platona samo ono što mu je bilo neophodno za vlastita rješenja. Također, treba uzeti u obzir da je doba Muhammeda, a.s., vremenski bilo bliže Al-Fârâbîju, te da on nije pripadao duhovno-kulturnoj tradiciji starih Grka, nego islama, koja se temelji na Kur'anu i Sunni. Stoga, možemo zaključiti, da su to glavni faktori, koji su uticali na formiranje Al-Fârâbîjeve političke filozofije, pa samim time i na njegova promišljanja o Prvom poglavaru uzorite države. Drugačije govoreći, potpuno je suludo tvrditi, kao što su to svojevremeno činili evropski orijentalisti, da je Al-Fârâbî pokušao istrgnuti Platonovo učenje o poglavaru, te ga na taj način prenijeti u tadašnji islamski svijet koji je bio determiniran posve drugačijim duhovnim, kulturnim i političkim okolnostima.

Ono što je još bitno spomenuti, a relevantno je za temu ovoga rada, jeste činjenica da je Al-Fârâbîjeva politička filozofija suvremena, u onom Rortyjevom smislu, odnosno dopušta nam da je vidimo u različitim kontekstima i značenjima, te je u stanju pratiti vrijeme i zahtjeve koje ono nosi sa sobom. Drugačije govoreći, problemi koji su zastupljeni u Al-Fârâbîjevim političko-filozofskim djelima, zasigurno su relevantni za današnju situaciju u islamskom svijetu, o čemu svjedoče mnogobrojne studije autora, poput M. Mahdija, I. R. Newtona, H. Daibera, H. Bonea, F. A. Sankarija i mnogi drugih. Oni, na taj način, prije svega, žele aktualizirati i reafirmirati Al-Fârâbîjevo političko-filozofsko učenje, kako bi

došli do novih idejnih rješenja za nastale probleme u islamskom svijetu. Tu se, prije svega, misli na koncepciju vlasti i poglavara u islamskim zemljama, pojavu savremenog džihada, Šerijat, ali i na pokušaje reforme islamskog društva.

BIBLIOGRAFIJA

1. Kur`an (1984) (Qur`an). Prijevod Besim Korkut. Sarajevo: El-Kalem.
2. Al-Fârâbî, Abû Nasr. Ideje građana uzorite države (*The Ideas of the Citizens in the Virtuous City*) (Rukopis neobjavljenog prijevoda prof. dr. Hasana Sušića).
3. Al-Fârâbî, Abû Nasr (1962). *Philosophy of Plato and Aristotel*. New York: The Free Press of Glencoe.
4. Al-Fârâbî, Abû Nasr (1999). *Kitâb Al-hurûf – Knjiga o slovima (Book about letters)*. Zagreb: Demetra.
5. Balot, Ryan K. (2006). *Greek Political Thought*. Oxford: Blackwell Publishing.
6. Bone, Harry (1997). Al-Farabi. In: Brian Carr and Indira Mahalingam (eds), *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, (pp. 781–800). London, New York: Routledge.
7. *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, (pp. 781–800). London, New York: Routledge.
8. Busuladžić, Mustafa S. (1934). *Ebu Nasr El-Farabi (Abû Nasr al-Fârâbi)* Sarajevo: Islamska dionička štamparija.
9. Corbin, Henry (1977). *Historija islamske filozofije (History of Islamic Philosophy)*. Sarajevo: IP Veselin Masleša.
10. Daiber, Hans (2004). *Borba za znanje u islamu: neki historijski aspekti (The struggle for knowlwdge in Islam: some historical aspects)*. Sarajevo: Kult B.
11. Heidegger, Martin (1972). Što je to filozofija? (What is a Philosophy?). U: V. Golubović i drugi (urednici), *Uvod u Heideggera (Introduction to Heidegger)*, (str. 5–24). Zagreb: Centar za društvene djelatnosti.
12. Hiti, Filip (1967). *Istorija Arapa (History of the Arabs)*. Sarajevo: IP Veselin Masleša.
13. Klosko, George (2006). *The Development of Plato's Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
14. Lewis, Bernard i drugi (1979). *Svijet Islama (The World of Islam)*. Beograd: Jugoslovenska revija
15. Mrahorović, Muhamed (2001). *Filozofijska razmeđa islamske duhovnosti (Philosophical Crossroads of Islamic Spirituality)*. Sarajevo: El-Kalem.
16. Platon (1969). *Država (Republic)*. Beograd: Kultura.
17. Sankari, Farouk A. (1970). *Plato and Al-Farabi: A comparison of some aspects of their political philosophy*. U: *The Muslim World* 60:218–225. Cambridge: Cambridge University Press.
18. Sharif, M.M. (1990). *Historija islamske filozofije I i II (History of Islamic Philosophy I & II)*. Zagreb: August Cesarec.
19. Smailagić, Nerkez (1973). *Klasična kultura islama I i II (Classical Culture of Islam I & II)*. Zagreb: Impresum.



TEORIJA RADIKALNE INTERPRETACIJE I PRINCIP MILOSRĐA KOD DONALDA DAVIDSONA

Ekrem HAMIDOVIĆ

Scientific & Research Incubator (ZINK)
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: ekrem.hamidovic@gmail.com

ABSTRACT

U ovom radu istražujem, prije svega, Davidsonovu teoriju radikalne interpretacije i sa njom povezani princip milosrđa. Prema Davidsonu interpretiranjem verbalnog ponašanja, koje je povezano sa pojmom istine i nekim osnovnim pretpostavkama, u stanju smo razumjeti govornika radikalno stranog jezika bez poznavanja tog jezika. No, izgleda da postoje određeni problemi sa primjenom i praktičnom upotrebom ovog projekta. Izgleda da je Davidson, uvodeći princip milosrđa, uspio formulirati sistematski pristup ovom problemu i dati neku vrstu rješenja za problem radikalnog prevođenja: radikalnu interpretaciju.

Ključne riječi: radikalna interpretacija, primarni razlog, treća dogma empirizma, princip milosrđa

DONALD DAVIDSON'S THEORY OF RADICAL INTERPRETATION AND HIS PRINCIPLE OF CHARITY

In this work I consider Davidson's theory of radical interpretation and its connection with the Principle of Charity. According to Davidson by interpreting verbal behaviour, connected with the concept of truth and some basic presuppositions, we are able to understand a radically foreign speaker, even without knowing his language. Nevertheless, it seems as if this principle has some troubles with its application and practical issues. However, explaining the Principle of Charity, Davidson succeeds in formulating a systematic view and a kind of solution to the problem of radical translation, i. e. radical interpretation.

Key words: radical interpretation, primary reason, third dogma of empiricism, the principle of charity

1.0 Uvod

Osnovni problem kojim se bavi predstojeći rad jeste teorija radikalne interpretacije kod Donalda Davidsona. Problem radikalne interpretacije i konteksta u kojem se o radikalnoj interpretaciji diskutiralo može se u najužem smislu pratiti od problema koji je W. V. O. Quine postavio u drugom poglavlju djela *Word and Object*. Kako razumjeti govornika kojeg ne poznajemo, kojeg nijednom nismo sreli i čiji jezik ne poznajemo? Ovo pitanje postalo je, međutim, centralno kada se pretpostavilo da je u filozofskom smislu govornika moguće razumjeti, bez poznavanja jezika ili nekih (intimnih) činjenica o njemu.

Na koji način Davidson vidi interpretaciju govornika ili autora – problem je kojem su posvećene naredne stranice ovog rada. U prvom dijelu prilazimo problemu treće dogme empirizma. Rješenje treće dogme empirizma jeste posmatranje jezika u skladu sa teorijom radikalne interpretacije, pa je važno vidjeti kako se odvija put od treće dogme empirizma do radikalne interpretacije. U drugom dijelu rada eksplicirao sam jasno u čemu se sastoji teorija radikalne interpretacije. Pojmovi kao što su istina, evidencija za teoriju istine i vjerovanje ovdje dobijaju na značaju i objašnjeni su detaljno. U četvrtom dijelu rada eksplicirana je uloga principa milosrđa u radikalnoj interpretaciji i dat način na koji praktički funkcionira teorija radikalne interpretacije.

2.0 Šta je radikalna interpretacija?

2.1. Početni problem

Osnovni epistemološki problem za Davidsona jeste relacija između perceptivnog iskustva i apstraktnog znanja (Davidson, 2001b: 43). Ovako izrečeni pojmovi nisu izvorno Davidsonov vokabular, već su naslijeđeni od Kantovog razlikovanja intuicije i pojmova, odnosno intuitivnog i diskurzivnog saznanja (Kant, 1998, A 68/ B 93; B 146), preko Humeove distinkcije između senzacija čula i senzacija uma (Hume, 1999: 96ff) i koja se nastavlja u logičkom empirizmu Carnapovog, Schlippovog i Neurathovog tipa; naime: distinkcija između protokolarnih rečenica koje imaju verifikacionu ulogu, i naučne teorije koja treba biti potvrđena kroz čulno iskustvo dato u formi protokolarnih rečenica (Davidson, 2001b: 160ff.). Jednostavnije rečeno, u spoznajnom procesu postoje dva različita i odvojena epistemička mehanizma: (1) čulni ili perceptivni mehanizam, kojim svijet dolazi uopće do našeg tijela, kojim, takoreći, jedino možemo ostvariti vezu sa spoljašnjim svijetom; (2) razum, um, (Kant) asocijacija ideja (Hume) ili naučna teorija (logički empirizam) – entiteti ili mehanizmi koji tek posredno, dakle preko čula, imaju i početnu (ili kauzalnu) i povratnu (ili verifikacionu) vezu sa vanjskim svijetom.

Iz jedne ovakve slike Davidsonu zapada u oči izražena neutralnost razuma u odnosu na spoljašnji svijet, jer ona predstavlja razum ili naučnu teoriju

nezavisnu od vanjskog svijeta, a čula/čulno iskustvo pojavljuju se kao jedna vrsta "uposlenika" koji razumu isporučuju iskustvo ili koji razumu kroz verificiranje omogućuju da opstane (Davidson, 2001b: 43). Drugim riječima, ne postoji način da jasno povežemo čulno iskustvo (intuicije, senzacije, čulni sadržaj, čulne datosti/podatke) sa mehanizmom racionalnog ili mentalnog. Mentalno i čulno tako postoje odvojeni, a relacija između njih je nejasna i neobjašnjena. Čak i kada je ta relacija objašnjena, kao naprimjer kod Kanta, dobija se slika prema kojoj je tabla kategorija kojom operira razum potpuno nezavisna do intuicija: intuicije su te koje trebaju pojmove i one, takoreći, zavise od pojmova (ne možemo ih razumjeti ako nemamo pojmove ili pojmovnu shemu), dok pojmovi ne zavise od intuicija (McDowell, 2001: 145).

U gnoseološkom smislu, naučna teorija sastoji se iz dva dijela: protokolarnih rečenica i rečenica teorije. Teorija uvjerava da je nešto u svijetu tako i tako, protokolarne rečenice opravdavaju ono što teorija argumentira. Ako se misli da je veza između protokolarnih rečenica i rečenica teorije ostvarena verificiranjem, to je pogrešno. Ispostavlja se u stvari da je ta veza samo stipulativna. Veza između protokolarnih rečenica i vanjskog svijeta jeste jasna (recimo uvjetno da one konstatiraju da je nešto slučaj), ali to ne zadovoljava vezu između teorija rečenice i protokolarnih rečenica (a to znači: između sadržaja teorije i sadržaja iskustva).¹ To znači: mi možemo verificirati protokolarne rečenice, a da teorija još ostane sumnjiva. Sa druge strane, protokolarnim rečenicama verificirana teorija može se još uvijek ispostaviti kao netačna (Davidson, 1974: 20).²

2.2. Prevodilačko-metafizični dualizam

Uzmimo da postoji jedna kultura u kojoj govornici njima svojstvenim jezikom *kategoriziraju* pred njima predočenu ontologiju u izvjesne kategorijalne sisteme. Način i proces *kategorizacije* vanjskog svijeta odrediv je trima faktorima: kulturom/historijom, vremenom i osobenošću svakog govornika posebno. Način na koji se vrši kategorizacija svijeta zavisi, dakle, i od nejezičnih faktora. To znači da je *jezička procesualizacija svijeta nejezički uvjetovana*. Nadalje to treba značiti: razumijevanje govornika nije samo razumijevanje jezika (razumijevanje jezika nije dovoljan razlog za razumijevanje govornika). Pokušamo li na koji način prevesti to što jedan govornik kaže ili to što jedan tekst, koji pripada određenoj vremenski udaljenoj kulturi antike ili hinduizma, saopćava – postoji jedan dio koji ne može biti preveden. To znači da postoji jedan dio iskustva za koji se ne može reći da je *kategoriziran* ili *konceptualiziran* – drugim riječima, takav dio iskustva nemoguće je jezički procesuirati. Prema Davidsonu, ta iskustva jesu govornikovi propozicionalni stavovi ili mentalni sadržaji iskustva: želje, namjere, uvjerenja, vjerovanja, nadanja i znanja (Davidson, 1974: 7).

Rješenje koje se odatle dobija jeste konceptualni i kulturni relativizam

¹ Jasno je da Davidson ne dokazuje nešto takvo striktno, ali mislim da bi se složio sa tim da veza rečenica teorije i protokolarnih rečenica jeste prema logičkom empirizmu na najvišoj instanci samo stipulativna.

² Citirano prema: Sandbothe, 2005: 20. Daljnji citati eseja "On The Very Idea of Conceptual Scheme" bit će navođeni, također, prema Sandbothe, 2005.

– jezici, konceptualne sheme, pogledi na svijet, naučne teorije, razum jedne kulture, metafizički “skriveni” sadržaji jednog jezika – razlikuju se bez granica. Ovo shvatanje dali su E. Sapir i B. L. Whorf i danas je u lingvistici poznato kao Sapir-Whorfova hipoteza.³

Davidson smatra kako ovaj dualizam – konceptualne sheme ili slike svijeta i iskustva – nije jedini. Kako sam ranije objasnio dualizam teorije i protokolarnih rečenica motiviranih epistemološkim problemima odnosa apstraktnog znanja i spoljašnjeg svijeta, gnoseološki dualizam – koji je treća vrsta dualizma protiv kojeg se Davidson okreće – tiče se Kuhnove i Feyerabendove ideje inkomensurabilnosti naučnih paradigmi (Davidson, 1974: 16–17) zbog njihove pripadnosti različitim vremenskim razdobljima.

2.3. Prvi korak – komunikacija unutar jedne ontologije

Prije nego formuliра teoriju radikalne interpretacije i principa milosrđa, Davidson objašnjava apsurdnost “raspoređujuće uloge jezika” jednim primjerom. Zamislimo da smo dali našem sagovorniku zadatak da u jedan regal, koji ima priličan broj ladica, raspoređuje stvari: cipele, košulje, majice, čarape, zimsku obuću, kapute i slično. Mi smo uvjereni da sve dobro funkcionira, jer uvijek možemo izmisliti ili dodati (tj. stipulirati) neku novu ladicu (tj. neku novu kategoriju), ukoliko se pojavi potreba za to. U svakom slučaju treba i da se pobrinemo da se ne javi prazna ladica (isto kao što ne mogu postojati prazni pojmovi, odnosno pojmovi bez intuicije ili empirijskog sadržaja).

Ali Davidson onda pita: šta će se dogoditi ako svom sagovorniku kažem: “Molim te, potrudi se da pronađeš ladicu gdje ćemo smjestiti i sam regal.” (Davidson, 1974: 18) To je pitanje na koje dualizam ne može dati odgovor: gdje ćemo smjestiti *to* gdje postoje naše konceptualne sheme ili naučne teorije. Time se pokazuje nepotpunost ili čak apsurdnost postupka u kom je jezik shvaćen kroz njegovu raspoređujuću ulogu empirijskog sadržaja. Predmet ili empirijski sadržaj nije interpretiran, jednostavno je raspoređen. Time se daje odgovor na semantičko-gnoseološki dualizam, naime: jezik ne može imati “raspoređujuću ulogu” ili, tačnije rečeno: odnos jezika i reprezentiranog mentalnog sadržaja ne može biti odnos apstraktnog razuma i konkretnog čulnog utiska ili senzacije. Dakle, esencijalna uloga jezika ne može biti raspoređivanje čulnih utisaka u

³ Cf. Wilson and Keil (eds.), 1999: 475–6. Antropološki lingvisti Edvard Sapir i Benjamin Lee Whorf na svoj način (Sapir – *Language, Culture, and Personality*, 1949; Whorf – *Language, Thought, and Reality*, 1956) formuliраli su ideju lingvističkog ili pojmovnog relativizma. Bitno je, međutim, napomenuti da je Sapir-Whorfova hipoteza bila odgovor i na ideologiziranje evropskih jezika, prema kojima su jezik i misao bili identificirani; shodno tome: jezik koji ima bogatiju kulturu i precizniju gramatiku, ima i bolju “misao” ili bolji pogled na svijet. To je više pretpostavka (cf. Wilson and Keil, 1999: 475), ali ide u prilog činjenici lingvističkog relativizma, koji se odupirao “hijerarhijskoj lingvistici”. Jedna od prvih i do danas najozbiljnijih kritika Sapir-Whorfove hipoteze formuliрана je od strane Brenta Berlina i Paula Kaya 1969. godine u knjizi *Basic Color Terms*, gdje su Berlin i Key ustanovili da među 98 ispitanih jezika, koji se u geografskom smislu ogromno razlikuju, postoji 11 osnovnih kategorija boja. To znači da postoji nešto zajedničko svim jezicima, makar kada je u pitanju *kategorizacija vizualnog iskustva boje*. Whorf je, naime, dokazivao izvjesnu “hopi jeziku svojstvenu metafiziku iskustva koja se može izraziti samo u tom i ni u kom drugom jeziku”. To znači da je hopi jezik jednostavno bio neprevodiv. A tu leži problem koji Davidson želi riješiti.

konceptualne kategorije ili konceptualne sheme. Jezičnost jezika nije u njegovoj raspoređujućoj moći, argumentira Davidson odlučno. No, čak i ako je tako, ostaje problem neprevodivosti: različite kulture – različiti jezici i uvijek otvorena mogućnost postojanja neprevodivih termina. Kako riješiti prevodilačko-metafizični dualizam?

Ovaj problem postaje u drugom dijelu Davidsonovog eseja "O samoj ideji konceptualne sheme" centralan, a Davidson ga rješava na sljedeći način. Prvo trebamo uzeti kao istinitu činjenicu *da je nemoguće da dva jezika budu neprevodiva, kada znamo da govornici tih jezika operiraju istom ontologijom* (Davidson, 1974: 18). Ali sljedeći problem jeste u ovome: moramo uvidjeti da (1) jezik i predmeti i (2) jezik i iskustvo datih predmeta nekako koreliraju. Ako kažemo riječ "sto", onda ta riječ korelira samo i samo sa riječi "sto". Ono što Davidson radi jeste da ide korak dalje: Davidson sva iskustva daje u obliku rečenica i još dalje teorija. Time nagovještava holistički organiziranu predstavu svijeta. Kako?

Bez obzira da li se radi o jednoj rečenici ili o skupu rečenica koje sačinjavaju jednu teoriju, nužno je da se oboje, da bi bili istiniti, sretnu sa uvjetom "satisfakcije istinitosti" ili onoga što "ispunjava" jednu rečenicu, tačnije, što je čini istinitom. Kada svaka rečenica u jednoj teoriji bude istinita ili zadovoljena, onda će i teorija u cjelini biti istinita. Ali šta čini teoriju istinitom? Ili, šta čini rečenicu istinitom? Davidson predlaže da jednostavno trebamo primijeniti Tarskijev projekt istinite rečenice: svaka rečenica koja zadovolji kriterij bikondicionala, smatrat će se istinitom ili od iskustva potvrđenom rečenicom. Ovdje, ustvari, vidimo kako na svjetlo izlazi Davidsonov empirizam bez dogmi metafizike prevodilaštva ili gnoseološkog jaza. Davidson se u potpunosti slaže sa tim da iskustvo treba imati ulogu "provjerljivosti" istinitosti (Davidson, 1974: 20). Ne postoji za to drugi način, nego da jedan događaj identificiramo pomoću bikondicionala. Ali Davidsonova teorija je još rigidnija i radikalnija i to u sljedećem smislu: prema teoriji verifikacije, u onom trenutku kada upoređujemo iskaz i stvarnost, u istom trenutku uspostavljamo istinitost datog iskaza/teorije; ali za Davidsona je taj postupak varljiv. Davidson zahtijeva: moramo uzeti u obzir sva moguća iskustva iz prošlosti, sadašnjosti i budućnosti i tek ako se tada istinitost rečenice ispuni, možemo je formirati u obliku bikondicionala! Ako se u budućnosti uvjeti ispunjenja istinitosti promijene, onda rečenicu treba promijeniti. Ali samom formom bikondicionala to se omogućuje na korjenit način: teorija ili konceptualna shema vezana je za iskustvo ne stipulativno, nego radikalno i rigidno: date u formi bikondicionala, teorija ili rečenica su naprosto neodvojive od iskustva.

Mislím da je sada najbolji trenutak da se osvrnemo na Davidsonovu teoriju značenja kao teoriju istine. Teorija značenja kao teorija istine kod Davidsona treba se posmatrati kroz dva procesa: (1) proces u kojem se teorija značenja uokviruje principom kompozicionaliteta; (2) proces eksternaliziranja značenja. Razvijajući koncepciju kompozicionalno-holističke semantike iskaza, Davidson polazi od činjenice da princip kompozicionaliteta zahtijeva umreženost dijelova iskaza koji doprinose razvoju značenja iskaza. Ovaj projekt je u svakom slučaju prvi razvijao Frege, ali tim metodom Davidson nije zadovoljan. Odgovor koji

je, onako kako Davidson tumači, Frege ponudio za princip kompozicionaliteta jeste posmatranje odnosa argumenta i singularnog termina koji je argument za dati predikat (Davidson, 2000: 37). Ovakva eksplikacija kompozicionaliteta je za Davidsona nezadovoljavajuća. Odatle se Davidson upućuje istraživanju toga na koji način treba formulirati generalnu teoriju kompozicionaliteta. Odgovor je, naime, u sintaksi rekurzivne formulacije iskaza (Davidson, 2000: 39) a to znači – okretanje formi bikondicionala. Prema Davidsonu, forma bikondicionala je najsigurnija i najjasnija forma u kojoj se proces kompozicionaliteta iskaza ogleda. Tu, međutim, postoji jedan problem.

Taj problem je sljedeće vrste: uzmimo iskaz “Teetet leti.” i preformulirajmo ga u bikondicionalom vođenu formu kompozicionaliteta. Onda dobijamo tautologiju – “‘Teetet leti.’ znači da Teetet leti.” Samo se na prvi pogled može učiniti da ovaj iskaz ništa ne kaže. Jedan vrlo važan semantički aspekt koji se veže za formu bikondicionala jeste da se bikondicionalom isključuje višeznačnost iskaza. Ovim je, ja mislim, za sada dobijeno puno – kada kažemo “Teetet leti.”, onda to znači da Teetet leti, a ne da je trava zelena. Tako je odrađen prvi proces u teoriji značenja: dobijena je forma bikondicionala kao matrica principa kompozicionaliteta.

Vidimo da je prvi korak u velikoj mjeri, ako ne i u potpunosti, bio sintaktički koncipiran i diktiran. U drugom dijelu Davidson se okreće analizi značenja. Uzmimo sada formu bikondicionala “‘Teetet leti.’ znači da Teetet leti.” i pokušajmo analizirati kakvu semantičku ulogu ovo “znači da” sadrži. Prema realističkoj teoriji referencije (Russell), ona označava vezu između iskaza i vanjskog svijeta. U formalnom obliku, sve rečenice imaju oblik

s znači m

gdje je “s” rečenica, a “m” značenje rečenice. Sljedeći korak jeste da “m”, koje je zapravo singularni termin, zamijenimo prijevodom rečenice “s”, kako bismo isključili višeznačnost ekstenzije. Tako dobijamo formu

s znači p

gdje je “s” rečenica, a “p” prijevod date rečenice u objekt jezik. Ovim dobijamo odnos objekt-jezika i metajezika unutar bikondicionala. Time je udaren semantički temelj formi bikondicionala, koja je dosad, uglavnom, bila sintaktički građena. Kao treći korak, Davidson rješava poteškoću sa frazom “znači da”. Ova fraza izražava odnos koji se može prevesti tako da “p” navodi značenje od “s” (Davidson, 2000: 40). Konačni potez jeste, a u tome se sastoji proces eksternalizacije teorije značenja, da objekt-jezik (p) i metajezik (s) povežemo uvjetom istinitosti ili metodom satisfkacije prevođenja objekt-jezika u metajezik, datih u formi bikondicionala:

“s je istinito ako i samo ako p”.

Ovo je generalna teorija značenja kao teorija istine. Vidimo zapravo da je koncept istine centralan za teoriju značenja. Kasnije (2) ćemo vidjeti na koji način se može testirati ova teorija i kako ona može biti empirijski potvrđena.

Prvi korak koji je Davidson poduzeo jeste korak prema definiciji istine relativiranoj na prirodne jezike. Kako Davidson kaže, nemoguće je da dva govornika operiraju istom vrstom predmeta, a da pritom jezici budu neprevodivi (Davidson, 1974: 18).⁴ Kasnije će Davidson za ovu hipotezu argumentirati na još odlučniji i oštiji način razmatrajući područja filozofije psihologije i problema racionalnosti. Na tom putu ćemo doći do problema na koji način se odvija proces radikalne interpretacije i kako se dolazi na osnovu procesa radikalne interpretacije do principa milosrđa. Postoji, međutim, jedan preokret koji će Davidson načiniti u eseju "O samoj ideji konceptualne sheme" i koji imam namjeru što jasnije predstaviti, a taj preokret sastoji se u pokazivanju toga da kriterij jezičnosti (ono jezično) treba najprije tražiti u razumijevanju govornika.

2.4. Drugi korak – "struktura" govornika

Davidson se suprostavlja shvatanju da postoji jedna neprevodivost među kulturama (Davidson, 2001b: 39–40) koja na neki način prevazilazi granice jezičnog. Ono što sada želim pokazati jeste na koji način se Davidson bori protiv takvog mišljenja. U vrlo značajnom eseju "Misao i jezik" Davidson razvija hipotezu da jezik i misao zajedno učestvuju u definiranju "govornika" ili radikalnoj interpretaciji osobe. Nadalje, Davidson razvija koncepciju psihologije kao filozofije, a to znači da je analiza mentalnih događaja kod govornika podjednako važna kao i analiza jezika. Ako uzmemo u obzir da je primarni kriterij jezičnog u idiomu (jezična organizacija svojstvena pojedinačnom govorniku) a ne u onome što zovemo standardni jezik, a sa druge strane, da se svi stavovi jednog govornika mogu prevesti u govornikova intencionalna stanja (Davidson, 2001a: 155; Davidson, 1983, u: Davidson, 2001b: 146ff), dolazimo do zaključka da jezik ne sadrži veću ulogu od mentalnih događaja u projektu radikalne interpretacije. To znači da se radikalna interpretacija nužno gradi na sljedećoj hipotezi: analiza leksičkih značenja jeste nužan, ali nije dovoljan razlog da bismo dobili rezultate radikalne interpretacije, tačnije: intencionalna stanja (mentalni događaji) sukonstituiraju semantički sadržaj govornikovih iskaza (značenje rečenica).

⁴ Smatram, također, da je Davidsonova ideja dijeljenja ontologije, a sa tim u vezi i koncepta istine ako ne najvažnija, onda sigurno jedna od centralnih ideja u teoriji radikalne interpretacije. Svi ostali koncepti, po mom mišljenju, mogu biti sagledani kroz ideju operiranja istom ontologijom. Srž problema radikalne interpretacije sastoji se u nastojanju interpretatora da razumije govornika, čak i ako ne poznaje njegov jezik ili ako govornika nikada nije sreo (Lepore & Ludwig, 2005: 157). Operiranje istom ontologijom, zapravo, znači dijeljenje istih uvjerenja o datim predmetima koji stoje pred govornikom i interpretatorom i ideja da bazična uvjerenja moraju biti istinita vodi mogućnosti radikalne interpretacije bez učešća jezika u tom procesu. Davidson u "Radikalnoj interpretaciji" insistira da "govornik mora biti u stanju razumjeti iskaze govornika" (2001a: 127), dok na sljedećoj strani piše da "evidencija mora biti takve vrste da je dostupna nekome ko još ne zna da interpretira iskaze koje ta teorija nastoji pokriti", tačnije da "evidencija može biti konstantirana bez esencijalne upotrebe lingvističkih pojmova poput značenja, interpretacije, sinonimija i sličnih" (2001a: 128). Pitanje o evidenciji za teoriju interpretacije razmotrit ćemo kasnije. Ali mislim da bi trebalo biti jasno kako je koncept "dijeljenja ontologije" centralan makar za (1) teoriju istine i (2) komunikativno djelovanje.

2.5. Jezik i misao u akciji

Ako pokušamo jezik i misao definirati jedno pomoću drugog, tada kažemo (bez potpunog zapadanja u cirkulaciju): "Jezik služi izražavanju misli" odnosno "Misli su mentalni sadržaji koji su izraženi jezikom." (Davidson, 2001b: 130). Ova koncepcija, međutim, zahtijeva dodatno objašnjenje: iako su esencijalno povezani, niti jezik niti mišljenje ne mogu biti objašnjeni rekurencijom jednog na drugo ili davanjem prednosti jednome nad drugim (Davidson, 2001a: 155). Prema tome, ustvrdimo da između jezika i misli postoji jedna veza: jezikom izražavamo misli. Ali to nije sve. Oboje – u određenim aspektima – zavise jedno od drugog:

To dvoje je zaista povezano u tom smislu da svaki zahtijeva drugog da bi bili shvaćeni; ali povezanost, čak i kada je prilično ojačana, nije kompletna tako da je jedno dovoljno, da bi se objasnilo drugo. Da napravimo jasnom ovu tvrdnju, ono što je potrebno pokazati jeste na koji način misao zavisi od govora, i to je teza koju želim da razradim i onda za nju da argumentiram. (Davidson, 2001a: 155)

Kako se onda odigrava intepretacija misli i jezika? Kada su dvije osobe u komunikacionim ulogama govornika, onda one pokušavaju intepretirajući razumjeti misli onog drugog. Činjenica da govornici nastoje razumjeti jedan drugoga nije dovoljna. Prema Davidsonu, govornici moraju operirati makar istom ontologijom – komunicirati unutar njima bliske ontologije – a sa druge strane, sistem vjerovanja kod oba govornika mora biti povezan. Ako dva govornika hoće da razumiju iskaz "Pištolj je napunjen", onda obojica moraju znati značenje iskaza, a to znanje značenja iskaza mora biti povezano sa drugim vjerovanjima povezanim sa vjerovanjem da je pištolj napunjen (Davidson, 2001a: 157).

Ono što može djelovati kontroverzno jeste Davidsonova ideja "da nijedno biće ne može imati misli osim ukoliko nije intepretator jezika drugog" i sa tim u vezi da ta hipoteza "ne implicira mogućnost redukcije misli na jezik, biheviorističku ili neku drugu". Takav postupak "ne pridaje jeziku nikakvu prioritarnost" (Davidson, 2001a: 156). Kako razumjeti Davidsonovu hipotezu a da ne zapadnemo u pitanje na koje nam on očigledno nameće negativan odgovor: Kako je moguće da osoba po sebi – bez komunikacije sa drugima – nema misli? Davidson nam odgovara negativno, jer je to po njemu nemoguće. Osoba mora imati komunikativnu ulogu, da bi uopće mogla steći jezik. U drugom dijelu paragrafa, odakle sam citirao jedan dio, Davidson dotiče problem neverbalne kognicije ili "misli za koje ne možemo naći izraze".

Date u formi bikondicionala, rečenice jednog jezika posjeduju semantički sadržaj koji posjeduju samo na osnovu koncepta istine u datom jeziku. Primjenom Konvencije I, dobijamo interpretaciju rečenica za jedan prirodni jezik. Jedna rečenica ima jedno značenje ako i samo ako ima to značenje. Time je riješen, međutim, samo problem jezika, ali ne i misli. Kako onda u taj proces uključiti misao? Misao će biti uključena pomoću logičke forme vjerovanja. Ono

što prema Davidsonu trebamo uraditi jeste da govorniku pripišemo sistem uvjerenja za koji uzimamo da govornik po sebi drži istinitim (Davidson, 2001a: 162). Najveći dio svojih misli govornik jednog jezika drži istinitim. Nemoguće je da sistem uvjerenja ili sistem misli budu u potpunosti lažni (Davidson 2001b: 138–140). Kada Kurt kaže rečenicu: “Snijeg je bijel”, u analizi ovog iskaza posmatramo uvijek dva aspekta: (1) bikondicionalni ekvivalent ove rečenice, koja nam daje interpretaciju s obzirom na semantički koncept istine, dakle: “Snijeg je bijel” istinito je ako i samo ako je snijeg bijel; (2) intencionalno stanje govornika s obzirom na datu rečenicu, a to se ogleda u tome da govornik izgovorenu rečenicu drži istinitom⁵ Davidson, ustvari, više nudi metodološko nego ontološko rješenje, sa namjerom da pokaže da je metodološko rješenje (kako posmatrati jezik i misao) ključ za ontološko rješenje (šta je jezik, šta je misao).

Ako smo time shvatili da jezik i misao imaju korelaciju koja nije u svakom pogledu relacija zavisnosti misao – jezik, onda nam je jasno da je to naročito teška posljedica za treću dogmu empirizma. Prije svega, jezik više nema raspoređujuću / povlaštenu ulogu kada je u pitanju sadržaj znanja (sadržaj znanja = misao); suprotno je, naime, bila tvrdnja epistemološko-gnoseološkog dualizma. Jezik, sa druge strane, nema sebi prirodenu metafiziku koja kreira misao na svoj način, koji drugim jezicima ili nepoznavateljima tog jezika može ostati potpuno nepoznat; ovo je bila tvrdnja Sapir-Whorfove hipoteze. Takva hipoteza je pogrešna, jer se može ustanoviti šta jedan govornik misli, a da se u potpunosti ne vlada istim jezikom, budući da značenje iskaza govornika možemo dokučiti prostim istraživanjem intencije datog govornika (Davidson, 1986, u: Davidson, 2005: 92). Jer potrebe za apsolutno zajedničkim jezikom na kraju krajeva i nema (Davidson, 1986, u: Davidson, 2005: 96), budući da su jezično djelovanje i komunikacija strukturirani idiomima (Davidson, 2005: 110).

Kada stvari postavimo tako, onda je neprevodivost iskaza iz jedne kulture u drugu kulturu isključena, i to zbog toga što govornik i interpretator-prevodilac dijele istu ontologiju i zajednički sistem uvjerenja koja u najvećem opsegu moraju biti istinita, a da se pritom može dogoditi da jezik postane sporedna stvar.⁶ Nemoguće je da, ako imamo uvjete istinitosti stavova koji su relativni

⁵ Postoji jedna zamka u načinu na koji se Davidson na ovom mjestu može razumjeti, posebno kada imamo u vidu njegov esej “A Coherence Theory of Truth and Knowledge” (1983), gdje Davidson izričito kaže da je nemoguće da sistem naših uvjerenja bude lažan, odnosno, da je koncept istine, također, centralan za filozofiju psihologije isto onoliko koliko i za filozofiju jezika. Ono što Davidson, po mom shvatanju, hoće da pokaže jeste da Kurt svoja uvjerenja drži istinitima, a ne da ta uvjerenja “objektivno” ili naučno moraju biti istinita. Kurt može imati vjerovanje ili uvjerenje da je Zemlja ravna ploča oblika diska (kako je to mislio, naprimjer, Demokrit), ali to vjerovanje ne mora biti u naučnom smislu istinito. Ono što jeste istinito jeste da Kurt drži tu misao istinitom. Dakle, Kurtovo držanje jedne činjenice istinitom jeste istinito, ali ne mora implicirati objektivno-naučnu ispravnost. Drugim riječima, nemoguće je da se Kurt u najvećem broju svojih uvjerenja “pretvara” da vjeruje da je nešto slučaj. To je, prema Davidsonu, nemoguće (Vidi: Davidson, 2004: 7; Davidson, 2001b: 206).

⁶ Mislim da za jednu takvu sliku Davidson argumentira naročito u eseju “A Nice Derangement of Epitaphs”, kada kaže da u jeziku sagovornik može pogriješiti (nemamo potpunu jezičnu sliku situacije o kojoj nas govornik želi izvijestiti), a da ipak – prodiranjem u intenciju govornika – mi kao interpretatori možemo razumjeti šta je htio kazati. Primjer koji Davidson navodi jeste “Vode!!!”, rečenicu koju govornik ispoljava sa namjerom da ugasi vatru. Projekat radikalne interpretacije objašnjava kako smo razumjeli da je govornik žedan ili da se radi o požaru, a da nismo imali posla sa

i ovisni o različitim jezičkim zajednicama, a dati su u formi bikondicionala, opstane teza o neprevodivosti iskaza. Odatve se Davidsonov projekt radikalne interpretacije, koji sam do sada uglavnom eksplicirao u interakciji sa trećom dogmom empirizma, usmjerava u "pozitivan" projekt kojim dobijamo objašnjenje procesa radikalne interpretacije i pozicije radikalnog interpretatora, što će biti eksplicirano u daljem dijelu ovog rada

3.0 Evidencija za teoriju istine

Najjednostavniji odgovor na pitanje šta je evidencija za teoriju istine glasi: način na koji se verbalno ponašaju govornici date jezične zajednice (Davidson, 1974, u: Davidson, 2001a: 152). Drugim riječima, potrebno je semantički pojam značenja objasniti nesemantičkim terminima (Davidson, 2001a: 143). To, zapravo, znači da evidencija koju tražimo za teoriju istine, odnosno, teoriju značenja stoji u fizičkom/mentalnom ponašanju govornika. To je smisao Davidsonove ideje da je teorija interpretacije zajednički posao psihologa (pitanje o ponašanju), lingviste (pitanje o značenju) i filozofa (pitanje o istini) (Davidson, 2001a: 140-1). Pogledajmo kako se odvija zapravo formiranje naše evidencije kada interpretiramo iskaze govornika.

Kurt je rekao "Schnee ist weiss", pri čemu analizom iskaza primjenjujemo projekt bikondicionalom formulirane istinite rečenice, određujući ekstenziju i isključujući višesmislenost iskaza relativiranjem na osobu, jezik i vrijeme:

"'Schnee ist weiss' istinito je u J-njemački s obzirom na osobu O u vremenu t ako i samo ako je snijeg bijel."

Analizom odnosa misli i govora utvrdili smo kako većina govornikovih misli, odnosno vjerovanja mora biti istinita.⁷ Vidjeli smo da je istinitost srž i značenja i vjerovanja. Međutim, postoji još jedna snaga koja sukonstituira interpretaciju, a to je vjerovanje. O ovom aspektu je, istina, bilo riječi u odjeljku 1.5. Ovdje se želim osvrnuti na to kako se odvija interpretacija kada znamo govornikovo uvjerenje ili, jasnije rečeno, kako interpretiramo govor ili ponašanje govornika kada, istovremeno, znamo i njegovo uvjerenje. Pitanje koje se veže uz to jeste: kako znamo da govornik ima uvjerenje koje mu pripisujemo. Ovo pitanje će biti kasnije razmotreno.

gomilom drugih iskaza. U jednom smislu jesmo, jer su uvjerenja povezana, ali lapidarne i eliptične rečenice poput ove razumjeli smo samo na osnovu prodiranja u intenciju govornika.

⁷ Davidson je na mnogim mjestima po ovom pitanju beskompromisan, pa ponovo moramo biti oprezni. Činjenica da Davidson insistira da većina naših uvjerenja mora biti istinita, motivirana je bazičnim uvjerenjima o vanjskom svijetu, to jest: najosnovnije protokolarno znanje o vanjskom svijetu nemoguće je da bude lažno. Dobar primjer je kada Davidson navodi da se osoba iznenadi kada otvori vrata i vidi da nema zmaja, rekavši: "Uh! Ali trebao je biti tu!", čime se ispostavlja da je osoba vjerovala da je zmaj tu i da je u momentu vjerovanja zmaj bio opažen (Davidson, 2004: 7; Davidson, 1983: 137-157, u: Davidson, 2001b: 146).

U potrazi za evidencijom iskaza odlučili smo se da će to biti ponašanje govornika. Problem sa tom vrstom rješenja odmah izbija na površinu: o kakvoj se vrsti ponašanja radi? Davidsonov odgovor je sljedeći: činjenica da govornik drži jedan iskaz istinitim i da je govornik dio date govorne zajednice, predstavlja evidenciju da je dati iskaz istinit (Davidson, 2001a: 134). Ovaj proces praćen je pripisivanjem uvjerenja da je iskaz istinit, odnosno interpretiranjem govornika tako da on dati iskaz drži istinitim, odnosno da on vjeruje da je iskaz koji je načinio istinit (Davidson, 2001b: 143). Kada Kurt kaže da je snijeg bijel, teorija interpretacije, koja je, zapravo, teorija razumijevanja iskaza, nalaže da u procesu razumijevanja iskaza podjednaku ulogu igraju (1) značenje iskaza izgovorenih od strane govornika, kao i (2) sistem uvjerenja, intencija, želja i ostalih propozicionalnih stavova sa kojima je dati iskaz povezan. Radi se, ustvari, o tome da iskazi imaju uvijek trostruku vrijednost koju dijele (1) govornikova namjera, (2) značenje iskaza i (3) vanjski svijet na koji se iskazi odnose (Joseph, 2004: 16). Teorija interpretacije počiva na uzajamnoj organiziranosti značenja i namjere (Davidson, 2001b: 145). Na pitanje kako znamo da osoba ima uvjerenje koje joj pripisujemo, odgovara se tako da na osnovu razumijevanja iskaza, odnosno poznavanja uvjeta istinitosti datog iskaza prodiremo u intencionalnu pozadinu govornikovog iskaza. Govornik se, jednostavno, "istinito" ponaša s obzirom na svoj iskaz.

Zato je veoma važno uvidjeti da je najveći broj naših uvjerenja istinit. Za Davidsona je to pretpostavka, a ne cilj dokazivanja (Davidson, 1983, u: Davidson, 2001b: 146). Kao drugo, važno je da shvatimo da se u poziciji radikalnog interpretatora odvijaju neki događaji iz situacije radikalnog prevođenja kod Quinea. Kada lingvist počne ispitivati domoročane da li je Gavagai ovo ili ono, neki cvijet u blizini ili neka životinja slična zecu, ono što "snimamo" kod domoročane jeste njegovo pristajanje ili negiranje naših prijedloga (*dissent* and *assent*). Gdje je tu radikalna interpretacija? Radikalna interpretacija sastoji se u našem razumijevanju domoročevog ponašanja ili čak domoročevih iskaza na osnovu interpretacije njegovog ponašanja i to na taj način da, pretpostavljajući da su domoročeve negacije ili pristajanja zaista njegova vjerovanja i da su ta vjerovanja, nadalje, istinita, dakle: ponovo dijeleći pojam istine sa domoročcem, mi smo u stanju razumjeti kada se domorodac slaže sa nama da je u pitanju činjenica o kojoj on izvještava. U ovom se, po mom mišljenju, sastoji bit teorije radikalne interpretacije. Ne možemo, drugim riječima, radikalno interpretirati domoročane ako nismo uvjereni da su njegova uvjerenja istinita, odnosno ako sumnjamo kako se on pretvara ili zbija šalu sa nama. U standardnim okolnostima komunikativnog djelovanja govornici ispoljavaju svoja istinita uvjerenja i ponašaju se u skladu sa datim uvjerenjima.

4.0 Princip milosrđa ili princip racionalne akomodacije

4.1. Princip milosrđa unutar radikalne interpretacije

Osvrnemo li se na ono što smo do sada rekli o radikalnoj interpretaciji, možemo utvrditi nekoliko osnovnih pretpostavki. Vidjeli smo da kriterij jezičkog stoji u komunikacionom odnosu između govornika i interpretatora. Nadalje smo vidjeli da pozicija interpretatora zahtijeva ispunjenje nekoliko uvjeta. Kao prvo, uzajamni odnos misli i govora, odnosno sukonstituiranja mentalnog i jezičkog u radikalnoj interpretaciji. Kao drugo, pokazalo se da je vjerovanje osnova značenja: radikalna interpretacija znači, između ostalog, i prodiranje u intenciju govornika na osnovu njegovih iskaza i obratno: prodiranje u značenje iskaza govornika na osnovu poznavanja intencije. Zatim, kao treće se pokazalo da je potraga za evidencijom za teoriju istine, odnosno teoriju značenja sadržana u ispoljenom ponašanju govornika. Ponašanje govornika u radikalnoj interpretaciji bilo je fokusirano u najvećem dijelu na govornikovo držanje stavova istinitima. Ovakvo ponašanje – držanje iskaza istinitima – uzima se kao osnova za dalju interpretaciju govornika: vjerovanja, koja su osnova značenja, kada se tiču bazičnih ekoloških činjenica, također, moraju biti istinita/tačna. Tako se (1) analizom vjerovanja koja su istinita i (2) analizom držanja vjerovanja istinitima dolazi do razumijevanja govornika.

Dosad je taj projekt dobro obavljao posao. Ali čini mi se kako pobrojavši šta sve uključuje teorija radikalne interpretacije nismo još dobili odgovor kako mi to razumijemo, odnosno kako interpretiramo nama radikalno stranog govornika. Ono što smo mi dosad vidjeli može se shvatiti u najvišoj instanci kao *“propedeutika” za radikalnu interpretaciju*: kako shvatiti jezik, kako razumjeti koncepciju istinitog vjerovanja, kako pronaći evidenciju za teoriju istine i kako posmatrati ponašanje. Iako smo sve vrijeme istovremeno govorili i o strukturi govornika i o strukturi interpretatora, izgleda da je jedna važna komponenta stalno izostajala. Pokušat ću pokazati da je ta (odlučujuća) komponenta sadržana u samo jednom pojmu.

Radikalna interpretacija smjestila je problem radikalnog prevođenja u domen razumijevanja, odnosno interpretiranja govornika (a ne samo leksičkih osobina govornikovih iskaza). Nakon što smo objasnili u čemu se to sastoji Davidsonova ideja radikalne interpretacije, sada se pojavljuje kao da se taj projekt u jednom smislu susreće sa problemom *“neprimijenjene propedeutike”*, budući da je problem primjene u određenoj mjeri bio zapostavljen. Pozitivan odgovor postoji i radikalna interpretacija, mada može izgledati tako, nije teorijska propedeutika koja ostavlja pitanje mogućnosti primjene otvorenim.

Ono što ja želim naglasiti jeste vrijednost jednog pojma. Radi se o pojmu *pretpostavljanja* (presupposition) ili, kako se taj pojam još može razumjeti, o *implikaturama* (implicature) ili još pripisivanja (*attribution*) u poziciji radikalnog interpretatora, i ja želim usmjeriti svoju eksplikaciju radikalne interpretacije kod Davidsona kroz ovaj pojam. Za moje tumačenje bit će ipak centralan pojam pretpostavljanja (*presupposition*).

Pogledajmo nekoliko citata u kojima Davidson koristi ovaj pojam, gdje ćemo vidjeti i na koji način Davidson razumije ovaj pojam. U eseju "O samoj ideji konceptualne sheme" Davidson piše:

Važno je sljedeće: ako je sve što znamo to koje rečenice govornik smatra istinitima i ne možemo *pretpostaviti* da je njegov jezik naš vlastiti, onda ne možemo ni poduzeti prvi korak prema interpretaciji ako *ne znamo* ili *ne pretpostavljamo* mnogo toga o govornikovim uvjerenjima. Budući da *poznavanje* uvjerenja dolazi samo sa sposobnošću interpretiranja riječi, jedina je mogućnost na početku *pretpostaviti opće slaganje u pogledu uvjerenja*. (...) Osnovna je strategija da se to čini sve dok je moguće, *uzimajući u obzir razmatranja* o jednostavnosti, nagađanja o učincima društvenog uvjetovanja i, naravno, naše poznavanje objašnjivih zabluda na zdravom razumu ili na znanosti.⁸ (Davidson, 2000: 241; kurziv dodat)

U eseju "Mišljenje i jezik" nalazimo sljedeći pažnje vrijedan citat:

Ali u ovom stadiju možemo vidjeti kako stav "smatranja istinitim" ili "prihvaćanja za istinito", kada se odnosi na rečenice, mora igrati središnju ulogu u formiranju teorije. S jedne strane, upotreba jezika u većini nam slučajeva izravno kazuje ili baca svjetlo na pitanje smatra li govornik da je neka rečenica istinita. Ako je govornikova namjera dati informaciju ili postaviti tvrdnju, govornik u normalnom slučaju vjeruje da izjavljuje rečenicu koja je u danim okolnostima istinita. (...) Da bismo na osnovi takve evidencije zaključili da govornik smatra neku rečenicu istinitom, *potrebno je da znamo* mnogo toga o njegovim željama i uvjerenjima, *ali ne moramo znati* šta znače njegove riječi. (Davidson, 2000: 199/200; kurziv dodat)

U eseju "Mentalni događaji", predstavljajući heteronomski karakter znanja, Davidson piše:

Problem nije izbjegnut nego mu je dato centralno mjesto pozivom na eksplicitno govorno ponašanje. Budući da nismo u mogućnosti početi sa dekodiranjem čovjekovih izjava *ukoliko ne možemo protumačiti njegove* stavove koje zauzima u odnosu na rečenice, stavove kao što su prihvaćanje, žudnja ili potreba za rečenicama kao istinitim. Započinjući sa ovim stavovima, mi moramo *izgraditi* teoriju o onome što on misli, te na taj način simultano dati sadržaj i njegovim riječima. U našoj potrebi za tim da ga učinimo kao onoga tko pridaje smisao, ići ćemo u *potragu* za teorijom koja ga otkriva kao konsistentnoga, kao onoga tko vjeruje u istinu, te onoga tko ljubi dobro (razumije se po sebi, u našem vlastitom svjetlu). (Davidson, 2008: 100; kurziv dodat)

⁸ Mislim da je još jedan citat u vezi s tim jako važan. U eseju "Istina i značenje" Davidson piše: U teoriji radikalnog prevođenja (kako je zove Quine) pitanja o značenjima strančevih iskaza ne mogu se potpuno odvojiti od pitanja o onome što on vjeruje. Ne znamo što znače nečiji iskazi osim ako znamo što on vjeruje; ne znamo što netko vjeruje osim ako znamo šta znače njegovi iskazi. U radikalnoj smo interpretaciji u stanju probiti se u taj krug, premda samo nepotpuno, jer ponekad možemo reći da netko potvrđuje rečenicu koju mi ne razumijemo. (Davidson, 2000: 46)

U eseju "Radikalna interpretacija" Davidson argumentira:

Ta je metoda zamišljena da riješi problem međuovisnosti uvjerenja i značenja na taj način da se uvjerenje *smatra* koliko je to moguće konstantnim dok se traži značenje. To se postiže tako što se tuđim rečenicama *pridružuju* istinosni uvjeti koji čine da su izvorni govornici u pravu kada je to plauzibilno moguće, *u skladu*, naravno, *s našim vlastitim shvaćanjem* o tome što je točno. (...) Metodološki savjet da se interpretira na način koji optimalizira slaganje ne bi trebalo shvatiti tako kao da počiva na *milosrdnoj pretpostavci* o ljudskoj inteligenciji za koju bi se moglo pokazati da je pogrešna. Ako ne možemo *naći način da interpretiramo* izjave i druge radnje nekog bića tako kao da one otkrivaju neki skup uvjerenja koji je uglavnom konzistentan i istinit po našim vlastitim standardima, onda nemamo razloga da smatramo da je to stvorenje racionalno, da ima uvjerenja ili da bilo što kaže. (Davidson, 2000: 170/71; kurziv dodat)

Ono što sada želim uraditi jeste da sve izraze koje sam dao u kurzivu ekstrapoliram i analiziram. Ti izrazi su:

- 1) *pretpostaviti* (da je njegov jezik naš vlastiti)
- 2) *ne znamo / ne pretpostavljamo* (mnogo toga)
- 3) *pretpostaviti opće slaganje* (u pogledu)
- 4) *uzimajući u obzir razmatranja*
- 5) *potrebno je da znamo* (mnogo toga)
- 6) *ukoliko ne možemo* (protumačiti njegove stavove)
- 7) *(moramo) izgraditi teoriju*
- 8) *(ići ćemo) u potragu za teorijom* (koja ga otkriva kao konzistentnoga)
- 9) *(da se uvjerenje) smatra koliko je moguće* (konstantnim)
- 10) *u skladu s našim vlastitim shvaćanjem*
- 11) *(počiva na) milosrdnoj pretpostavci*
- 12) *(ako ne možemo) naći način da interpretiramo*

Naredni korak sastoji se u izdvajanju onih izraza koji ne sadrže izraze "pretpostaviti", a za koje ću pokazati da se baziraju na pojmu *pretpostavljanja*. To su izrazi od (4) do (10) kao i izraz (12):

- 1) *uzimajući u obzir razmatranja* = *pretpostavljajući razmatranja*
- 2) *potrebno je da znamo* (mnogo toga) = *pretpostavlja se da znamo mnogo toga*
- 3) *ukoliko ne možemo* (protumačiti) = pod *pretpostavkom* da ne možemo (protumačiti)
- 4) *(moramo) izgraditi teoriju* = *(moramo) pretpostaviti teoriju*

- 5) u potragu za teorijom = *pretpostavljajući* teoriju koja ga otkriva konzistentnim
- 6) (da se uvjerenje) smatra koliko je moguće = *pretpostaviti* da je uvjerenje što je više moguće konstantno
- 7) u skladu sa našim vlastitim shvaćanjem = *pretpostavljajući* vlastito shvaćanje
- 8) (ako ne možemo) naći način da interpretiramo = ako ne možemo naći *pretpostavke* pod kojima ćemo da interpretiramo izjave nekog govornik.

Zamislimo sada da smo sreli Kurta na nekom mjestu u Austriji i Kurt kaže: "Schnee ist weiss." Pitanje koje se sada postavlja jeste: "Šta znači iskaz 'Schnee ist weiss' na bosanskom jeziku?" Ovo pitanje je, nadalje, pitanje: "Kako razumjeti iskaz 'Schnee ist weiss'?" Pitanje o razumijevanju iskaza jeste pitanje o radikalnoj interpretaciji (Davidson, 2000: 12). Koja je procedura potrebna za razumijevanje Kurtovog iskaza? Podrobnije razmotreno, postoji pet procedura koje ću zbog nedostatka prostora grubo skicirati.

Kao prvo, interpretator pretpostavlja da Kurt govori istinu i to iz dva razloga: (1) zato što Kurt iskreno ispoljava svoja vjerovanja i (2) zato što bazična vjerovanja o okolini moraju biti istinita. Ovo je prva pretpostavka u komunikativnom procesu. Nazvat ćemo je "pretpostavka istinitog vjerovanja".

Kao drugo, interpretator pretpostavlja da je data rečenica dio jednog jezika i da Kurt taj jezik razumije, budući da je Kurt govornik tog jezika. Ako Kurt govori taj jezik, onda je u tom jeziku izražena jedna njegova misao ili, opet, vjerovanje. Ovu pretpostavku nazivamo "pretpostavka jezičke zajednice".

Treće, (uzmimo da) pred interpretatorom i pred Kurtom zaista stoji snijeg. Ako se sjetimo da između vjerovanja da je nešto slučaj i opažanja da je nešto slučaj postoji kauzalna veza prema kojoj opažaj određuje sadržaj vjerovanja/misli, onda utvrđujemo da Kurt govori o snijegu. Razmatrajući Kurtovo ponašanje s obzirom na okolinu i njegovo vjerovanje o datom slučaju u okolini, prodiremo u intenciju ili intencionalnu pozadinu Kurtovog iskaza. Ovu pretpostavku nazvat ćemo "pretpostavka intencionalne pozadine".

Kao četvrto, interpretator će pretpostaviti jezičnu relativiranost iskaza s obzirom na osobu, vrijeme i jezik kome Kurt pripada i time interpretirati Kurtov iskaz na sljedeći način: "*Schnee ist weiss.*' istinito je u *J-njemački* u vrijeme *v s obzirom na Kurta* ako i samo ako je *snijeg bijel.*" U ovom koraku ujedinjuju se prethodne tri pretpostavke, pa ćemo ovu pretpostavku nazvati "pretpostavka relativizacije".

Kao peto, na osnovu činjenice da su osnovna o svijetu koji nas okružuje istinita, pretpostavit ćemo da mora postojati zajednička mreža slaganja na osnovu istinitih uvjerenja, koja će biti uvjet mogućnost razumijevanja uopće. Ovu pretpostavku nazvat ćemo "pretpostavka zajedničkog slaganja".

Navedenih pet pretpostavki, po mom mišljenju, daju objašnjenje principa milosrđa. Princip milosrđa kod Davidsona pokazuje *pretpostavke* koje interpretator mora uzeti u obzir prilikom tumačenja, odnosno razumijevanja iskaza govornika kojeg ne poznaje ili čiji jezik uopće ne razumije (Davidson, 1974: 25; Davidson, 2000: 169; Davidson, 2001a: 169; Davidson, 2001a: 152).

4.2. Perspektivizacija racionalnog – princip korespondencije i princip koherencije

U eseju “Izražavanje ocjena” Davidson piše:

Ključno rješenje za simultano identificiranje značenja, želja i vrijednosti nekog subjekta je smjernica racionalne akomodacije ili princip koji smo Quine i ja, prateći Neila Wilsona, nazivali princip milosrđa. Ova smjernica nas poziva da smjestimo svoje propozicije (ili vlastite rečenice) u riječi i držanja druge osobe na takav način da uzmemo njihov govor i ostalo ponašanje razumnim. To nužno zahtijeva da vidimo druge što više kao sebe u smislu ukupne koherentnosti i ispravnosti – da ih mi vidimo kao više ili manje racionalna stvorenja koja mentalno nastanjuju neki svijet jako sličan našem. (Davidson, 1984, u: Davidson, 2004: 35)

U čemu se sastoji racionalna akomodacija?

U prvom redu ona se sastoji u “perspektivizaciji” racionalnog iskustva i procesa interpretacije govornika. Kako Davidson napominje u navedenom citatu: potrebno je da se smjestimo (akomodiramo) u stavove i mentalni sistem drugih osoba. Smještajući svoje stavove u stavove drugih osoba, u mogućnosti smo prodrijeti u intenciju njihovih radnji ili značenje njihovih iskaza. Perspektiva racionalnog nije mitski subjektivna i povlašteno prisutna, već je smještena u poziciju trećeg lica. Da li je to zaista moguće?

Razmatrajući ponovo problem radikalne interpretacije i odnosa značenja i propozicionalnih stavova, Davidson najprije otkriva da intepretator ima za cilj analizu ponašanja govornika koje se sastoji u držanju jedne rečenice istinitom, želje da jedna rečenica bude istinita ili preferencije jedne rečenice nad drugom. Ovakva analizirajuća uloga interpretatora vođena je “dvama ključnim principima primjenjivima ukoliko je govornik interpretabilan: princip koherencije i princip korespondencije” (Davidson, 1991, u: Davidson, 2001b: 211). *Princip koherencije* bavi se logičkom konzistencijom u istraživanju misli govornika. *Princip korespondencije* bavi se mentalnim odnosom govornika i interpetatora: interpretator uzima govornika da je odgovoran za iste događaje u svijetu za koje bi interpretator sam u datim okolnostima, također, bio odgovoran ili koje bi smatrao istinitima. Princip koherencije mogli bismo još nazvati i “principom logičke koherencije”, a princip korespondencije “principom racionalne perspektivizacije”. Ova dva principa zapravo zahtijevaju da svakog govornika uzmemo sa minimalnom racionalnošću. Tačnije rečeno, ova dva principa *pretpostavljaju* da govornici posjeduju minimalan nivo racionalnosti. U tome se zapravo sastoji ideja radikalne interpretacije i sa njom povezanog principa milosrđa.

5.0 Zaključak

Ako bismo što kraće morali reći u čemu se sastoji teorija radikalne interpretacije, onda bismo prioritet trebali dati u najužem smislu pojmu istine. Ovaj pojam je centralan za teoriju radikalne interpretacije. Sljedeći pojam bio bi pojam pretpostavljanja. Radikalna interpretacija, kao i princip milosrđa, sastoj se u pretpostavljanju osnovnih uvjerenja govornika nekog jezika. Putem ovog pretpostavljanja, mogu se sagledati i zahtjev za minimalnom racionalnošću i zahtjev za koherencijom iskaza. Iskazi moraju težiti istini (racionalnost) i da bi bili istiniti – moraju biti logički konzistentni (koherencija). Sada se postavlja pitanje o tome šta moramo pretpostaviti da bi ovi iskazi bili istiniti? U radikalnoj interpretaciji, koja teži razumijevanju svakodnevnog diskursa i tiče se osnovnih uvjerenja o svijetu koji nas okružuje, mi moramo pretpostaviti da je govornik racionalan, tj. da teži istini/da govori istinu, da zaista ispoljava svoje misli (da ne laže), a da te pretpostavke (navedene su samo neke) budu istinite. Ako su te pretpostavke o govorniku istinite, onda je interpretacija uspješna i možemo reći da smo govornika razumjeli. Radikalna interpretacija jeste, zapravo, jedan epistemološki model razumijevanja baziran na pojmu istine i pretpostavljanja.

BIBLIOGRAFIJA

1. Davidson, D. (1974a): *Radical Interpretation*, u: Davidson, D. (2001a): *Inquiries Into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
2. Davidson, D. (1974b): *On The Very Idea of The Conceptual Scheme*, u: Sandbothe, M., ed. (2005): *Donald Davidson. Richard Rorty. Wozu Wahrheit?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
3. Davidson, D. (1974c): *Belief and The Basis of Meaning*, u: Davidson, D. (2001a): *Inquiries Into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
4. Davidson, D. (1974d): *Psychology as Philosophy*, u: Davidson, D. (1980): *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.
5. Davidson, D. (1975): *Thought and Talk*, u: Davidson, D. (2001a): *Inquiries Into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
6. Davidson, D. (1982): *Empirical Content*, u: Davidson, D. (2001b): *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press.
7. Davidson, D. (1983): *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, u: Davidson, D. (2001b): *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press.
8. Davidson, D. (1984): *Expressing Evaluations*, u: Davidson, D. (2004): *Problems of Rationality*, Oxford: Clarendon Press.
9. Davidson, D. (1986): *A Nice Derangement of Epitaphs*, u: Davidson, D. (2005): *Truth, Language and History*. Oxford: Clarendon Press.
10. Davidson, D. (1991): *Three Varieties of Knowledge*, u: Davidson, D. (2001b): *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press.

11. Davidson, D. (2000): Istraživanja o istini i interpretaciji (*Inquiries Into Truth and Interpretation*), prev. K. Miladinov. Zagreb: Demetra.
12. Davidson, D. (2008): Mentalni događaji (*Mental Events*), prev. I. Žontar, *Sophos*, 1 85–105.
13. Joseph, M. (2004): Donald Davidson. Ithaca: McGill-Queen's University Press.
14. Kant, I. (1998): *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
15. Malpas, J. (1992): Donald Davidson and the Mirror of Meaning. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
16. McDowell, J., (2001): Scheme-Content Dualism and Empiricism. U: Kotatko et. al. (eds.) (2001): *Interpreting Davidson*. Stanford: CSLI Publication.
17. Wilson & Keil eds. (1999): *The MIT Encyclopedia of Cognitive Sciences*. Cambridge: MIT Press.

pregledni članak / review article
primljen / received: 06. 03. 2009

UDK 165

HUMEOVA ANALIZA UZROČNOSTI

Melisa BEGIĆ

Scientific & Research Incubator (ZINK)
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: melisa.begic@yahoo.com

ABSTRACT

U ovom radu analiziram Humeovo shvaćanje ljudskog saznanja. Ključno mjesto u ovom shvatanju zauzimaju njegova kritika indukcije i poimanje uzročnosti. Zbog ovakvog razumijevanja ljudskog saznanja Humeova filozofija je često interpretirana kao agnostička ili skeptička. Nije moguće nikakvo saznanje kauzalnosti jer sve što znamo jeste samo stalna povezanost na osnovu koje vršimo, po navici, stalni prijelaz od antecedenta na konsekventa. Nemogućnost iduktivnog zaključivanja neizbježno vodi do skepticizma i ovo je logičan zaključak za Humeovu teoriju ljudskog saznanja. Centralna teza ovog rada jeste da je Humeova filozofija skeptička samo u odnosu na izvjesne temelje ljudskog saznanja ali ne i ljudskog saznanja općenito.

Ključne riječi: kauzalnost, navika, skepticizam, indukcija, spoznaja

HUME'S ANALYSIS OF CAUSALITY

In this work I analyze Hume's understanding of human knowledge. Key issue in this is his critique of induction and his understanding of causality. Because he understood human knowledge in this way, Hume's philosophy was often interpreted as agnostic or skeptic one. Any knowledge of causality is impossible, since all we know is a constant conjunction, and on that ground we make the customary transition from inductive antecedent to consequent. The impossibility of induction makes skepticism inevitable, and this conclusion is logical according to Hume's theory of human knowledge. Main thesis of this work is that Hume's philosophy is skeptical only concerning certain foundations of human knowledge and not when it is concerned with human knowledge in general.

Key words: causality, habit, skepticism, induction, knowledge

1.0 Uvod

Jedan od ključnih zadataka filozofije još od antičke Grčke jeste osigurati izvjesnu i pouzdanu spoznaju. Da bi dospjeli do ovog cilja kroz historiju filozofije, mnogi mislioci pronalazili su različite puteve, a jedan od njih je i put empirizma. Materija koju pojedinac stiže aficiran osjetilima jeste beskorisna bez odgovarajuće metode, a metoda koju su sljedbenici ovog filozofskog pravca smatrali ključnom u spoznaji jeste indukcija. Induktivni zaključak, kao jednu vrstu zaključka, navodi Aristotel u svom razmatranju logike. Nabranjem pojedinačnih slučajeva iz iskustva možemo izvesti zaključke koji bi vrijedjeli univerzalno; tako bi razmatranje pojedinačnih smrtnosti moglo upućivati na univerzalnu istinu da su svi ljudi smrtni. Dakle, kod Aristotela se induktivni zaključak izvodi nabranjem pojedinačnih slučajeva iz iskustva. Francis Bacon smatrao je da je indukciji potrebno utemeljenje koje bi je razlikovalo od pukog nabranja koje spominje Aristotel i na taj način indukcija bi osigurala status naučne metode. Bacon u Novom organonu kaže: „...da je indukcija onaj oblik dokazivanja, koji potpomaže osjetilo, drži se prirode, vrlo je blizu radnji i gotovo se miješa s njom...” (Bacon, 1964: 23). Bilo je potrebno opravdanje ove metode i njeno znanstveno utemeljenje, i nije se mogla svesti na neiscrpno nabranje.

„Jer ona indukcija o kojoj govore dijalektičari i koja se ostvaruje jednostavnim nabranjem, nešto je djetinjsko, i zaključuje nasumice, i izlaže se opasnosti od proturječnog slučaja.“ (Bacon, 1964: 24)

Bacon smatra da je potreban „takav oblik indukcije koji analizira i odjeljuje iskustvo, te nužno zaključuje potrebnim isključivanjima i odbacivanjima.“ (Bacon, 1964: 24). Vladimir Filipović u svom *Filozofijskom rječniku* indukciju definira kao logički postupak zaključivanja od pojedinačnih iskustava na općenite spoznaje.¹ Razlikuju se dva temeljna oblika indukcije, potpuna i nepotpuna. Nepotpuna indukcija odnosi se na jednostavno nabranje vrlo velikog, ali ipak ograničenog broja pojedinačnih slučajeva što može osigurati samo vjerovatan, a ne siguran zaključak za sve slučajeve jer nije isključeno protuuvjetno iskustvo. Siguran zaključak osigurala bi potpuna indukcija, tj. iscrpno navođenje svih pojedinačnih slučajeva, što je u iskustvu nemoguće. Zaključci dobiveni indukcijom utvrđuju se njihovom deduktivnom primjenom na nove slučajeve i iskustvenom verifikacijom.

Hume je u razmatranju ljudskog saznanja krenuo od kritike racionalističkih teorija saznanja. Bio je potaknut mišljenjem koje su zastupale ove teorije da je cjelokupna spoznaja uvjetovana određenim, apriornim principima razuma. Hume se može nazvati skeptikom, ako se to isključivo odnosi na njegovo zasnivanje ljudske spoznaje na iskustvu koje ne može ponuditi univerzalno pouzdane istine ili ako je ta karakteristika vezana za ono što ne percipiramo. Empirist kakav je Hume bio ne može prihvatiti da postoje određeni principi *a priori* koji omogućavaju

¹ Filipović, Vladimir: *Filozofijski rječnik*, str. 143, Zagreb, Matica hrvatska, 1984.

spoznaju. Pozivajući se na svjedočanstvo naših čula možemo dobiti spoznaju samo o onome što je predmet tog iskustva, a to je i temeljna teza Humeove teorije saznanja iz koje proizlazi pitanje šta je sa zaključcima koji nisu vezani za percepciju onog „sada i ovdje“ rečeno Hegelovim rječnikom. To je razlog zbog kojeg je Hume uzeo u razmatranje pojam uzročnosti, tj. princip kauzaliteta, a time i pojam indukcije koji je prvotan u formiranju zakona uzročnosti. Na temelju stalnog ponavljanja pojedinačnih slučajeva u iskustvu o određenoj uzročno-posljedičnoj vezi, izvodi se univerzalni zakon. Analiza indukcije bila je motivirana istraživanjem o mogućnosti spoznaje generalnih, općevažećih zakonitosti. Bila je usmjerena protiv tvrdnji određenih tradicionalnih koncepcija razuma. Princip uzročnosti osiguravao je, prema mišljenju mnogih njegovih prethodnika, statične generalizacije, zakone koji imaju formu „ako-onda, uvijek“. Ako je spoznaja zasnovana na iskustvu i vezana za percepciju, kako su moguće spoznaje koje idu preko granica naših perceptivnih spoznaja?! David Fate Norton kaže da je Humeova filozofija „u isto vrijeme fundamentalno skeptička i fundamentalno konstruktivna.“ (Fate Norton, 1993: 1) Možemo reći da je Hume bio skeptičan oko mogućnosti davanja odgovora na pitanja postavljena od strane dotadašnje metafizike, ali to ga ne čini skeptikom po pitanju mogućnosti ljudskog znanja uopće.

Rad je podijeljen na tri dijela iza kojih slijedi zaključak.

1. Prvi dio posvećen je razmatranju Humeove teorije ljudskog saznanje i njegovoj analizi uzročnosti kao ideji koja nastaje iz niza pecepcija.
2. U drugom dijelu pokušala sam prikazati rezultat analize ideje kauzaliteta i pojam navike koja je rezultat ove analize.
3. Posljednji dio rada posvećen je razumijevanju Humeove analize ove ideje i rješenjima koja su ponudili Kant i Popper na problem uzročnosti.

2.0 Humeova analiza ideje uzročnosti

David Hume je sljedbenik empirizma pa se tako u njegovom razmatranju ljudskog saznanja izvodi zaključak da se cjelokupna spoznaja temelji na iskustvu. Razum je „tabula rasa“, a stvaralačka moć duha svodi se na spajanje, premještanje, dodavanje ili oduzimanje materijala koji daju osjetila i iskustvo. Ono što je za Lockeja „ideja“, to su za Humea „percepcije“. Impresije su svi naši osjeti, strasti i emocije kako se prvi put pojavljuju u duši, dok su ideje samo njihove blijeđe kopije u mišljenju i rasuđivanju. Dakle, da bismo mogli istražiti impresiju neke složene ideje, ona se mora rastaviti na jednostavne ideje koje je sačinjavaju. Svi predmeti ljudskog uma ili istraživanja, prema Humeu, mogu se podijeliti u dvije vrste: u odnose ideja i odnose činjenica. Naša saznanja o odnosima ideja apsolutno su sigurna i nezavisna od bilo kakve konkretne egzistencije. Problem nastaje kada je riječ o drugoj vrsti, o činjenicama jer su

izvan nazočnog svjedočenja naših osjetila ili podataka našeg pamćenja. Znanje o činjenicama ne može se ustanoviti na isti način jer svaka činjenica može biti ili ne biti. Tako u pretpostavci da sunce sutra neće izaći, kaže Hume, nema nikakve logičke proturječnosti i mi je možemo shvatiti, iako u nju ne vjerujemo. Kako je moguća spoznaja koja ide van granica našeg sadašnjeg, trenutnog iskustva? Zašto vjerujemo da su činjenice, koje nismo imali u iskustvu, podložne univerzalnim, statičkim zakonitostima? Upravo je za Humea problem ovakva vrsta spoznaje jer, ako se sve temelji na percepciji, kako je moguća spoznaja koja nije provjerena putem iskustva? Iz ovog proizlazi da o činjenicama ne možemo imati intuitivnu ni demonstrativno sigurnu spoznaju. Hume razlikuje znanje (knowledge), dokaze (proofs) i vjerovatnoću (probability); prva dva elementa odnose se na ideje, a posljednji na činjenice.

Hume u *Istraživanju o ljudskom razumu* kaže da se čini da se sva zaključivanja o činjenicama temelje na odnosu uzroka i posljedice, jer jedino pomoću tog odnosa mi smo sposobni otići dalje od očevidnosti našeg pamćenja i naših osjetila.

„Prvo pitanje jeste: ‘Zašto je vjerovao da nas jedino kauzalni zaključak može odvesti preko granica percepcije?’“ (Pears, 1990: 65)

Postoje još dva načina kako možemo ići preko granica našeg iskustva, putem zaključaka *a priori* ili zaključaka koji nisu izvedeni iz uzročno-posljedične veze. Ako se oslonimo na zaključke *a priori*, to u primjeru sa vatrom znači da ako vatra može topiti vosak, možemo izvesti zaključak o sudbini svijeće na temelju toga što može da gori. U drugom slučaju, u zaključcima koji u sebi ne sadrže uzročno-posljedičnu vezu, nećemo moći povezati dva događaja, ali također nećemo moći prepoznati isti događaj. Ovo je Hume uvidio pa je želio ispitati jedini princip koji nas može odvesti do neperceptivne spoznaje, a koji nije logički proturječan. Potrebno je objasniti taj uzročno-posljedični odnos, a iz toga proizilazi niz pitanja koja Hume postavlja. Problem koji ga zanima nije da li prirodne pojave imaju svoj uzrok, nego kako mi spoznajemo uzročnost? Kakav je smisao, izvor i logička vrijednost naših tvrdnji o uzročno-posljedičnoj povezanosti pojava? Šta mislimo kad kažemo da nešto ima određeni uzrok? Kakav stepen izvjesnosti imaju naša uvjerenja u uzročnu povezanost predmeta? Ovo je niz pitanja koji se nadaje iz pojma *uzročnosti*.

„Kauzalnost je centralni problem u Humeovom apliciranju empirističke teorije spoznaje na probleme u filozofiji i znanstveni metod“ (Fate Norton, 1993: 71).

Sva spoznaja koja se odnosi na stanje stvari vezana je za spoznaju relacije i uzroka. Da li se cjelokupno mišljenje može reducirati na pronalaženje uzročno-posljedične veze? Ako je cjelokupna spoznaja zasnovana na percipiranju, da li to znači da spoznavati znači percipirati? Razum nema urođenih principa, temelj spoznaje su percepcije i njihovo slaganje u ideje. Dakle, mišljenje se ovdje može reducirati na analiziranje i spajanje iskustvenih materijala. Možemo

reći da je Humeova filozofija u isto vrijeme i skeptička i konstruktivna. Može se okarakterizirati kao skeptička jer je Hume zauzeo takav stav u odnosu na dotadašnju tradiciju metafizike. Dotadašnja metafizika smatrala je da postoje sigurni i pouzdani temelji ljudskog saznanja. Konstruktivno se poima u odnosu na činjenicu da je Hume želio prikazati jedinstvene fundamente nove nauke o čovjeku, a time i svih ostalih nauka. Hume ne želi našu spoznaju o uzročnoj povezanosti pojava obezvrijediti ili proglašiti zabludom, nego želi odrediti karakter i vrijednost te spoznaje i njeno mjesto unutar cjelokupnog područja spoznavanja. Metoda za razjašnjavanje ideje kauzaliteta je ista kao i za razjašnjavanje svih drugih ideja, a to je metoda promatranja onih impresija iz kojih je ta ideja izvedena.

Ideja uzročnog odnosa je složena i može se razložiti na tri relacije:

1. vremensko-prostorni dodir
2. sukcesija ili vremenski slijed, tj. vremenski prioritet uzroka pred posljedicom
3. nužna povezanost uzroka i posljedice.

Impresija koja uzrokuje ideju uzročnosti ne može se tražiti ni u jednom od posebnih kvaliteta predmeta koji se nalaze u odnosu uzroka i posljedice, ali se svi predmeti, koji se smatraju uzrocima i posljedicama, na određeni način dodiruju, pa je odnos dodirivanja bitan za ideju kauzaliteta. Drugi odnos koji je bitan jeste vremensko prvenstvo uzroka nad posljedicom. Bez ovog vremenskog prioriteta svi bi predmeti bili koegzistentni, a to bi dovelo do odbacivanja sukcesije uzroka i posljedice, a time i do destrukcije pojma vremena. Posljednja relacija koja zahtijeva objašnjenje jeste nužna povezanost uzroka i posljedice. Na temelju treće komponente možemo ići preko granica čula. Analizom ove posljednje nameću se dva pitanja: zašto tvrdimo da sve što ima početak svog postojanja ima i uzrok; i zašto zaključujemo da svi pojedinačni uzroci nužno moraju imati pojedinačne posljedice? To da sve mora imati svoj uzrok nije intuitivno ni demonstrativno, dakle to ima svoje porijeklo u iskustvu i zapažanju.

„Naposljedku, svi mi prihvaćamo princip da svaki događaj ima uzrok, iako ne znamo uvijek šta je uzrok.“ (Dicker, 1998: 133)

3.0 Uzročnost i navika

Mi u svakodnevnom iskustvu konstantno tražimo relaciju između dva događaja ili dva objekta na temelju uzročno-posljedične veze. Zašto svakodnevno povezujemo predmete iskustva ovim tipom veze? Kroz historiju filozofije, smatrali su mnogi mislioci svjesni njegove neprestane upotrebe, da je princip kauzaliteta *a priori* princip. Kauzalitet je korišten da bi se potvrdili

određeni zaključci teorijskog razmatranja. Najčešće se ovaj princip koristio prilikom dokazivanja Božije egzistencije, gdje se na temelju niza uzroka zaključivalo na uzrok svih uzroka. Veza nužnosti uzroka i posljedice nije dana u neposrednom iskustvu, jer kada bi to bio slučaj, onda bi razum bio sposoban da iz osobina uzroka zaključi na osobine posljedice, pa bi stav kauzaliteta bio aprioran. Uzročnu povezanost dva predmeta pretpostavljamo, kaže Hume, ako smo u prošlosti zamjećivali njihovu stalnu spojenost, odnosno vremenski slijed i vremensko-prostorni dodir među njima. Činjenica je da mi iskaz da nešto nema uzroka držimo za iracionalan i apsurdan. Kauzalni princip je tek puka empirijska generalizacija, ali zašto prilikom spoznavanja koristimo isti? Ovaj princip nije demonstrativan jer ne možemo navesti sve moguće posljedice jednog uzroka. Uistinu, kada bi naveli sve posljedice određenog uzroka po svim nama znanim zakonima fizike, uvijek bi postojala jedna mogućnost koju nismo iscrpili. Ako vidimo otiske stopala, mi zaključujemo da je neko nedavno prošao tim putem; ako se jaje kotrlja po stolu, mi zaključujemo da će pasti na pod i razbiti se. Što nas navodi na zaključke ove vrste?

„U prirodi je iskustva da mi iz njega pamtimo postojanje jednih vrsta predmeta i činjenicu da su ove predmete uvijek pratile druge vrste predmeta i da su se javljali u pravilnom redu dodira i slijeđenja u odnosu na njih.“ (Hume, 1983: 87)

Bez ikakvog daljeg uvida, mi prve predmete nazivamo uzrocima, a druge učincima, te iz postojanja jednih zaključujemo postojanje drugih. Prijelaz od impresije čula i pamćenja prema ideji uzroka ili posljedice zasniva se na prošlom iskustvu i našem sjećanju na njihovu stalnu povezanost. Tvrdnja da su dva predmeta u prošlosti bila združena u našem iskustvu nema isti smisao kao i tvrdnja da su oni povezani uzročnom vezom. Ako su dva predmeta uzročno povezani, to znači da moraju biti združeni u svakom iskustvu.

„Čak nakon jednog primjera ili iskustvene činjenice kad smo opazili da jedan određeni slučaj slijedi za drugim, nemamo pravo da stvorimo općenito pravilo ni da predskazemo šta će se dogoditi u sličnim slučajevima... S pravom se smatra neoprostivom prenatglenošću da o čitavom toku prirode sudimo po jednoj pojedinačnoj iskustvenoj činjenici, ma koliko ona bila točna i sigurna.“ (Hume, 1988: 125)

Kada je jedna određena vrsta događaja uvijek, u svim slučajevima, bila združena s drugom, mi jedan predmet zovemo uzrokom, a drugi posljedicom i pretpostavljamo da među njima postoji neka veza.

„Zaključci vjerovatnoće su zaključci kauzaliteta, prema Humeu.“ (Traiger, 2006: 97)

Ideja nužne povezanosti među događajima nastaje iz niza sličnih slučajeva koji se zbivaju, a u kojima su ti događaji stalno združeni. Ta povezanost ne postoji, i Hume objašnjava da je to samo osjećaj koji mi imamo u duhu. Stalna

zduženost dva predmeta nalazi se u promatraču, a ne u promatranom; ništa u objektima nas ne upućuje na njihovu istinsku povezanost. Kada tvrdimo da su dva predmeta povezana, to znači da su oni stekli vezu u našem mišljenju i doveli do tog zaključka kojim oni jedan drugome postaju dokazima egzistencije. Samo pomoću odnosa uzroka i posljedice mi dobivamo neku sigurnost o predmetima koji su udaljeni od trenutnog svjedočanstva našeg pamćenja i osjetila. Analizom uzročnosti Hume zaključuje da pripisujući uzročnu povezanost dvjema pojavama izlazimo izvan granica dosadašnjeg iskustva i zaključujemo na nešto što nam u iskustvu nije bilo dano, tj. vršimo skok. Ne postoje demonstrativni argumenti koji bi dokazali sličnost slučajeva o kojima nemamo iskustvo sa onima koje smo imali u iskustvu. Skok od ograničenog prošlog iskustva na svako moguće iskustvo ne vrši razum, nego kako kaže Hume „izvjesni principi koji udružuju zajedno predstave tih predmeta i sjedinjuju ih u uobrazilji.“ (Hume, 1983: 91). Time se dolazi do definicije vjerovanja, osjećaja koji uvijek prati određenu impresiju, a nastaje od velikog broja prošlih impresija i združivanja. Mi vjerujemo da će sutra sunce izaći jer je to jedini način da se spasimo od nesigurnosti vlastite egzistencije i ograničenosti naših kognitivnih moći. Šta su, dakle, uzročno-posljedični zaključci? Kad nam je dat utjecaj jednog predmeta, mi neposredno obrađujemo predstavu njegovog uobičajenog pratioca. Princip da će slučajevi o kojima nemamo iskustva nužno ličiti na one o kojima imamo iskustva proistječe iz naših prošlih iskustava na isti način kao što se u našoj navici uspostavilo načelo kojeg se mi uvijek pridržavamo, a to je da će slični predmeti stavljani u slične okolnosti proizvoditi uvijek slične posljedice. Promatrajući stalnu zduženost dvaju predmeta, mi se navikavamo da ih viđamo u toj zduženosti i iz navike očekujemo da će se ona ponavljati i u budućnosti. Izvođenje egzistencije jednog predmeta iz pojave drugog, ima svoj uzrok u *principu običaja ili navike* (habit ili custom).

„Navika je tako veliki vodič društvenog života. Jedino zahvaljujući tom principu postaje nam naše iskustvo korisno, i on čini da u budućnosti očekujemo istovrsan niz događaja, kao što je onaj što se javio u prošlosti.“ (Hume, 1988: 99)

Objekt koji je uzrok može postojati bez objekta koji je posljedica i obrnuto, ali na temelju iskustva i njihove stalne zduženosti u prošlosti mi zaključujemo da se međusobno uvjetuju. Hume kaže da ako neki argumenti iz prošlog iskustva izazovu naše povjerenje, oni postaju presudni u budućim sudovima, a zaboravljamo da su samo vjerovatni. Navika i nastaje, kaže Hume, zato što se neki predmeti često ili skoro uvijek pojavljuju združeni na isti način, tako da ona svakim novim slučajem postaje sve savršenija i sve više stječe novu snagu, pa dozvoljava spoznaji da se kreće od vjerovatnoće do dokaza. Dajemo prednost onome što se dosad najčešće nalazilo združeno i vjerujemo da će do istog združivanja i istih posljedica doći i u budućnosti. To je velika vjerovatnost, ali ne bismo smjeli predvidjeti ni druge posljedice i svakoj od njih trebamo dati poseban značaj i važnost.

„Utjecaj navike je takav da tamo gdje je najjača ona ne samo sakriva naše prirodno neznanje nego se i sama prikriva pa se pričinja kao da je nema, baš zato što je ima u toliko velikoj mjeri.“ (Hume, 1988: 84)

Kod većine ljudi „dugom navikom njihov duh dolazi do toga da oni smjesta, čim se pojavi uzrok, sa sigurnošću očekuju njegovog uobičajenog pratioca i jedva smatraju mogućim da bi od njega mogao proisteci neki drugi događaj.“ (Hume, 1988: 121). Stalna združenost predmeta proizvodi predstavu nužnosti. Ta predstava ne pripada predmetima koji su stalno združeni, to je projekcija uma.

Hume preporučuje prihvatanje dva principa:

1. Nema ničeg ni u jednom predmetu, uzetom samom za sebe, što bi nam moglo dati razlog za izvođenje zaključka koji ga prevazilazi.
2. Čak i nakon zapažanja čestog ili stalnog združivanja predmeta nemamo nikakvog razloga za izvođenje zaključka ni o jednom predmetu osim onih o kojima smo imali iskustva (Hume, 1983: 83)

Prihvatanje ovih principa omogućit će lakše razumijevanje indukcije i samog procesa ljudske spoznaje, a time i ograničiti znanje o budućnosti.

4.0 Kantovo i Popperovo poimanje Humeove filozofije kao skeptičke

Rezultat Humeove analize pokazao je da na temelju prošlog iskustva pomoću indukcije ne možemo donositi zaključke o budućnosti jer se takvi zaključci temelje na principu navike i nisu proizvod stvarnog stanja stvari. Stav da će se tok prirode u budućnosti promijeniti i poremetiti, nije nevjerovatan, a iz toga proizlazi da je svako znanje budućnosti samo stepen vjerovatnoće. Ipak, tvrdnja da nema nužne povezanosti u svijetu niti između predmeta, odvaja ga od cjelokupne dotadašnje filozofije. Neosporna je činjenica da je Humeova filozofija ostvarila veliki utjecaj na razvoj filozofskog mišljenja koje je uslijedilo. Sada želim pokazati kako su Kant i Popper poimali Humeovu filozofiju i da li je po njihovom mišljenju ista okarakterizirana kao skeptička i negativna. Kant je svoje filozofsko mišljenje nazvao kopernikanskim obratom, jer se razlikuje od cjelokupne dotadašnje filozofije po tome što smatra da se predmeti moraju upravljati prema mogućnostima naše spoznaje. Cjelokupnu tradicionalnu filozofiju Hume je stavio pod sumnju, što se završilo u skepticizmu, smatra Kant. Do drugačijeg rješenja po Kantovom mišljenju nije mogao ni dospjeti jer je odrekao subjektu svaku spoznajnu stvaralačku mogućnost. Subjekt je izvorište svake spoznaje i predmeti se moraju upravljati prema njegovim spoznajnim mogućnostima. Kako je Humeova analiza uzročnosti sve stavila pod sumnju, Kant je želio uspostaviti

transcendentalne apriorne pretpostavke mogućnosti iskustva i svake spoznaje. Rješenje problema uzročno-posljedičnog odnosa Kant nudi u analogijama iskustva, a naročito načelom proizvođenja. Ovo načelo je samoregulativno, jer ako su dana npr. tri člana, može se *a priori* spoznati samo odnos prema četvrtom koji nedostaje, tj. ovo pravilo omogućuje da se taj član pronađe u iskustvu.

Iz prve analogije iskustva, načela trajnosti: „sve pojave sadrže ono trajno (supstanciju) kao sam predmet i ono kao njegovo jednostavno određenje, tj. način kako predmet egzistira“ (Kant, 1984: 107), proizilazi da se svaka opstojnost i svaka promjena u vremenu mogu smatrati samo modusima egzistencije onoga što ostaje i traje, supstancije (phaenomenon). Vrijeme u kojem se pomišljaju promjene pojava, ostaje i ne mijenja se, jer samo u onom trajnom moguću su vremenski odnosi. Upravo to trajno omogućuje predodžbu o prijelazu iz nebitka u bitak, ali se ne mijenja to trajno, nego samo njegovo stanje. Druga analogija glasi: „sve što se zbiva (počinje biti) pretpostavlja nešto na što slijedi prema nekome pravilu“ (Kant, 1984: 110). Da bi se odnos između dva opažaja odredio, mora se taj odnos između oba stanja pomišljati tako da se time odredi kao nužno, kaže Kant, a pojam koji sadrži tu nužnost jeste čisti razumski pojam, pojam odnosa uzroka i učinka, od kojih uzrok određuje u vremenu učinak kao posljedicu. Mi svaki slijed pojava podvrgavamo zakonu kauzaliteta, navodi Kant. Formalni uvjet svih opažanja jeste da prošlo vrijeme nužno određuje iduće, jer do idućeg se može doći samo pomoću prošlog. Taj formalni uvjet je i neophodan zakon empirijske predodžbe vremenskog niza, da pojave prošlog vremena određuju postojanje u idućem vremenu pojava kao događaja. Najveći dio djelatnih uzroka u prirodi istodoban je sa svojim učincima, ali zbog nemogućnosti uzroka da cijeli učinak izvrše u jednom času, nastaje vremenski slijed.

Druga analogija koja je vezana za odnos uzrok-posljedica pokazuje da je Kant ovaj odnos uspostavio *a priori*. Princip kauzaliteta, prema Humeu, ne može se spoznati iz iskustva, sa čime se slaže i Kant. On je u *Kritici čistog uma*, razmatrajući kauzalitet, zaključio da objekti opažanja ne mogu međusobno odrediti svoj odnos, ne mogu odrediti sami međusobno svoj odnos kao nužan. To je i razlog zbog kojeg je Hume uveo pojam navike da bi objasnio kauzalni odnos. Kant je, da bi razriješio ovaj problem i da njegova filozofija ne bi završila skepticizmom, princip kauzaliteta utemeljio *a priori*. Centrirajući spoznaju u subjekt, Kant je mogao ovaj princip utemeljiti *a priori* i dati mu važenje principa koji omogućava spoznaje iskustva. Da li je ovo uistinu rješenje? Humeov prvotni poriv i kritika išli su na račun njegovih prethodnika koji su princip kauzaliteta smatrali apriornim.

Neupitna je činjenica da mi u svakodnevnom iskustvu koristimo princip kauzalnosti, a razlog tome su pronašli u apriornosti ovog principa. Ne osporava Hume činjenicu da mi prilikom spoznavanja tražimo uzročno-posljedične veze, ali to je samo rezultat konstantnog združivanja i navike. Da li je rješenje ponovno uspostaviti ovaj odnos *a priori*? Načelo kauzalnog odnosa vrijedi za sve predmete iskustva pod uvjetima sukcesije, kaže Kant, jer je ovo načelo osnova mogućnosti takvog iskustva, ovaj princip je transcendentalno postavljen kao onaj koji uvjetuje svako iskustvo. Ovakvo rješenje, apriorno utemeljivanje kauzaliteta, bilo je meta Popperove kritike jer na ovaj način, kaže Popper, svaki

se princip može utemeljiti *a priori*. Karl Popper je predstavnik antiinduktivizma, pa stoga on odbacuje induktivnu metodu u nauci. Princip indukcije ne može biti čisto analitički iskaz deduktivne logike, već mora biti sintetički iskaz. Svi pokušaji zasnivanja sintetičkih iskaza iskustvom moraju voditi beskonačnom regresu, što bi značilo da se nikako ne može doći do principa indukcije.

„Da bismo ga opravdali, morali bismo upotrijebiti induktivne zaključke, a da bismo opravdali te zaključke, morali bismo pretpostaviti induktivni princip višeg reda, itd. Tako pokušaj da se princip indukcije zasnuje na iskustvu propada, pošto mora da vodi beskonačnom regresu.“ (Popper, 1973:63)

Popper kaže da je fundamentalna doktrina koja je u osnovi svih teorija indukcije, doktrina primarnosti ponavljanja. Hume je smatrao da ponavljanje ne može dovesti do utemeljivanja univerzalnog zakona jer, ako su dvije pojave uvijek bile združene u nekom iskustvu, ne znači da će tako biti i u budućnosti, tj. da će biti združene uvijek. Ne postoji logička proturječnost u činjenici da u jednom pojedinačnom slučaju te dvije pojave neće biti združene. To je i pokazala Humeova analiza uzročnosti, da mi iz navike, na temelju prošlog iskustva zaključujemo o nužnoj povezanosti i u budućnosti.

Po Humeovom mišljenju, ništa nas ne sprečava da očekujemo stalnu združenost dviju pojava ili da u nju vjerujemo, iako istu ne možemo pretvoriti u zakon. Prema Popperovu mišljenju, ova doktrina je neutemeljena jer su sva ponavljanja koja možemo iskusiti samo ponavljanja sa manjom ili većom sličnosti u izvjesnom pogledu i zato što postoje zakoni i teorije koje su sasvim drugačijeg karaktera od onog: „Svi labudovi su bijeli“, iako se mogu formulirati na sličan način. Popper indukciju odbacuje, ne kao proceduru koju niko nikad ne prakticira već kao proceduru koja u nauci nije neophodna i vodi u nedosljednosti. Sve su ovo Popperovi stavovi koji su proizašli na temelju proučavanja Humeove analize uzročnosti koja je rezultirala uvođenjem pojma navike, što je utjecalo na (ne)utemeljenje indukcije. Problem indukcije je očekivanje i vjerovanje u određene pravilnosti zbog ponavljanja istih opažanja iz prošlosti. Popper kod Humea razlikuje dva ključna problema indukcije, logički i psihološki problem. Logički problem ogleda se u pitanju da li se može opravdati zaključivanje od pojava koje smo imali u iskustvu ka onim pojavama koje nismo imali u iskustvu. Hume je zaključio da se ne mogu logički utemeljiti zaključci izvedeni iz stalne združenosti dva objekta u iskustvu. Psihološka strana problema može se izraziti pitanjem zašto svi ljudi očekuju i vjeruju da će određene pojave koje nemamo u iskustvu biti slične onima koje smo imali u iskustvu. Prema Humeovu mišljenju razlog tome je što smo mi uvjetovani ponavljanjima i mehanizmom asocijacija ideja, a u osnovi našeg života nalazi se navika.

Popper prihvaća Humeovo negativno stajalište prema logičkom problemu indukcije i slaže se da su sva tzv. induktivna zaključivanja logički nevaljana. Popper se razilazi sa Humeom u njegovu vjerovanju u psihološku moć indukcije, tj. da je indukcija činjenica koja je ljudima potrebna i koju oni uspješno upotrebljavaju. Humeov najveći problem jeste što su logički i psihološki aspekt problema suprotstavljeni, a takva suprotstavljenost nužno rezultira skepticizmom, smatra

Popper. U svakodnevnom procesu spoznavanja pronalazimo relacije između predmeta iskustva i na temelju prošlog iskustva zaključujemo na buduće. Pokušavamo doći do spoznaje koja nije perceptivno dostupna, a jedini način da pređemo granice iskustva jeste putem odnosa kauzalnosti. Ne možemo poreći psihološku moć indukcije jer je činjenica da stalno izvodimo općenite zakonitosti, i pod utjecajem tradicionalne metafizike želimo uspostaviti univerzalno važeće istine. Psihološka strana ogleđa se u vjerovanju da će sutra sunce izaći, to se čak ne smatra vjerovanjem nego izvjesnom istinom. Na ovom mjestu je potrebna analiza naših psiholoških različitosti da bi se otkrili motivi zbog kojih tako čvrsto vjerujemo u empirijske generalizacije.

5.0 Zaključak

Filozofski pravac koji je cjelokupnu spoznaju temeljio na iskustvu morao je osigurati i određenu znanstvenu metodu. Tako su sljedbenici ovog pravca mišljenja željeli osigurati indukciji znanstveni status. Hume je želio propitati stavove određenih koncepcija razuma koje drže za istinitim da postoje određeni principi u razumu koji omogućavaju sigurnu i izvjesnu spoznaju. To je bio razlog zbog kojeg je Hume želio ispitati mogućnost indukcije i princip uzročnosti. Njegova namjera nije bila pokazati da ne postoji mogućnost saznanja uopće, nego da ne postoje urođeni principi koji osiguravaju sigurnu i općevažeću spoznaju.

„Za Humea je razumijevanje razuma temelj razumijevanja svega ostalog.“ (Fate Norton, 1993: 33)

Humeova analiza indukcije dovela je do zaključka da ne možemo izvoditi zakone univerzalne vrijednosti na ovaj način jer uvijek postoji mogućnost protuuvjetnog iskustva. U duhu ovog razmatranja Hume navodi i zaključak da je znanje uzročno-posljedične veze nemoguće. Pojave u iskustvu ne mogu same međusobno odrediti svoje odnose kao nužne. Ako se cjelokupna spoznaja temelji na iskustvu, ako je razum samo prazna ploča koja se ispisuje iskustvenim sadržajem, onda svaka spoznaja leži u iskustvenom opažanju. Kauzalitet kao princip prema ovakvoj teoriji spoznaje ne leži u razumu, nego u iskustvu. Ali ovaj princip nije dan u iskustvu, nego mi pod utjecajem navike na našu imaginaciju, dvije pojave nužno povezujemo. Dakle, spoznaja uzročno-posljedične veze nije moguća ako se cjelokupna spoznaja temelji na iskustvu. Mi ne možemo na temelju uzroka odrediti posljedicu, tj. ne možemo iz osobina uzroka navesti osobine posljedice, tvrdi Hume. Kant je, također, u *Kritici čistog uma* došao do ovakvog zaključka. Dva opažaja u iskustvu ne mogu odrediti svoj odnos pojmom nužnosti, pojmom odnosa uzroka i učinka, navodi Kant. U Kantovoj teoriji spoznaje rješenje problema leži u analogijama iskustva. Činjenica jeste da opažaji ne upućuju na kauzalitet, ali mi sve pojave nužno podvrgavamo ovom principu. Razlog tome leži u apriornosti ovog principa i u tome što je ovaj

princip osnova mogućnosti iskustva pod uvjetima sukcesije, kaže Kant. Popper se ne zadovoljava ovakvim rješenjem, jer bi nam to omogućilo da sve što je problematično u nekoj teoriji spoznaje utemeljimo *a priori*.

Problem indukcije jeste očekivanje i vjerovanje u određene pravilnosti zbog ponavljanja iz prošlosti. Humeova razmatranja pokazala su da su induktivna zaključivanja logički nevaljana, ali on u tim razmatranjima ne odbacuje psihološku moć indukcije. Popper smatra neodrživim ma koji oblik indukcije, i to u smislu indukcije kao procedure koja u nauci nije neophodna i koja vodi u nedosljednosti. Zbog zasnivanja cjelokupne ljudske spoznaje na iskustvenim opažanjima, Hume je došao do zaključka o nemogućnosti induktivnog zaključivanja u svrhu izvođenja univerzalnih zakonitosti, kao i o nemogućnosti znanja uzročno-posljedičnog odnosa. Same pojave unutar iskustva ne mogu međusobno uspostaviti uzročno-posljedični odnos. Taj odnos jedino može uspostaviti naš kognitivni aparat. U ovakvoj teoriji spoznaje, kakva je Humeova, moguće je zauzeti samo skeptički stav prema logičkom opravdanju induktivnog zaključka i prema mogućnosti znanja uzročno-posljedične veze. Ovaj skepticizam ne odnosi se na sumnju u postojanje fizičkog svijeta, ali se zasigurno odnosi na nemogućnost znanja kauzaliteta čije se postojanje ne osporava. Bez opravdanja, indukcija ne može postati pouzdana naučna metoda kojom bismo se služili u logičkom zaključivanju, ali se ne može poreći njena konstantna upotreba koju Hume smatra neizbježnom, ali i neophodnom. Novija tumačenja Humeove filozofije pokazala su da je Hume postskeptički filozof jer on samo reflektira o skeptičkoj filozofiji utemeljenoj kod Lockea i Berkleya koji su prije njega doveli u pitanje tradicionalnu metafiziku i epistemologiju.

Postavljanjem pitanja o temeljima ljudskog saznanja i sumnje, preuzete od Descartesa, u samu mogućnost saznanja, Hume je okarakteriziran kao filozof skepticizma, a njegova filozofija poimana kao negativna. Namjera nije bila da se izvrši destrukcija cjelokupne dotadašnje historije filozofije i teorije spoznaje, nego, naprotiv, da se konstruira prirodna nauka o čovjeku. Tako Fate Norton shvata Humeovu filozofiju istovremeno kao skeptičku i konstruktivnu. Ograničavanje spoznaje na percepciju i iskustvo ne može rezultirati znanjem o uzročnosti. U predmetima se ne nalaze karakteristike koje upućuju na njihovu nužnu povezanost sa drugim objektom u prirodi, nego mi, na temelju prijašnjeg iskustva, objekte povezujemo nužnošću. Fogelin kaže da se karakterizacija Humea kao skeptika mora ograničiti na Humeov stav da, ako je cjelokupna spoznaja zasnovana na iskustvu, kao takva ne može ponuditi univerzalne, statičke, zakonolike generalizacije. Pripajanje karakteristika „negativna“ i „skeptička“ Humeovoj filozofiji zasigurno ima korijen u njegovom poimanju vlastitog mišljenja. Hume je svoju filozofiju okarakterizirao kao skeptičku, ali ova karakterizacija odnosi se na mogućnost postojanja i otkrivanja pouzdanih i izvjesnih temelja ljudskog saznanja.

BIBLIOGRAFIJA

1. Bacon, Francis (1964): *Novi organon (New Organon)*. Zagreb: Naprijed.
2. Dicker, Georges (1998): *Hume's epistemology & metaphysics*. London: Routledge.
3. Fate Norton, David (1993): *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: University Press.
4. Filipović, Vladimir (1984): *Filozofijski rječnik (Philosophical Dictionary)*. Zagreb: Matica hrvatska.
5. Hume, David (1988): *Istraživanje o ljudskom razumu (An Enquiry concerning Human Understanding)*. Zagreb: Naprijed.
6. Hume, David (1983): *Rasprava o ljudskoj prirodi (A Treatise of Human Nature)*. Sarajevo: Veselin Masleša.
7. Kant, Immanuel (1984): *Kritika čistog uma (Critique of Pure Reason)*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
8. Pears, David (1990): *Hume's system*. Oxford: University Press.
9. Popper, Karl (1973): *Logika naučnog otkrića (The Logic of Scientific Discovery)*. Beograd: Nolit.
10. Traiger, Saul (2006): *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. London: Blackwell Publishing.



izvorni znanstveni članak / original scientific article
primljen / received: 11.03. 2009

UDK 1 (4)

ČITATELJ KAO NOVA ŽIŽA PISANJA I ZNAČENJA

Aida GAVRIĆ

Scientific & Research Incubator (ZINK)
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: aidagavric@hotmail.com

ABSTRACT

U ovom radu dovodim u pitanje ulogu autora kao Stvoritelja i duhovnog vlasnika djela. Tematiziram nestanak autora u tradicionalnom obliku poimanja i rođenje čitatelja kao posljedice navedenog. Polazim od teorijskih postavki o problemu autor/čitatelj, da bih potom ispitala moguće pozicije iščitavanja putem direktne analize nasumično odabrane Kafkine pripovijetke i Coetzeeovog romana *Gospodin Foe*. Cilj ovog rada jeste pokazati da čitatelj jeste žiža pisanja i značenja, kako navodi Jovanov u *Rečniku postmoderne*.

Ključne riječi: čitatelj, autor, postmoderna, feminističko čitanje, postkolonijalno čitanje, Drugi, dekonstrukcija

THE READER AS A NEW FOCUS OF WRITING AND MEANING

In this work I question the position of the author as the creator and spiritual owner of his work. This work discusses the disappearance of the author within the traditional form of understanding and the birth of the reader as a consequence of the above mentioned. I start with theoretical postulates about the problem author/reader, and after that I consider possible reader positions using the direct analysis of a randomly selected story by Kafka and Coetzee's novel "Foe". The intention of this paper is to show that the reader is really the focus of writing and meaning, as Jovanov in his "Postmodernism dictionary" writes.

Key words: reader, author, postmodernity, feminist way of reading, postcolonial way of reading, The Other, deconstruction

1.0 Uvod

Postmodernistička teorija u svom velikom dijelu dosljedno je skeptična, pri čemu se navedena skepsa prvenstveno odnosi na sumnju u sva totalitarna i sveobuhvatna rješenja, smatra Christopher Butler (Butler, 2007, 15). O istoj problematici govori i Dubravka Oraić Tolić, formirajući opreku moderna/postmoderna upravo prema navedenom kriteriju. Naime, autorica navodi kao središnju paradigmu moderne kulture *totalnost* i kao nositelja te paradigme *monološki subjekt*, dok nasuprot tome, kao postmoderne paradigmu izdvaja *pluralnost*, a kao njezin subjekt *dijaloški subjekt* (Oraić Tolić, 2005, 11). U jedno od takvih sveobuhvatnih rješenja mogli bismo svrstati i višestoljetnu priču o autoru kao duhovnom vlasniku djela; uporištu i središtu značenja. U *Rečniku književnih termina* Tanje Popović, prvobitno objašnjenje pojma autor glasi: AUTOR (lat. auctor – začetnik, osnivač) tvorac umetničkog ili naučnog dela, pisac ili pesnik (Popović, 2007, 66).¹ Biti bi rekao da se pojam autorstva vezivao za “duhovni supstrat” djela, kao rezultat uloženog intelektualnog rada” (Biti, 1997, 19), pri čemu bješe osigurana dugotrajna i načelna prednost autora nad djelom. Neiskazivi individualni višak, kako ga imenuje Biti, ostaje sve do skorijeg vremena ključna odrednica književne umjetnine, kada se pojavljuje težnja za povlačenjem autora u korist djela. Od tog momenta na scenu dolazi čitatelj, kao nova žiža pisanja i značenja, ne više kao recepijent koji upija ponuđene implikacije niti kao tragač za skrivenim tajnama njihovog kreatora, nego kao onaj koji pronalazi vlastiti put unutar beskrajnog labirinta značenja. Umjesto “pojavljuje se”, reći ću “ponovno biva otkriven” širok spektar interpretacije koji se, zapravo, jedino može zaustaviti od strane čitatelja. Zašto kažem: *biva otkriven*? Stoga što je on uvijek postojao, samo što ga čitatelji nisu bili svjesni, budući da nisu bili slobodni da ga razotkriju. Bijahu okovani tradicijom i njenim interpretativnim navikama, usmjerenih na autora kao Stvoritelja i vlasnika djela.

Postmoderna, premda važi kao doktrina koja reispisuje tradiciju (u odnosu na modernizam koji se rušilački odnosi prema njoj), ujedno se javlja i kao novonastali mehanizam koji će je u tom segmentu dokinuti. Postmoderna križa ukida čitatelja udobne proze, zavaljenog u fotelju, koji je moguć samo prilikom čitanja simplificirane mimetičke proze, ona rađa čitatelja sa olovkom u ruci, pretvarajući ga iz *pasivnog recepijenta* u *aktivnog producenta*. Principi *living teatra* (razbijanje četvrtog zida, razbijanje rampe, ulazak u publiku i njihovo pozivanje na scenu) protežu se i na književnost. Autori pozivaju čitatelje na scenu; Barnes u *Floberovoj papigi* savjetuje čitatelju da kupi sir i neprestano ga “zapitkuje”: *Možda ste je pročitali?, Da li ste vi to zapazili?, Obratite pažnju! i sl.*

¹ Tanja Popović nudi i cijeli niz drugih odrednica autora i autorstva, navedeno je samo prvobitno!

2.0 Uvođenje čitatelja u obzor književne komunikacije

2.1. Rođenje čitatelja

Dva nezaobilazna imena, kada govorimo o promjeni paradigme *autor-čitatelj* jesu Roland Barthes² i Mallarme. Mallarmeovu poetiku, koja se sastojala u dokidanju autora u interesu pisanja tj. njegovom iščeznuću, a samim tim i uspostavljanja mjesta čitatelju, nastavlja nešto kasnije Barthes, dajući joj čvršću teorijsku potku. Naime, Barthes počinje od pretpostavke teksta, kao sklopa poznatih fraza i izraza tzv. *nesvjesnih citata*, zbog čega je, prema njegovom mišljenju, neumjesno govoriti o izvornom autorstvu i individualnom stvaralaštvu kao takvom. U tom smislu, on smatra da bi se moglo reći kako djelo piše autora, a ne obrnuto! Autor postaje skriptor; on u sebi više ne nosi strasti, čudi, dojmove, nego golemi rječnik iz kojeg izvlači pisanje. Nekadašnje shvatanje autora, kao prošlosti knjige, iščezava, a nasuprot njemu, javlja se ideja o autoru koji je rođen kada i sam tekst. U tekstu: "Od djela do teksta" Barthes ponovno problematizira pitanje autorstva, navodeći kako se autor u tekst vraća kao gost, kao papirnati autor, a ne kao otac teksta, kakvim su ga dugo smatrali.

"Oduvijek se znalo da se književna djela pišu zato da bi se čitala. Ali su se kritičari prvenstveno zanimali za poziciju autora. Čak i kada su govorili o značenjima teksta, oni su ih uglavnom prepoznavali u autorovim 'intencijama', tj. u onome što je on htio reći, a ne u onome što je u tekstu rečeno, a pogotovo ne u onome što je čitatelj iz djela razumio." (Lešić, 2006, 476)

Književnom kritičaru činilo se da nema razloga da se bavi čitateljem, jer njegov čin ne spada u "književno stvaranje", navodi Lešić, a moj cilj jeste pokazati suprotno. Cilj ovog rada jeste pokazati da čitatelj jeste i *žiža pisanja i značenja*, kako kaže Jovanov u *Rečniku postmoderne* (Jovanov, 1999, 16). No, prije no što pređem na praktično dokazivanje ove tvrdnje, pozabavit ću se još nekolicinom problema vezanih za ovu tematiku. Prije svega, pokušat ću napraviti neku vrstu historijske sheme tretiranja pojmova: *autor – djelo (tekst) – čitatelj*.

Pojam autora skupa sa pojmom djela, kao pravni regulativ književnog tržišta, ulazi u upotrebu tek pred kraj 18. st., navodi Biti (Biti, 1997, 19). Od tada, pa do danas bismo u skladu s navedenim mogli konstituirati ovakvu shemu:

- Period romantizma: u središtu interesa je *autor*
- XX stoljeće (prva polovina): u središtu interesa je *tekst*
- XX stoljeće (druga polovina) i XXI stoljeće: u središtu interesa je *čitatelj*.

2 Podnaslov "Rođenje čitatelja" zahvaljujem Rolandu Barthesu.

Ovome u prilog mogla bih navesti i podjelu Hansa Roberta Jaussa (preuzetu iz djela Dubravke Oraić Tolić *Muška moderna i ženska postmoderna*) koji razlikuje četiri paradigme u novovjekovnom znanju o književnosti, kako kaže autorica:

- *imitaciju* (književnost i umjetnost od renesanse do klasicizma)
- *historizam* (od romantike do pozitivizma; književnost i kultura vezane uz pojedinca)
- *estetski formalizam i imanentizam* (ruski formalizam, strukturalizam, književne teorije 20. st. od Diltheya do kraja šezdesetih)
- *vlastitu teoriju recepcije* kao novu paradigmu, uvođenje ČITATELJA u obzor književne komunikacije (nadilaženje imanentizma, književnost u različitim kontekstima).

Pored ove tri, prethodno navedene instance, potrebno je spomenuti i instancu *kritičara* koji se nerijetko tretirao kao tumač, zaboravljajući činjenicu da ni sam kritičar nije ništa drugo do *čitatelj* te da i njegovo "tumačenje" nije ništa drugo do "čitanje", navodi Lešić. Osobito je važno istaći još jednu Lešićevu tvrdnju: Ono što se stvarno događa u činu čitanja, nipošto nije ni pasivno "odražavanje teksta" u svijesti čitatelja, ni puko "dešifriranje" značenja koja je u tekst ugradio autor.

Nestanak autora u tradicionalnom obliku poimanja može se smatrati korisnim i sa ideološkog aspekta, o čemu govori Christopher Butler, povodeći se Foucaultovim predstavljanjem autora kao *sredstva kontrole i selekcije, pomoću kojega se sprječava kancerozno i opako bujanje značenja* (Jovanov, 1999, 15). Naime, geslo "smrt autora", navodi Butler (Butler, 1997, 25), bilo je i politički korisno, jer je raskrstilo sa autorom ili autoricom, kao buržujem/buržujkom, kapitalistom/kapitalisticom, vlasnikom/vlasnicom i trgovcem/trgovkinjom koji/a prodaje vlastita značenja.

Bitno je, međutim, naglasiti da neopovrgavanje čitateljeve perspektive ne podrazumijeva da jezik može značiti šta god mi hoćemo, kako kaže Catherine Belsey (Belsey, 2003, 18).

Kao potvrda cjelokupne teze može poslužiti i teorija o historiografskoj metafikciji, kao formi dokumentarne naracije koja namjerno, otvoreno koristi tehnike fikcije i obično nema pretenzije na objektivnost prikazivanja (Hačion, 1996, 194). Historiografska metafikcija otvoreno se zanima za sopstvenu recepciju tj. za čitatelja, navodi Hačion.

"Postmoderni romani kao što su Floberov papagaj itd. otvoreno tvrde da istine postoje samo u množini, nikada jedna Istina; i retko postoji laž per se, već samo istine drugih..." (Hačion, 1996, 185)

2.2. Historiografske metafikcije i dekonstrukcija čitanjem

Naime, ako istine, u historijskom smislu za koje se vjeruje da su fiksirane, postoje samo u množini, kako je onda moguće od umjetničkog djela očekivati samo jednu istinu i jednu jedinu ispravnu interpretaciju. Takvo nastojanje, bez obzira na postavke historiografske metafikcije, bilo bi posve neprirodno. Svojstva "jednog tačnog odgovora", karakteristična za egzaktne nauke, ne bi se smjela utiskivati u umjetnost, jer takav čin bi doslovno bio čin grubosti i nasilja nad umjetničkim tekstom. No, evo, pođimo od pretpostavke da je moguće jedno fiksirano značenje, kao tačno, kada je u pitanju umjetnički tekst. Neminovno je da će se pojaviti više "tačnih" interpretacija. Ko će presuditi koja interpretacija je uistinu tačna? Autor!? Ne! Autor je mrtav! Čitatelj? On je "živ", ali svaki za sebe. U tom smislu bilo je nužno rođenje čitatelja po cijenu smrti autora.

Na neki način, ni koncept *dekonstrukcije* Jaquesa Derride nije mnogo različit od ovdje postavljene teze. I teorija dekonstrukcije nastupa sa "zahtjevom za razlikom" (Kapidžić-Osmanagić, 2006, 309). Dekonstrukcija kritikuje filozofije totaliteta, o kojima sam maločas govorila, kritikuje težnju za konceptualnom unifikacijom i zatvorene sisteme, suprotstavljajući im ono što je jedinstveno, neobično i različito. Dekonstrukcija bi se ukratko mogla predstaviti kao izostanak potrebe za stvaranjem novih cjelinskih filozofskih sistema, jer bi takvo što bilo neproduktivno. Nasuprot tome, nužno je dekonstruirati postojeće. Derridina dekonstrukcija jeste istovremeno razgradnja i gradnja, pri čemu je bitan pojam istovremenosti zbivanja. Ona je isijecanje, izdvajanje iz jedne prvobitne cjeline, a samim tim i stvaranje i konstruiranje drugih cjelina. Pojednostavljeno rečeno: destrukcija zadatog konstruirala je u istom pomaku novostvoreno, navodi Hanifa Kapidžić-Osmanagić. Svaki diskurs može se dekonstruirati – svako novo čitanje je dekonstrukcija. I eto nas opet kod *čitanja*! Ponovo se vraćamo Barthesovoj postavci da se tekst služi već poznatim frazama i citatima. Slično je postavljena i Derridina filozofija "tragova". On smatra da ne postoji nijedan tekst koji već nije transformacija nekog drugog, prethodećeg teksta, te da je tekst satkan od tragova drugih tekstova. I ponovno pronalazimo besmisao u "nadmoći autora i njegove tačke gledišta".

3.0 Zauzimanje kritičkih pozicija

Do sada smo razjasnili da postoje različita i raznorodna individualna čitanja. Međutim, to nije jedini način da se tekst čita drugačije no što je možda autor zamislio. Jedan od načina čitanja u doba posmoderne jeste i zauzimanje pozicije predodređene nekom od aktuelnih teorija i kritika. Gotovo svaki tekst je podložan takvom *iščitavanju*. Jedna od potvrda jeste i činjenica da predavači na predmetu Književne teorije i kritičke pozicije (u sklopu studija književnosti) na ispitu studentima daju tekst pružajući im mogućnost pristupa sa jedne od kritičkih pozicija: feminističke kritike, postkolonijalne kritike, psihoanalitičke kritike ili, pak, iz ugla dekonstrukcije.

3.1. Eksperiment

No, kako bih malo opširnije elaborirala navedenu postavku, izvest ću jedan mali eksperiment! Metodom nasumične selekcije uzet ću jednu od najkraćih³ pripovjedaka Franca Kafke: *Odbijanje*:

“Kad sretnem neku lepu devojkicu i zamolim je: ‘Budi tako dobra, pođi sa mnom’, a ona nemo prođe, onda ona time hoće da kaže:

‘Ti nisi neki vojvoda sa zvučnim imenom, nisi širokopleći Amerikanac indijanskog stasa, s očima što počivaju vodoravno, sa kožom uštavljenom od vazduha prerije i reka koje protiču kroz njih, ti nisi putovao do velikih jezera i po njima, do jezera koja se nalaze ne znam gde. Pa, molim lepo, zašto bi trebalo da ja, lepa devojkicu, pođem s tobom?’

‘Ti zaboravljaš da se ne ljuljuškaš u automobilu koji te u dugim trzajima nosi kroz ulice; ne vidim gospodu iz tvoje pratnje da u pravilnom polukrugu idu za tobom, utegnuti u odelu, i mrmrljaju blagoslove za tebe; grudi su ti dobro utukane u stezniku, ali tvoji bokovi i bedra nadoknađuju tu uzdržljivost; ti nosiš haljinu od tafta sa plisiranim naborima, po modi u kojoj smo prošle jeseni svi bez izuzetka uživali, a ipak se ponekad – sa tom životnom opasnošću na telu – osmehuješ.’

‘Da, mi smo oboje u pravu, pa da ne bismo postali neopozivo svesni toga, bolje je, zar ne, da i jedno i drugo pođemo kući sami.’” (Kafka, 2003, 60)

Zauzmimo sada feminističku poziciju! Prije nego što pristupim feminističkom razlaganju ove kratke pripovijetke, moram se vratiti samoj priči o autoru kao ocu teksta. Naime, feministice su, također, kritizirale uvriježenu sintagmu autor-otac, pri čemu su se suprotstavljale tradicionalnim uvjerenjima da je književno stvaranje muška aktivnost iz čega proizilazi da je autor “otac” svog djela, te da je kreativno pisanje “oplodnja”, a pero metaforički penis. Iz ovakve postavke feministice su izvodile tvrdnju da je ženama uskraćena mogućnost da budu subjekt književnosti, a dopušteno im je samo biti njen predmet.

Osvrnimo se sada na ovu pripovijetku s tog aspekta! Franc Kafka u falogocentričnoj pripovijetki *Odbijanje* tretira ženu kao predmet, svodeći je na muški mit o ženi u kojem je njena uloga da bude lijepa (*lepa devojkicu*), opisujući je isključivo razmatrajući njene seksualno primamljive atribute: grudi, bedra i bokove (spoljašnje odlike). Pri tome, on ističe njenu *haljinu od tafta s plisiranim naborima* uklapajući je u tradicionalnu mušku predrasudu o ženi kao biću “bolesnom za krpicama” kako bi rekao Bodler. Međutim, autoru – Apsolutu ni to nije bilo dovoljno ponižavanje žene, pa je pri tome još ismijava, jer nije pomno izvršila svoj jedini zadatak: praćenje mode. Kafka naglašava kako se *lepa devojkicu* (koja uz to sama “plitkoumno” izgovara da je lijepa, dakle, “svjesna” svoje jedine vrijednosti) šeta u haljini koja je protekle jeseni bila u modi. Ovaj tipični androtekst⁴ već u uvodnoj rečenici svodi djevojku na predmet plitkog interesa, navodeći najbanalnije moguće razloge zbog kojih je muškom liku uskraćena pratnja: titula, zvučno ime i široka pleća. Premda je tekst kratak, mogao bi se

³ Kriterij kratkoće bio je nužan s obzirom da ju je potrebno cjelovitu citirati, zbog analize, a rad je ograničen brojem stranica.

⁴ Androtekst = muški tekst.

još detaljnije feministički dekonstruirati, no toliko je dovoljno da bi se zadovoljio postavljeni cilj.

Zauzmimo sada postkolonijalnu kritičku poziciju!

Ideja o drugima, kao o odrazu u kojem, gledajući druge možemo vidjeti sebe, postala je sastavni dio postmoderne kritičke svijesti, i to u smislu: MI smo mjera svih stvari, jer se prema nama određuje ono što je normalno, uobičajeno, ispravno, a ONI, samim tim što su DRUGI, odstupaju od normalnog, uobičajenog, ispravnog, navodi Lešić (Lešić, 2006, 530). Istina, Drugi se u ovoj pripovijetki pojavljuje prvenstveno u obliku žene, te se s obzirom na kratkoću i usku određenost teksta ne može mnogo iščitati sa ove kritičke pozicije, ali nešto je ipak moguće izdvojiti. Kafka navodi:

“Ti nisi neki vojvoda sa zvučnim imenom, nisi širokopleći Amerikanac indijanskog stasa, sa očima što poživaju vodoravno, sa kožom uštavljenom od vazduha prerije i reka koje protiču kroz njih...”

Pojavljuje se eurocentrični ugao gledanja. Evropljanin posmatra Amerikanca kao Drugog, ironizirajući savršenu sliku Amerike i Amerikanaca kreiranu od strane nekadašnjih Evropljana, dodajući mu “indijanski stas”, kao naglasak na stvarne starosjedioce Amerike sa kožom uštavljenom od vazduha prerije i rijeka što protiču kroz njih. Naravno da ovakvo iščitavanje ne mora biti tačno, vjerovatno nije, ali je izvodivo. Uostalom, ko određuje koje čitanje jeste tačno, nakon što smo “sahranili” autora?!

4.0 Feminističko i postkolonijalno čitanje *Foa*

Psihoanalitički pristup ću na ovom mjestu izostaviti, jer su za takvo što potrebne uže, na psihologiju orijentirane, kompetencije koje ne posjedujem, te ću, u zamjenu za navedeno, navesti primjer feminističkog i postkolonijalnog čitanja ili dekonstruisanja teksta *Foe* J. M. Coetzeea koji sam jednom prilikom detaljnije analizirala, pri čemu ne mogu tvrditi da autor nije pretpostavio ovakva iščitavanja, ali ni suprotno.

Na samom početku imamo uspostavljanje kategorije *Drugog*. Prvi susret Susan Barton sa Petkom, rasno diferenciranim kolonijalnim Drugim, ispunjen je strahom. Ona ga se plaši, okarakterisavši ga kao ljudoždera.

“Isprobava mi meso, pomislila sam.” (Coetzee, 2000, 10)

Slijedi karakterizacija Petka kao Crnca (*sa velikim slovom*) i Robinsona kao Evropljanina – imamo uspostavljanje subjekta⁵ na osnovu samo jedne osobine – česta pogreška u odnosu na Drugog.

Odmah potom nailazimo na feminističku problematiku:

“Sinoć sam plovila prema svome domu, noćas sam bila brodolomac.” (Coetzee, 2000, 17)

Samo šest stranica kasnije Susan Barton naziva se brodolomkinjom:

“Ja sam brodolomkinja, a ne zatočenica.” (Coetzee, 2000, 23)

Nameće se pitanje: o čemu je ovdje riječ? Da li je to tipični androtekst,⁶ u kome se muški rod uspostavlja kao norma, a ženski kao varijanta, ili je Coetzee to, pak, svjesno učinio kako bi skrenuo pažnju?! Prije da je u pitanju ova druga varijanta.

Problematika žene nastavlja se i u dijelu u kome Robinson skreće pažnju Susan kako se majmuni neće plašiti nje kao što se plaše muškarca:

“Malo sam razmislila; zašto bi žena, nekom majmunu, predstavljala vrstu koja se razlikuje od muškarca? Unatoč tome *poslušno* sam se *pokorila*, ostala kod kuće i odmarala se.” (Coetzee, 2000, 18)

Ne možemo, a da ne osjetimo ironiju u ophođenju sa ženskom osobom. Čak majmun pravi dihotomiju *muško* / *žensko*, a NJENA uloga je da bude poslušna i pokorna!?

U djelu su zastupljeni i patrijarhalni klišeji:

“Dok živite pod mojim krovom, radit ćete tačno ono što vam naložim!” (Coetzee, 2000, 23)

Da li nam ovo Coetzee sugerira da obratimo pažnju na tvrdnju feministice Kate Millet da je *patrijarhat primarni oblik društvenog porobljavanja*, ili se pak poigrava s nama navodeći nas da povjerujemo da je on jedan od muških predstavnika *l'écriture feminine*,⁷ dok on to zapravo nije, nego nam podvlači gdje nam je zaista mjesto?! Teško da možemo biti sigurni i u jednu od ovih dviju pretpostavki. Sigurno je, međutim, da se tematizira *falogocentrizam*.⁸

5 Subjekt dozvoljava diskontinuitete i kontradikcije. Može se prihvatiti čitav niz subjekt-pozicija, one neće sve međusobno biti konzistentne. Identitet implicira istost. Subjekti se mogu razlikovati čak i od sebe samih.

6 Androtekst = muški tekst.

7 Žensko pismo.

8 Falogocentrizam jeste solidnost falocentrizma (društveni i ideološki sistemi koji privilegiraju patrijarhalni način mišljenja i patrijarhalnu moć, simbolički predstavljenu u falusu) i logocentrizma (sistem zasnovan na binarnim opozicijama).

Nevjerovatno kako se na spretan način isprepliće problematika kolonijalnog Drugog i ženskog Drugog. Sada ponovo imamo naglašavanje kolonijalnog Drugog i odnos ženskog Drugog prema prvom *drugom*.

“Iza njegovih sam leđa brisala predmete koje bi dodirnuo svojom rukom. Sramim se svog ponašanja, ali neko vrijeme nisam gospodarila svojim djelima.” (Coetzee, 2000, 26)

Da li je ovo potvrda tvrdnje Virginie Wolf o fragmentiranosti ljudskog subjekta? Ljudski subjekt nije čvrsta datost, on je labilan i fragmentiran, pošto podsvjesni porivi u čovjeku vrše jak utjecaj na njegovu svijest i postupke, zbog čega dolazi do poremećaja u racionalnom ponašanju ljudskog bića, a s obzirom da je žena u frustrirajućem položaju, kod nje češće dolazi do rascijepa svijesti. Mogli bismo reći da je u ovom slučaju ova tvrdnja postojana, ali samo djelimično. Ne možemo osporiti da bi se i muškarac ophodio kao Susan u navedenoj situaciji. Prije da je riječ o univerzalnom nepovjerenju prema Drugom.

Imamo i mjesta samounižavanja žene, poput onih gdje Susan samu sebe tretira kao predmet:

“Ipak, pomislila sam, petnaest godina nije imao ženu, pa zašto ne bi utažio žudnju?” (Coetzee, 2000, 31)

Zvuči strašno! Vrijeđa nas, ljutimo se na Coetzee... No upitajmo se, šta je slagao? Ovo je fenomen koji nije prisutan samo u ovom slučaju dihotomije i drugosti, nego u svim mogućim binarnim opozicijama. Vremenom, počinjemo sebe posmatrati očima onih koji nas posmatraju kao Drugost. Podređena skupina počinje na sebe gledati kao na podređenog i drukčije ne zna pojmiti stvari, kao da je njegova/njena svijest kodirana. Na neki način i jeste. Međutim, potrebno je pružiti otpor. Prema Foucaultu i nema moći koja ne podrazumijeva otpor.

Nisu izostavljene ni očigledne binarne opozicije: Susan navodi kako je Petko rasipanjem latica prvi put pokazao kako zapravo posjeduje dušu ispod te otupjele i neugledne vanjštine. Imamo dihotomiju duh / tijelo ili vanjština. Njena izjava nas upozorava na Derridinu kritiku i dovođenje u pitanje binarnog ustrojstva razmišljanja, ali na vrlo ilustrativan način.

Osim u pričama o robovlasnicima i kolonizatorima koje, kao da lebde u zraku pripovijedanja, negdje u pozadini, imamo i izravnog kolonizatora – Robinsona. On pravi terase i ostavlja prostor za sađenje drugim naraštajima – on ih predviđa; predviđa kolonijalizaciju pustog otoka:

“Ja im samo pripremam zemlju.” (Coetzee, 2000, 34)

Potom ponovo imamo povratak na feminističku razinu: Susan na 36. str. navodi kako bi sve učinila da začne i rodi da je bila sigurna da će ostati na otoku:

“Dosađivala bih mu.” (Coetzee, 2000, 34)

Žena se uvijek iznova od strane muškarca svodi na ulogu majke, kao da je to njena određujuća karakteristika, jedini sastavni element njenog subjekta.

Situacije unižavanja pojavljuju se u nastavku: Susan priznaje svoju i drugost Petka:

“Zar me ne možete zaposliti kao vašu služavku, a Petku dati položaj vrtlara?” (Coetzee, 2000, 48)

Fo = neprijatelj, realizira se u odnosu Susan – Foe, on je njen neprijatelj, on je muško, ona hoće žensko pismo.

“Gospodine Foe, vratite mi tijelo koje sam izgubila; to je moja žarka zamolba (sjetimo se da žena piše ‘tijelom’).”

Unatoč tome što moja priča govori istinu, ona ne otkriva samu tvar istine, to sad jasno vidim, i ne moramo se pretvarati da tome nije tako. Da biste izrekli svu i čitavu istinu, morate posjedovati spokojan i udoban naslonjač daleko od svih smetnji, i prozor kroz koji možete gledati; uz njih i dar da vidite valove tamo gdje vam se pred očima steru polja, oćut tropskog sunca zimi; i, naposljetku, u vršcima prstiju sve riječi kojima ćete zarobiti taj privid prije nego iščezne. Od svega toga ne posjedujem ništa; vi, pak, imate sve.” (Coetzee, 2000, 51)

Ovdje se problematizira i ona tematika kojom se bavila Virginia Woolf, autorica *Vlastite sobe*. Književnost nije produkt samo individualnog genija, smatra ona, već i historijskih i materijalnih uvjeta društvenog života. Žene nisu imale te uvjete, počevši od vlastite sobe za rad...

Pojavljuje se i pitanje idiomatičnosti.⁹

“Tko bi mogao tvrditi da u Africi ne postoje plemena u kojima su muškarci nijemi, a sav je govor prepušten ženama. Zašto tako ne bi moglo biti? Svijet je daleko raznolikiji nego što priznajemo...” (Coetzee, 2000, 65)

Nameće se pitanje kako izmiriti idiom sa univerzalnim umom?! Pored idiomatičnosti osjećamo ponovo feminističke tenzije, ali nam se, poput vodenog znaka, oslikava i Derridin princip različitosti.

Sa stanovišta postkolonijalne kritike u pitanju je drugi problem: oni prisiljavaju Petka da piše na engleskom jeziku. To nije njegov jezik. On je u tom slučaju u fazi otpora i to drugoj od tri prema Frantz Fanonu:

⁹ Idiom – grč. idioma – skup sredstava izraza neke zajednice koji odgovaraju zasebnom načinu življenja.

- 1) faza: asimilirati kulturu kolonizatora
- 2) faza: osloboditi se utjecaja te kulture i naći vlastiti identitet
- 3) faza: postati nacionalni borac. (Lešić, 2006, 535)

Podudarne s ovim fazama su i faze razvoja feminističke doktrine. Međutim, dok se za Petka već može reći da je u drugoj fazi – fazi oslobađanja od utjecaja, za Susan to ne možemo reći. Ona svoje djelo nastoji uklopiti u "univerzalne" evropske književne modele, nastoji oponašati estetske standarde muške književnosti, što je prema feminističkim standardima prva faza.

Vratimo se još kratko feminističkoj kritici: u jednom trenu Susan zajaše Foa, nije mu pravo, ona dominira, ona je iznad, već u idućem trenutku on njoj plaća šest penija kao naknadu za seks, a ona prihvata. Imamo istodobno uspon i pad oba lika, zamjenu pozicija, čas je on dolje, ona gore, čas obrnuto. Da li je to pakleni krug koji se neće prestati vrtjeti? I zašto na kraju svega Petko, rasno diferencirani kolonijalni Drugi, pokazuje svoj falus vrteći se u haljini? Možda se sve vrti u krug, možda je Foucaultova pretpostavka o moći koja je uvijek prisutna, čas kod jednih, čas kod drugih, tačna. Oni koji su sada drugi, postat će prvi, oni koji su prvi, postat će drugi? Ili ćemo se svi skupa uspjeti prebaciti u lakanovsku sferu imaginarnog i podržati Derridinu ideju različitosti, kao prirodne legitimnosti i bogatstva!? No, to sada nije tema. Nastojala sam na još jednom kratkom primjeru pokazati mogućnost zauzimanja aktualnih čitateljskih pozicija, koje bi Umberto Eko kao *teorije kritičkog tumačenja* stavio u opoziciju sa utopijom o jednom jedinom kritičkom značenju, s tim da on pravi distinkciju *semantički čitatelj/kritički čitatelj*, pri čemu semantičko tumačenje "predstavlja rezultat procesa u kome se čitatelj suočava sa linearnom manifestacijom teksta i ispunjava je značenjem", dok je kritičko tumačenje ono "u kome se pokušava objasniti iz kojih strukturnih razloga tekst može da proizvodi ta (ili neka druga, alternativna) semantička tumačenja". (Eko, 2001, 29)

5.0 Zaključak

Akcent ovog rada bio je pokazati dokidanje sveobuhvatnih i totalitarnih rješenja i dokinuti sveobuhvatna i totalitarna rješenja o kojima govori Butler, a koja predstavljaju jedan od temeljnih problema modernog društva i stanja koje u njemu vlada, pri čemu se i pokopavanje mita o autoru kao uporištu i središtu značenja javlja kao jedna vrsta rušenja prepoznatljivog odraza navedenog stanja. Pokušala sam potkrijepiti činjenicu da čitatelj više nije recepijent koji upija ponuđene implikacije i pokazati široki spektar interpretacije i čitateljskih mogućnosti odabira, te samim tim promovirati Derridinu ideju različitosti kao prirodne legitimnosti i bogatstva. Također, nastojala sam dokazati da je *čitatelj zavaljen u fotelju* mrtav, kao i autor koji bi podrazumijevao takvog čitatelja, što se moglo vidjeti iz navedenih primjera za čije je iščitavanje bila neophodna obimna teorijska aparatura: olovka u ruci "aktivnog producenta" – čitatelja 21.

stoljeća. Prednost autora nad djelom morala je biti dokinuta u interesu novih postmodernističkih doktrina, ali jednako tako i u interesu napretka i razvoja u svakom smislu: književnom, filozofskom, društvenom ili, pak, ideološkom, kako je pokazano. Važno je, konačno, napomenuti da postmoderne teorije i prakse nipošto doista ne "usmrćuju" prethodno izdvojene instance (autor, tekst, kritičar), već na uzanoj klupici na kojoj sjede navedene, prave mjesto za još jednu (čitatelj), pružajući joj nešto veći komfor kao što dolikuje, jer se za novog gosta, obično, takvo što i čini. Stoga je najpogodniji mogući opis čitatelja u postmoderno doba upravo onaj koji je upotrijebio Jovanov u *Rečniku postmoderne: "nova žiža pisanja i značenja"*.

BIBLIOGRAFIJA

1. Barnes, Julian (1990): *Flaubertova papiga (Flaubert's Parrot)*. Zagreb: Znanje Zagreb.
2. Barthes, Roland (1986): *Smrt autora (The Death of the Author)*. U: Miroslav Beker: *Suvremene književne teorije: ruski formalizam, francuska nova kritika, poststrukturalizam u suvremenoj američkoj kritici, estetika recepcije, marksistički orijentirana kritika (Contemporary Literary Theories: Russian Formalism, French New Criticism, Poststructuralism in Contemporary American Criticism, Aesthetics of Reception, Marxist-oriented Criticism)*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
3. Barthes, Roland (1986): *Od djela do teksta (From Work to Text)*. U: Miroslav Beker: *Suvremene književne teorije: ruski formalizam, francuska nova kritika, poststrukturalizam u suvremenoj američkoj kritici, estetika recepcije, marksistički orijentirana kritika*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
4. Belsey, Catherine (2003): *Poststrukturalizam (Poststructuralism)*. Sarajevo: Šahinpašić.
5. Biti, Vladimir (1997): *Pojmovnik suvremene književne teorije (Glossary of Contemporary Literary Theory)*. Zagreb: Matica Hrvatska.
6. Butler, Christopher (2007): *Postmodernizam (Postmodernism)*. Sarajevo: Šahinpašić.
7. Coetzee, J. M. (2000): *Gospodin Foe (Foe)*. Zagreb: V.B.Z.
8. Eko, Umberto (2001): *Granice tumačenja (The Limits of Interpretation)*. Beograd: Paideia.
9. Hačion, Lind (1996): *Poetika postmodernizma (Poetics of Postmodernism)*. Novi Sad: Svetovi.
10. Jovanov, Svetislav (1999): *Rečnik postmoderne: Sa uputstvima za radoznale čitaoce (Dictionary of Postmodernity: With Instructions for Curious Readers)*. Beograd: Geopoetika.
11. Kafka, Franc (2003): *Celokupne pripovetke (Complete Short Stories)*. Beograd: Mono: Manana.
12. Lešić, Zdenko; Kapidžić-Osmanagić, Hanifa; Katnić-Bakaršić, Marina; Kulenović, Tvrtko (2006): *Suvremena tumačenja književnosti (Contemporary Interpretations of Literature)*. Sarajevo: Sarajevo Publishing.
13. Oraić-Tolić, Dubravka (2005): *Muška moderna i ženska postmoderna: Rođenje virtualne kulture (Male Modernism and Female Postmodernism: The Birth of Virtual Culture)*. Zagreb: Naklada Ljevak.
14. Popović, Tanja; Bošković, Aleksandar; Marković, Nataša; Mirčetić, Predrag; Mitrović, Dijana; Stević, Aleksandar (2007): *Rečnik književnih termina (Dictionary of Literary Terms)*/ Beograd: Logos Art.

Prijevodi / Translations



Donald DAVIDSON

MOŽE LI POSTOJATI ZNANOST O RACIONALNOSTI?¹

Mnogi su filozofi iskazali sumnju u svezi s tim može li se psihologija učiniti ozbiljnom znanost. Wittgenstein piše:

Zbrka i jalovost psihologije ne može se objasniti time što je ona "mlada znanost"; primjerice, njezino se stanje ne može usporediti sa stanjem fizike u njezinom ranom razdoblju... Naime, u psihologiji postoje eksperimentalne metode i *pojmovna zbrka*.

Postojanje eksperimentalnih metoda daje nam vjerovati kako posjedujemo sredstvo za prevladavanje problema koji nas uznemiruju; premda se problem i metoda međusobno naskroz mimoilaze.²

Pretpostavljam kako se ovo ne odnosi tek na psihologiju kakva je bila u vrijeme kada je Wittgenstein pisao, nego je to nešto što će nas neugodno uznemiravati *sub specie eternitatis*. Čini se kako je istog mišljenja bio i Gilbert Ryle. On misli kako se pretenciozno nadati, u trenutku kada treba objasniti ljudsko ponašanje, da ćemo pružiti bilo kakvo objašnjenje bolje od zdravorazumskog:

[K]ada čujemo obećanje o novom znanstvenom objašnjenju o onome što govorimo i činimo, onda očekujemo i neke odgovarajuće primjere koji se njih tiču [slično primjerima koje tretira fizika], primjere neke sile ili nekog djelovanja o kojima nikada ne bismo ni sanjali i čiji skriveni uticaj zasigurno nikada ne bismo doživjeli. Ukoliko smatramo da se ne možemo tako lako zavesti, uvidamo nešto neuvjerljivo u obećanju o otkrićima, do kojih tek trebamo dospjeti, skrivenih uzroka naših vlastitih radnji i reakcija. Mi sasvim dobro znamo što uzrokuje poljodjelca da se vrati s tržnice s neprodanim svinjama. Uočio je kako su cijene niže od onih kojima se nadao. Mi sasvim dobro znamo zašto je John Doe bio namršten i zašto je zalupio vratima. Bio je uvrijeđen.³

Dok Wittgenstein i Ryle omalovažavaju ideju o ozbiljnoj znanosti kojoj je cilj objasniti ljudsko ponašanje, Quine je u svezi s tim dvosmislen. Misli li Quine kako se koncepti značenja, komunikacije, interpretacije, vjerovanja, itd., mogu učiniti konceptima ozbiljne znanosti o ponašanju? Pretpostavite li svu pozornost koju je Quine pridao razumijevanju jezika, te pretpostavite li njegovo gledište o tomu da je filozofija neodvojiva od znanosti, možete pomisliti kako bi Quine rekao – da. No, kako ću za koji trenutak pokazati, postoji razlog na osnovi kojeg možemo pomisliti kako je to Quineov odgovor. Ali, također, postoji i razlog koji je protivan takvom mišljenju.

1 Prevedeno iz: Davidson, D. (2004): *Problems of Rationality*, Clarendon University Press, Oxford, str. 117.–134. Essays No. 8, *Could There Be a Science of Rationality?*

2 *Philosophical Investigations*, II, xiv.

3 *The Concept of Mind*, Barnes & Noble, New York, 1949, str. 324.–5.

J. B. Watson, tvorac modernog bihevizma, smatrao je da su koncepti, kao što su koncepti uvjerenja i želje “baština surove prošlosti koja obeshrabruje”, “srednjovjekovnih koncepcija” istovrsnih s “magijom i vraćanjem”. Dugogodišnji Quineov prijatelj, B. F. Skinner iskazuje to na nešto umjereniji način: “Prigovor (govoreći o takvim konceptima kao što su koncepti intencije, uvjerenja i želje) nije u tome da se radi o mentalnim konceptima, nego je svezi s tim da takvi koncepti ne pružaju stvarno objašnjenje, te onemogućuju učinkovitiju analizu.” On u više navrata govori o “alternativi za mentalističke formulacije”, te nadodaje, “u to se ne bih miješao, a da nisam smatrao kako mentalistički načini mišljenja o ljudskom ponašanju onemogućuju učinkovitije načine.”

Čini se kako se Quine slaže sa Skinnerom i Watsonom, na što bi trebalo sugerirati i njegovo otvoreno pristajanje uz bihevizam. “Uzme li se sve zajedno, [on piše] propozicionalni su stavovi u ozbiljnoj nevolji. Takvi se idiomi tvrdoglavo kose sa znanstvenim modelima.”⁴ Veći je dio poglavlja knjige *Word and Object*, pod naslovom “Flight From Intension”, usmjeren protiv onih koji misle kako slobodno možemo govoriti o propozicijama i propozicionalnim stavovima ne tražeći za to temelj u ponašanju. Takav je govor konzistentan ukoliko se pruži takva osnova, a to znači, ukoliko se ti sami koncepti legitimiziraju. No, daljnje napomene takvu mogućnost dovode u sumnju. Prihativši Brentanovu tvrdnju o tome kako intencionalni idiomi (idiomi koje upotrebljavamo kako bismo izvijestili o propozicionalnim stavovima) nisu svodivi na neintencionalne koncepte, Quine napominje da “Brentanovu tezu možemo prihvatiti bilo kao način da se pokaže neminovnost intencionalnih idioma i značaj autonomne znanosti o intenciji, bilo da se pokaže neutemeljenost intencionalnih idioma i ispraznost znanosti o intenciji. Za razliku od Brentana, ja zastupam ovaj drugi stav.”⁵

Možda bi to riješilo stvar, no nisam siguran da je i rješava. Naposljetku, koji je smisao Quineova pokušaja pružanja bihevizističkog objašnjenja onoga što se ispituje u prijevodu? Quine ne nastoji rekonstruirati koncepte značenja, analitičnosti, kao ni preostale koncepte na način kako su ih filozofi ranije shvaćali. Zamišljeno je, sa onim što on pruža, ne samo da smislenim učini govornike već i ono što oni govore. Takvo je razumijevanje moguće samo ukoliko se otkrije kada je prijevod govornikovih riječi prihvatljiv na bihevizističkim temeljima. Moje pitanje i dalje traži odgovor: Je li to istraživanje ono najbolje što možemo učiniti, a da čak nije ni početak znanosti, ili je to smjer koji moramo slijediti ako želimo biti znanstveni u svezi s verbalnim ponašanjem? Zapravo, nisu li čak i bihevizialno prihvatljive zamjene za značenje i analitičnost (tj. podražajno značenje i podražajna analitičnost) još uvijek nesvodive na fiziološka ili fizička svojstva, ili mogu li ustupiti mjesto, kada tome dođe vrijeme i kada se uveća znanje, preciznijim znanostima? Quine često govori kao da bi mogle.

U “Mind and Verbal Disposition” Quine razlikuje tri razine “navodnog objašnjenja” jezičnih fenomena: mentalnu, bihevizialnu i fiziološku. Mentalno objašnjenje Quine unižava do te mjere da se “jedva zaslužuje i nazvati objašnjenjem”. No, znači li ovo da se prijelazom na bihevizialnu razinu mora promijeniti i sam predmet? Nipošto: “dozvolite uočiti kako se pri semantičkom

⁴ “Mind and Verbal Dispositions”, u *Mind and Language*, ur. Samuel Guttenplan, Oxford University Press, 1975., str. 92.

⁵ *Word and Object*, MIT Press, 1960., str. 221.

istraživanju jezika treba nastaviti sa svim skrupulama prirodnog znanstvenika. Mi moramo jezik istraživati kao sistem dispozicija za verbalno ponašanje...” Prethodno, u istome eseju, Quine napominje kako je “očita činjenica da je jezik društveno istraživanje koje je ključno za intersubjektivno vidljive predmete u izvanjskom svijetu”, te ukazuje kako ta činjenica omogućuje “riješiti s tim povezan problem prikladnog fizikalističkog objašnjenja jezika”.⁶

Stoga, prvi korak koji vodi od mentalnog prema dispozicijama za ponašanje ne mijenja stvar, a to je semantička analiza jezika; samo je iznosi na znanstveniji način. Dispozicije su za Quinea fizička stanja – odnosno fiziološka stanja ukoliko je dispozicija ono što bismo obično nazvali mentalnim, kao što je lakovjernost; a fizička su stanja u slučaju dispozicija fizičkih predmeta, kao što je topljivost. I dok, naprotiv, Quine ne misli da sada svatko zna kako pružiti fiziološko objašnjenje bilo koje bihevioralne dispozicije, čini se kako je siguran da takvo objašnjenje mora postojati. (Budući da za trenutačne svrhe ne postoji potreba odjeljivanja fiziologije od posebnog područja fizike, od sada ću pa nadalje govoriti tako kao da fizika predstavlja svu prirodnu znanost). O tome Quine piše:

Dispozicija je prema mom shvaćanju jednostavno fizičko svojstvo, konfiguracija ili mehanizam... Stoga su dispozicije za ponašanje fiziološka stanja ili svojstva ili mehanizmi. Navodeći ih dispozicionalno mi ih izdvajamo bihevioralnim simptomima, bihevioralnim testovima. Obično ih nismo u mogućnosti potanko opisati u fiziološkim pojmovima. [Međutim] najpotpunije bi objašnjenje, kao što je fiziološko, takve dispozicije trebalo analizirati u eksplicitnim pojmovima nervnih impulsa i drugih anatomske i kemijske identificiranih organskih procesa.⁷

Čini se kako je zaključak sljedeći: ako predmet ima dispoziciju, ta činjenica mora ovisiti o fizičkim svojstvima predmeta. Stoga, što god se može objasniti pozivanjem na dispoziciju, moralo bi se objasniti u fizičkim pojmovima, znali mi ili ne kako pružiti relevantan fizički opis. Topljivost ilustrira zaključak: jedno smo vrijeme znali kako postoji neko nepoznato fizičko svojstvo predmeta koje ga čini topljivim; sada znamo o kakvom se svojstvu radi. Čini se kako Quine, također, prihvaća da se primjeren opis koncepta dokaza u konačnici može pružiti u fizičkim pojmovima. U knjizi *Word and Object* Quine kaže: “Svaka realistička teorija dokazivanja morala bi biti neodvojiva od psihologije podražaja i reakcije pri primjeni na rečenice”,⁸ a u *Roots of Reference* nadodaje kako “naš slobodoumni epistemolog završava kao empirijski psiholog”. Quine misli kako je proces učenja dostupan empirijskoj znanosti. “Istražujući ga, znanost zapravo može istražiti evidencijski odnos.” Pošto je, “kolikogod fragmentirano, pripisivanje bihevioralne dispozicije, naučene ili nenaučene, fiziološka hipoteza”, mogli bismo zaključiti da se “mentalnim entitetima ne može uputiti prigovor, ako su shvaćeni kao hipotetičko fizički mehanizmi i ako su postulirani sa striktnom namjerom da sistematiziraju fizičke fenomene”.⁹

⁶ Citirani odjeljci su na stranama 87.–91. i 84.

⁷ “Mind and Verbal Dispositions”, str. 92.

⁸ *Word and Object*, str. 17.

⁹ Navodi su preuzeti iz *The Roots of Reference*, Open Court, 1973, str. 3., 36., 12. i 33f.

Nekoliko se ideja javlja u ovim odlomcima. Kombinirana s tezom o mogućnosti postojanja ozbiljnog – tj. fiziološkog ili fizičkog – opisa evidencijskog odnosa i drugih mentalnih koncepata, tema je o nesvodivosti mentalističkog rječnika konzistentna jedino ukoliko odustanemo od našeg trenutačnog govora o propozicionalnim stavovima u prilog rječniku koji je ograničen na rječnik fiziologije ili fizike. Tvrdnja o tomu kako su “dispozicije za verbalno ponašanje” fizičke konfiguracije, iako nesvodive na fizički rječnik, ukazuje da je jedna suptilna redukcija na pomolu.

Možda je neko vrijeme Quine bio nesiguran u svezi s odnosom između mentalnih i fizičkih rječnika, ali je u više nedavnih tekstova prihvatio gledište o tomu kako govor o uvjerenjima, željama, radnjama i značenjima nije svodiv na nešto znanstvenije, ali kako se njegova korist za svakodnevne opise i objašnjenja ne može odbaciti. Odnos je između mentalnog i fizičkog, koji čini se Quine sada prihvaća, ono što sam nazvao “anomalijски monizam”, stav kojim se iznosi nepostojanje striktnih zakonolikih korelacija između fenomena klasificiranih kao mentalnih i fenomena klasificiranih kao fizičkih, premda su mentalni entiteti, uzeti pojedinačno, identični s fizičkim entitetima.¹⁰ Drugim riječima, postoji jedna ontologija, ali više načina opisa i objašnjenja entiteta unutar te ontologije.

Postoji nekoliko razloga za nesvodivost mentalnog na fizičko. Jedan od razloga, prihvaćen i od Quinea, jeste normativni element, u interpretaciju uveden nužnošću pozivanja na toleranciju (charity) pri usklađivanju tuđih rečenica s naših vlastitim rečenicama. Takvo nas usklađivanje potiče da procijenimo relativne vjerojatnosti različitih odstupanja od koherencije i istine (prema našim vlastitim procjenama). Ništa u fizici ne odgovara načinu na koji takva karakteristika mentalnog oblikuje svoje kategorije.

Drugi razlog, koji je možda jednostavnije shvatiti, leži u nesvodivo uzročnom karakteru mentalnih koncepata. Dozvolite mi prvo iznijeti nementalni primjer. Stanje opekline od Sunca jeste nužno stanje uzrokovano djelovanjem Sunca. Čak ni kompletna fizika ne bi bila u stanju upotrijebiti koncept opekline od Sunca, ne samo zato što je dio objašnjenja već unesen u karakterizaciji stanja već, također, i zato što bi dva stanja kože mogla, na svaki intrističan način, biti identična, a da unatoč tome jedno bude stanje opekline od Sunca, a drugo ne.

Isto se radi i u slučaju propozicionalnih stavova, semantike izgovorenih riječi i ponašanja kako ga obično shvaćamo. I u slučaju stavova i u slučaju semantike, razlog je isti: ono što naše riječi znače, i ono o čemu su naše misli, djelomice je određeno poviješću njihova usvajanja. Istinosni uvjeti moje rečenice: “Mjesec je hrapave površine”, ili moga uvjerenja da je Mjesec hrapave površine, djelomice ovise o uzročnoj povijesti mog odnosa prema Mjesecu. No, moglo bi se dogoditi da se dvoje ljudi nalazilo u relevantno sličnim fizičkim stanjima (definiranim samo u smislu onoga što je pod kožom), a da unatoč tome jedno govori ili misli o našem Mjesecu, a drugo ne.

U trenutku objašnjenja ponašanja, kako ga obično shvaćamo, ta je karakteristika propozicionalnih stavova od pomoći, budući da je ponašanje, o kojem mislimo kao o radnjama, također nesvodivo uzročni koncept. To je stoga

¹⁰ Ovu sam frazu i ideju uveo u “Mental Events” (1970.), ponovljeno izdanje u *Actions and Events*, Oxford University Press, 1980.

što su radnje tipično opisane ne samo kao pokreti nego kao pokreti koji se mogu objasniti razlozima koje činitelj ima – njegovim ili njezinim uvjerenjima i željama. Prema tome, ako platim svoj račun ispisujući ček, neizbježno se radi o tomu da sam ispisao ček zato jer sam htio platiti svoj račun, te sam vjerovao kako ću ispisivanjem čeka platiti svoj račun. Radnje su individualizirane na isti način kao i propozicionalni stavovi; to je razlog zašto stavovi i u ovom slučaju dobro obavljaju posao kao što ga obavljaju i u slučaju objašnjenja radnji. Ali takav način individualiziranja i izdvajanja radnji neće pomoći stvoriti znanost o ponašanju koja bi se, načelno, mogla poistovjetiti s područjem fiziologije ili fizike.

Mnogo se puta pokušalo izvući čisto subjektivni (ili “uski”) sadržaj iz propozicionalnih stavova, sadržaj koji nije izložen poteškoćama koje je u znanost uveo eksternalizam. Kada bi se takvo što moglo učiniti, to bi otklonilo glavnu prepreku tomu da se psihologija učini znanošću, ostavljajući kao jedinu preostalu poteškoću normativni aspekt mentalnog. Očit je razlog zbog kojeg Jerry Fodor i Noam Chomsky žele pronaći čisto interni element ili aspekt propozicionalnih stavova: jer jedino ako su mentalna svojstva supervenijentna u odnosu na fizička svojstva činitelja, možemo izraziti nadu u mogućnost identifikacije mentalnih svojstava s fizičkim svojstvima, ili u otkrivanje zakonitih veza između mentalnih i fizičkih svojstava. Ako su mentalna svojstva supervenijentna ne samo u odnosu na fizička svojstva činitelja nego k tomu i na fizička svojstva svijeta izvan činitelja, ne treba polagati nade u to da ćemo otkriti zakone koji predviđaju i objašnjavaju ponašanje samo na osnovi suštinskih karakteristika činitelja. Fodor i Chomsky jasno su iskazali da su mišljenja kako je interna raznolikost intencionalnog bitna za to da se psihologija učini ozbiljnim istraživanjem. Iz s tim povezanih razloga, Fodor je, također, odbacio većinu formi holizma, barem zasad one forme koje se bave jezikom. On za to iznosi brojne razloge, no čini se da je ono što motivira takvo odbacivanje uvjerenje o tomu da sve dok se značenja izraza ne povežu na zakonolike načine sa specifičnim neuralnim konfiguracijama, ne treba se nadati ozbiljnom opisu jezičnih fenomena. Naravno, takve bi veze odbacile eksternalizam.

Ono što mislim da je sigurno jest da holizam, eksternalizam i normativna karakteristika mentalnog opstaju ili propadaju zajedno: ako su to karakteristike mentalnog, te ako onemogućuju formaciju psihologije kao ozbiljne znanosti, onda su Ryle, Wittgenstein i Quine, no Quine na jedan pesimističniji način, u pravu. Ne može postojati ozbiljna znanost ili znanosti o mentalnom. Ja vjerujem kako se normativni, holistički i eksternalistički elementi u psihološkim konceptima ne mogu eliminirati bez radikalne promjene predmeta. O ovim stvarima ne želim raspravljati u ovom radu, jer sam to opširno učinio na drugim mjestima.¹¹ Zapravo, ukoliko sam u pravu, moj je interes na ovom mjestu postaviti pitanje o tomu što slijedi. Sasvim je jasno da se bez argumentacije ne može reći kako znanstvena psihologija nije moguća: proizlazi li takva teza na osnovi onoga što je rečeno, ovisi o tome što podrazumijevate pod “znanošću”, te da li je karakteristike, za koje tvrdim da karakteriziraju mentalno, onemogućuju. Ono što proizlazi jest da se psihologija ne može *svesti* na fiziku, niti na bilo koju drugu prirodnu znanost.

11 Primjerice, vidi “Mental Events” i “Three Varieties of Knowledge” u A. J. Ayer: *Memorial Essays*, Royal Institute of Philosophy Supplement 30, ur. A. Phillips Griffiths, Cambridge University Press, 1991., str. 153.–66.

No, sve dok, jednostavno, zakonski ne odredimo da je znanost samo ono što se može svesti na prirodnu znanost, sama se nemogućnost svođenja ne shvaća kao nešto čime ćemo pokazati da se znanošću ne zavrjeđuje nazvati ono što se ne može reducirati.

S jedne strane, budući da moj vlastiti pristup opisu, analizi (u grubom smislu) i objašnjenju misli, jezika i radnje ima ono što pretpostavljam da su neke od karakteristika znanosti, te pošto je kao radikalno "neznanstven" napadnut od Fodora i Chomskog, s druge strane, namjeravam provjeriti svoju teoriju, ukoliko je to prikladna riječ, da bih uvidio kako se ili može li se obraniti kao znanstvena teorija. Na početku bih napomenuo kako sam mišljenja da je ishod takve obrane kombiniran.

Može se uzeti kako je trenutak kada je psihologija sazrjela kao empirijska znanost vezan uz rad Gustava Theodora Fechnera, čiji se život protezao većim dijelom devetnaestog stoljeća (1801.–1887.). Fechner je počeo kao fizičar, a potom se bavio kemijom, fiziologijom i medicinom, sve do metafizike (i više od toga, do misticizma). Fechnera su zanimali odnosi između uma i tijela ili materije i duha, te je tom problemu pristupio tražeći kvantitativne zakone koji povezuju mentalno i fizičko. Weber je već ukazao da najmanja promjena u intezitetu fizičke snage, potrebna za stvaranje vidljive razlike u osjetu, nije fiksirana fizička razlika, nego je proporcionalna snazi podražaja. Fechner je tako generalizirao zakon prema kojem je intezitet doživljaja fizičkog podražaja jednak nekoj konstanti puta logaritama od fizičkog podražaja (*nap. prev., zakon iskazan formulom glasi: $\Psi = k \log \Phi$, gdje je Ψ = intezitet doživljaja, Φ = intezitet podražaja, k = konstanta*). Ugrubo: kako se fizički podražaj povećava (recimo intezitet glasnoće ili visina tona), jednak će porast u snazi fizičkog podražaja rezultirati sve manjim i manjim porastom u doživljenom osjetu. Konstanta je promjenjiva u odnosu na uvršteni fizički podražaj. Naravno, takav se zakon može testirati i približno je ispravan. Decibel ljestvica glasnoće jest neformalni primjer: jednaki su intervali na decibel ljestvici (više ili manje) subjektivno jednaki, ali je razmjer dviju veličina akustičke snage jednak običnom dekadnom logaritmu razmjera snaga.

Fechner je imao dobru ideju. Ako bi se znanstvene metode mogle primijeniti na mentalno, to bi se moglo učiniti samo predlaganjem čvrste teorije i postavljanjem pitanja o tomu na koji se način takva teorija može empirijski testirati i interpretirati. Teorije opisuju apstraktne strukture; njihove empirijske interpretacije tragaju za tim da li se takve strukture mogu otkriti u stvarnom svijetu. U nekim je slučajevima Fechnerovu teoriju relativno jednostavno interpretirati, što možda i nije iznenađujuće, ukoliko su nam poznati neurološki osnovi osjetnog razlikovanja. Ono što trenutačno znamo o neuronima, neuralnim mrežama i procesuiranju informacija (takozvanom) koje se odvija u osjetnim organima i mozgu, ukazuje kako bismo mogli očekivati da ćemo otkriti kvantitativne zakone koji povezuju osjetna razlikovanja i fizičke jačine podražaja. Ali postoje u svezi s tim blisko vezana razmjeravanja opaženih osjeta koja su, barem meni, nedvojbeno iznenađujuća. Dobar je primjer percepcija odnosâ između intervala u visini tonova. Grci su znali da dijeljenjem vibrirajuće žice na pola, svaka polovica zvuči oktavu više u odnosu na cijelu žicu, a da dvije trećine žice stvaraju kvintu više u odnosu na cijelu žicu. (Ovo se otkriće pripisuje

Pitagori) Ali ono što je iznenađuje jest da ukoliko izmjerimo visinu dva tona na nekoj proizvoljnoj udaljenosti, te postavimo kao zadatak ispitaniku da ugori treći ton s opaženom točkom smještenom na pola puta između zadanih tonova, ne samo da različiti slušatelji dospjevaju do približno iste visine tona nego su tako određene visine tonova povezane na takav način, da će stvoriti intervalnu ljestvicu, što znači, da se brojevi mogu pridodati različitim visinama na način koji slijedi trag odnosâ između intervala, ne na osnovi fizičke veličine, kao što je duljina žice ili broj vibracija u sekundi, nego u potpunosti na osnovi onoga što je subjektivno opaženo. Teorija koja opisuje takvu činjenicu ima potpuno pravo biti nazvana psihološkom teorijom, jer se bavi ničim drugim nego odnosima među psihološkim fenomenima.

Na određen način, već sam dao dobre primjere znanstvene teorije u području psihologije, jedan u formi općeg zakona koji povezuje opaženi intenzitet osjetnih podražaja s fizički izmjerenim aspektima podražaja, te drugi u formi fundamentalnog mjerenja opaženih intervala visine. Naravno, ovi primjeri ne idu u prilog zabrinutostima onih koji se pitaju može li, ili na koji način, psihologija biti znanstvena. Ono čime se oni bave jest opis, predviđanje i objašnjenje intencionalnih radnji i pridruženih stavova kao što su intencija, uvjerenje, želja i jezično značenje. Ovdje ću razmotriti određenu teoriju koju sam predložio; opisat ću je u kratkim crtama, te naknadno pitati, u kojem smislu takva teorija ima karakteristike znanstvene teorije.

Teorija o kojoj mislim povezuje koncepte uvjerenja, želje i jezičnog značenja. Pošto teorija razmatra uvjerenje u kvantificiranoj formi, koje ponekad nazivamo subjektivnom vjerojatnošću, i želju koja se mjeri na intervalnoj ljestvici (kao što je temperatura izmjerena u Fahrenheitima ili subjektivna ljestvica visine koju sam upravo spomenuo), teorija usvaja verziju onoga što ponekad nazivamo teorijom odlučivanja; na ovaj je način teorija prilagođena za objašnjenje intencija i intencionalnih radnji. Za razliku od tradicionalne teorije odlučivanja, u formi koju joj je prvi eksplicitno pridao Frank Ramsey, ili nešto drukčijoj verziji koju je izumio Richard Jeffrey,¹² teorija, o kojoj ja mislim, integralno uključuje i teoriju značenja. Stoga se može nazvati unificiranom teorijom govora i radnje, ili kraće, unificiranom teorijom.

Unificirana teorija opisuje ili definira apstraktnu strukturu. Ta struktura ima određena zanimljiva i poželjna svojstva koja je moguće dokazati. Tako se može dokazati, u pogledu na dio preuzet iz teorije odlučivanja, teorem reprezentacije i teorem jednoznačnosti. Zapravo, teorem reprezentacije govori o tomu kako se brojevi mogu pridodati uvjerenjima i željama, čime se održavaju kvalitativni uvjeti nametnuti teorijom; teoremom jednoznačnosti iznosi se kako brojevi pridodani za mjerenje vjerojatnosti čine razmjernu ljestvicu, a brojevi koji idu tragom želja čine intervalnu ljestvicu.¹³ To je adekvatno za predviđanja (barem "u teoriji") intencionalnih radnji. Dio teorije koji se bavi jezičnim značenjem jest zapravo modifikacija teorije istine Tarskijeva tipa, te je tako činjenično u

12 Na Jeffreyevu sam se verziju osvrnuo u *The Logic of Decision*, drugo izdanje, University of Chicago Press, 1983. Originalna verzija F. M. Ramseyja ponovno je tiskana u *Philosophical Papers*, ur. D. H. Mellor, Cambridge University Press, 1990.

13 Ovi se prigovori o relevantnim ljestvicama pridaju striktno Rameseyevoj teoriji; Jeffreyeva teorija je marginalno različita.

mogućnosti osigurati uvjete istinitosti, u jeziku koji ih tretira, svih izjava rečenica. Posljednji dio teorije povezuje teoriju odlučivanja i teoriju istine formalnim sredstvom koje ovdje ne nastojim opisati.¹⁴ Mogućnost povezivanja dvije teorije ovisi o dvije stvari. Prva je stvar u tome da teorija odlučivanja pokaže kako izvesti kardinalne korisnosti i subjektivne vjerojatnosti iz jednostavnih preferencija. A druga stvar je u tome da subjektivne vjerojatnosti, kada se pretpostavljaju pri primjeni na rečenice, budu dovoljne za pružanje teorije značenja. Tako postoji put, tehnički prilično teško razumljiv, ali intuitivno jasan u svakom od svojih koraka, od jednostavnih odabira do detaljizirane interpretacije riječi, želja i uvjerenja.

Mogućnost takve teorije počiva na strukturama koje su određene našim konceptom racionalnosti. Primjerice, teorija odlučivanja, kako sam je primijenio, u verziji koju je razvio Richard Jeffrey, i teorija istine djelomice ovise o logici. Jeffreyeva teorija odlučivanja i Tarskijeve definicije istine samorazumljivo prihvaćaju temelje logike: te bi teorije bile istinite jedino za savršene logičare. I pored toga, postoji pretpostavka o racionalnoj distribuciji vjerojatnosti nad propozicijama i o proporcionalizaciji stupnjeva vjerovanja u skladu s kondicionalnim vjerojatnostima; drugim riječima, propozicije su prihvaćene kao istinite do stupnja koji je učinjen racionalnim njihovim evidencijskim potkrepljivanjem. Tako cijela struktura teorije ovisi o standardima i normama racionalnosti.

Ovim se razmišljanjima odbacuje značajna sumnja o znanstvenim pretenzijama unificirane teorije. No, prije nego razmislim o sumnjama, dozvolite mi da se nešto više zadržim na općoj strukturi. Kao i svaka znanstvena teorija, unificirana teorija pokazuje jasnu i preciznu formalnu strukturu s vrijednostima koje se mogu dokazati. Postoji nekolicina nedefiniranih koncepata, a oni su ekstenzionalni. Osnovni primitivni koncept jeste tromjesni odnos između činitelja i dvije rečenice koje se prihvaćaju kada se činitelj nepouzdanom prikloni jednoj rečenici kao istinitoj, radije nego drugoj. Takav je odnos ekstenzionalan u tehničkom smislu, kako bi iskaz o tomu da taj odnos čine tri prikladna predmeta (činitelj i dvije rečenice tog činitelja) zadržao svoju istinosnu vrijednost (istina ili neistina), bez obzira kako su ta tri predmeta opisana. No, kada bi opažena struktura takvih odnosa pristajala pojmovima teorije, bilo bi moguće izvesti stupnjeve vjerovanja koje činitelj pridaje njegovim ili njezinim rečenicama, bilo bi moguće zaključiti kolika je želja činitelja za istinitošću tih rečenica, te koji su uvjeti istinitosti (tj. značenja) tih rečenica. Drugim riječima, kada bi bila istinita za činitelja, teorija bi poslužila za interpretaciju uvjerenja, vrijednosti i riječi tog činitelja.

Takva tvrdnja, dapače, ma koliko podržana klauzom "ako je istinito", treba još dosta toga kako bi se obranila. Primjerice, pitanje je jesu li uvjerenje, procjena i značenje dovoljni da potkrijepe tako široko utemeljenu interpretaciju ne pridavajući, recimo, intenciju ili percepciju kao dodatno vezane, ali neovisne varijable, da i ne spominjemo emocije. Također, nije sigurno je li teorija istine adekvatna za interpretaciju govora, čak i pretpostavljajući kako bi se teorija

¹⁴ O detaljima vidi moj rad "The Structure and Content of Truth", *The Journal of Philosophy*, 10 (1990): 279.–328.

istine mogla učiniti takvom da obuhvati sve idiome prirodnog jezika. No, ono što je isto tako važno, ja ih zasad nastojim ostaviti po strani, kako bih mogao nastaviti s pitanjem o tomu može li se o teoriji, više ili manje sličnoj unificiranoj teoriji, misliti kao o znanstvenoj teoriji. Do sada je moj zaključak sljedeći: s čisto formalnog gledišta, radi se o teoriji koja ima snažan učinak, te ukoliko odgovara većini naših intuicija u svezi prirode racionalnosti, radi se o privlačnoj teoriji.

Osnovna se pitanja i problemi javljaju kada pristupimo empirijskoj interpretaciji teorije. Na ovom mjestu nastojim načiniti razliku između oficijelne priče o tomu kako se teorija može interpretirati, te neoficijelnog opisa. Oficijelno, važno je moći pokazati kako se teorija može interpretirati bez pozivanja na evidenciju koja pretpostavlja individuaciju sadržaja propozicionalnih stavova. Kao što sam spomenuo, jednu takvu formu evidencije čine protokoli koji specificiraju činiteljevo pristajanje na istinitost jedne rečenice radije nego druge. Ako imamo dovoljno takve evidencije, opis se može izgraditi na osnovi činiteljevih uvjerenja, želja i značenja (to znači, uvjeta istinitosti njegovih ili njezinih iskaza). Naravno, krajnja količina takve evidencije može samo potvrditi teoriju; ne može je verificirati. A to je ono što bismo očekivali. U kratkim crtama, oficijelna priča može se iskazati na sljedeći način:

Pri primjeni na rečenice, Jeffreyeva nam verzija teorije odlučivanja govori o tomu da racionalni činitelj ne može pristati na rečenicu i njezinu negaciju u odnosu na tautologiju, niti na tautologiju u odnosu na rečenicu i na njezinu negaciju. Ovom se činjenicom omogućuje da interpretator identificira, ne znajući značenja činiteljevih rečenica, sve čiste rečenične veznike, kao što su negacija, konjunkcija i bikondicional. Takvo je minimalno znanje dovoljno da se odrede subjektivne vjerojatnosti svih činiteljevih rečenica – odnosno da se odredi s kojom vjerojatnošću činitelj prihvaća te rečenice kao istinite – a da se onda, sa svoje strane, fiksiraju relativne vrijednosti istinitosti tih rečenica (naravno, s činiteljeve točke gledišta). Subjektivne se vrijednosti onda mogu upotrijebiti za interpretaciju rečenica. I pored onoga što Quine naziva motrilačkim rečenicama, promjene u vjerojatnostima pružaju očite naznake za interpretaciju prvog stupnja, pošto se prilagode događajima i predmetima koji su simultano jednostavno opaženi sa strane interpretatora i osobe koja se interpretira. Registrirajući što govornik prihvaća kao evidenciju za svoja uvjerenja, kondicionalne vjerojatnosti i određene vrste zavisnosti među rečenicama, omogućuju interpretatoru ono što je potrebno za interpretaciju više teoretskih pojmova i rečenica. To je zvanična priča. Njezina zasluga nije u tome što nam vjerojatno omogućuje opis toga kako mi zapravo započinjemo razumijevati druge, nego u činjenici da se takva priča svodi na neformalni dokaz o adekvatnosti teorije koja pruža ono što je potrebno kako bi se potkrijepila interpretacija osnovnih propozicionalnih stavova. (Mogli bismo usporediti oficijelnu priču o tomu kako Ramseyeva teorija odlučivanja vodi dostatno jedinstvenim rezultatima s tim kako objasniti odabir ponašanja na osnovi jednostavnih preferencija)

Nezvanično, možemo priznati da nam kao živućim, djelatnim interpretatorima, uvijek nedostaje ona vrsta potrebne evidencije s kojom bismo slijedili oficijelni tijek priče, a da uvijek imamo dostatne evidencije druge vrste. Mi činimo beskrajne pretpostavke o ljudima koje susrećemo, o onome što oni

žele, o onome što su skloni podrazumijevati pod onim što govore, o onome što vjeruju o okolini koju s njima dijelimo, te o tome zašto djeluju na način na koji djeluju. Naše interpretatorske vještine uglavnom ulaze u igru onda kada se jedna ili druga od spomenutih pretpostavki ispostavi kao pogrešna, te od tog trenutka imamo mnogo više od osiromašene evidencije o kojoj ovisi unificirana teorija. No, tako bi trebalo biti. Smisao teorije nije bio u tome da se opiše kako mi zapravo interpretiramo, nego da spekuliramo o tome što je to što omogućuje interpretaciju misli i jezika. Ako možemo ispričati priču, kao što je oficijelna priča, o tomu kako je to moguće, možemo zaključiti da bi ograničenja koja teorija polaže na stavove mogla artikulirati neke od njihovih filozofski važnih karakteristika.

U njihovoj sam najtransparentnijoj formi opisao umijeće pridavanja formalne teorije stvarnim pojedincima, sa interpretatorom i govornikom koji su opremljeni zreлим skupom koncepata i jezičnim sposobnostima za njihovo iskazivanje. Sve ono što nedostaje na samom početku jest zajednički jezik, te prethodno znanje o međusobnim stavovima. Budući da su teorija i oficijelna priča o tomu kako se tako što može primijeniti već uklonjene iz stvarne prakse, moramo očekivati kako će teorija najizravnije osvijetliti usvajanje materinskog jezika, a unatoč tomu, neizravnije osvijetliti porijeklo govora. Ono što se o tomu najviše može reći jest da ukoliko pristanemo na to da je struktura stavova onakva kakvom je teorija prikazuje, na osnovi toga možemo uvidjeti da su prirodno prikladno sposobna stvorenja u mogućnosti jezik usvojiti u društvu onih koji već posjeduju misao i govor. Teorija, također, mora navesti neku zanimljivu hipotezu o porijeklu jezika; o ovome ću nešto reći na kraju.

Istaknuo bih koliko toga pripada području interpretacije, području pokušaja pružanja empirijske primjene na formalnu teoriju. Predviđena se primjena odnosi na pojedince, striktno govoreći u danom vremenu, jer možemo očekivati da će se većina nečijih vrijednosti i uvjerenja brzo promijeniti s obzirom na promjene u svijetu. Očito je da kvantitativne komponente, omjeri stupnja želja i stupnja uvjerenja, ne pripadaju samoj teoriji; kao i u svakoj drugoj teoriji fundamentalnih mjerenja, brojevi jednostavno koriste teoriju, a da nisu njezin dio. Ukoliko želimo, mogli bismo teoriju upotrijebiti jednostavno kao sredstvo za bilježenje odnosâ među stavovima i odnosâ stavova prema svijetu, njihovoj semantici. No, u slučaju uvjerenja i evaluativnih stavova, takve je odnose prikladno brojčano prikazati, o čemu nam svjedoči i reprezentacijski teorem za teorije odlučivanja.

Na ovom se mjestu pojavljuje posebna karakteristika unificirane teorije, karakteristika koja može uzrokovati znatnu sumnju. Jer koju ulogu igraju brojevi u trenutku pridavanja *sadržaja* riječima i stavovima činitelja? Ono što je potrebno jest neki potencijalno beskonačan skup entiteta s obrascem i strukturom dovoljno kompleksnom za pružanje modela za stavove. Pretpostavljajući takav skup entiteta, možemo ostati na tragu uloga stavova i istinosnih vrijednosti rečenica. Svatko tko posjeduje jezik ima tako dostupan skup entiteta, naime (beskrajan) skup njegovih ili njezinih vlastitih rečenica; a to je sve ono što nam je dostupno za interpretaciju drugih ljudi. Očito se čini da mi unosimo naše vlastite rečenice kad god pridajemo određeno uvjerenje ili želju, intenciju ili značenje, nekom drugom. To ne znači

reći kako su moje rečenice *predmeti* vaših stavova; ja samo upotrebljavam svoje rečenice kako bih ostao na tragu onoga što vi mislite ili podrazumijevate, ili kako bih rekao, sebi ili drugome, što vi mislite ili podrazumijevate. Stavovi nemaju predmete u bilo kakvom psihološkom ili epistemičkom smislu. Stavovi su jednostavno stanja, te ništa više ne zahtijevaju predmete pred umom, nego što štapovi zahtijevaju brojeve da bi imali određenu duljinu.

Sada se vratimo pitanju kojim sam počeo: u kojoj je mjeri, ili na koji je način, teorija slična unificiranoj teoriji znanstvena? Mislim, kako je jasno, da takva teorija nije svodiva na znanosti kao što su fizika ili neurobiologija: njezini se osnovni koncepti ne mogu definirati u rječniku bilo koje fizičke znanosti, te ne postoje precizni premostivi zakoni koji čvrsto i pouzdano povezuju događaje ili stanja opisana u psihološkom rječniku s događajima ili stanjima opisanim u rječniku fizičke znanosti. No, ne bi kao znanost bilo zanimljivo definirati samo ono što se može svesti na fiziku. Postoje li i druge poteškoće? Tri su karakteristike unificirane teorije (i drugih njoj sličnih teorija) o kojima se mislilo kao o karakteristikama koje tu teoriju odbacuju iz područja ozbiljne znanosti: to su njezine pretpostavke holizma i eksternalizma, te njezina normativna svojstva.

Cijela je teorija izgrađena na normama racionalnosti; to su norme koje sugeriraju teoriju i daju joj strukturu koju posjeduje. No, većina je normi uvrštena u formalnim, aksiomatskim dijelovima teorije odlučivanja i teorije istine, a one su precizne i jasne kao i sve formalne teorije fizike. Međutim, primjenom teorije na aktualne činitelje, ulaze i norme ili razmišljanja o racionalnosti, i to na razini na kojoj interpretator pridaje svoje vlastite rečenice kako bi shvatio sadržaje misli i iskaza drugih. Takav proces neizbježno uključuje donošenje odluke o tomu koja struktura pridavanja čini drugoga inteligibilnim (naravno, ne *intelligentnim!*), a to je stvar primjene nećijih vlastitih standarda racionalnosti kojima se kalibriraju misli drugoga. Na neki način, to je kao podešavanje krivulje u odnosu na zadani skup točaka, što je učinjeno u većini znanosti. No, postoji i dodatni element u psihološkom slučaju: u fizici je na djelu um koji pridaje što je moguće više smisla predmetu stvari koji se promatra kao bezuman; u psihološkom slučaju, um je na obje strane. Norme se uvrstavaju kao standard normi.

Unificirana je teorija u potpunosti holistička. Ona je i izvedena s ciljem simultanog pridavanja sadržaja uvjerenjima, iskazima i vrijednostima, jer su ti osnovni stavovi toliko međusobno ovisni da ih nije moguće odrediti jedan po jedan, ili čak dva po dva. Njezino je promatranje svake od tih kategorija, također, holističko: rečenice se interpretiraju u smislu njihova odnosa s drugim rečenicama, uvjerenja u smislu njihovih odnosa s drugim uvjerenjima, itd. Takav je holizam karakteristika svake sheme mjerenja: stvari posjeduju svoju vlastitu mjeru u odnosu prema drugim stvarima. Značenje se više ne može pridati pojedinačno izdvojenoj rečenici, kao što se ni težina ili položaj ne mogu pridati pojedinačno izdvojenom predmetu. Stoga, holizam mentalnog, sam po sebi, ne može biti prepreka znanstvenim tvrdnjama o teoriji mentalnog. Sasvim suprotno: mogućnost teorije počiva na holizmu.

Istinosni uvjeti govornikovih iskaza utvrđuju, te su stoga djelomice i ovisni o logičkim odnosima rečenica iskazanih u odnosu na druge rečenice. U

slučaju motrilačkih rečenica, istinosni uvjeti mogu, također, biti ovisni o uzročnoj povijesti situacija u kojima je rečenica naučena ili upotrebljena; to je jedna forma koju eksternalizam usvaja. Budući da perceptivni eksternalizam te vrste uvodi nesvodivo uzročni element u interpretaciju teorije, ne može se očekivati da će teorija oponašati fiziku, koja se uspješno nadala isključiti sve uzročne koncepte iz svojih zakona. To, koliko potpuna psihološka objašnjenja mogu biti, ograničuje eksternalizam, budući da u suštinu predmeta uvodi elemente koje psihološka teorija ne nastoji objasniti. S druge strane, ta karakteristika sama po sebi ne čini psihološku teoriju ništa manje znanstvenom od vulkanologije, biologije, meteorologije ili teorije evolucije.

Fodor i Chomsky kritizirali su unificiranu teoriju i predloženi metod njezine interpretacije, koji sam nazvao *radikalna* interpretacija (radikalna, iz razloga što ne pretpostavlja prethodno znanje o činiteljevim propozicionalnim stavovima). Čini mi se kako je dio njihove kritike promašio suštinu.¹⁵ Fodor i Chomsky primjećuju da radikalna interpretacija pruža potpuno pogrešan prikaz toga kako lingvisti istražuju nove jezike te kako djeca usvajaju materinski jezik. Razumljivo je kako su u tome zavedeni starom tendencijom filozofa prema kojoj se rasprava o teorijskom pitanju o tomu kako lingvist ili djeca *mogu* naučiti nepoznat ili materinski jezik, vodi kao rasprava o praktičnom pitanju o tome kako to zapravo i čine. Često objašnjavam kako radikalna interpretacija ne nastoji pružiti korisne naznake profesionalnim lingvistima ili kritizirati njihove metode. Ona u manjoj mjeri nastoji doprinijeti uvidu u misterioznu (u svakom slučaju, meni misterioznu) djelatnost usvajanja materinskog jezika.

Fodor i Chomsky kritiziraju činjenicu kako se pri radikalnoj interpretaciji koristi znatno manje informacija od onih koje su dostupne informiranom i metodološki sofisticiranom lingvistu. Taj prigovor je potkrjepljen njihovim uvjerenjem o tomu da ja prihvaćam kako je evidencija na kojoj se, kako kažem, radikalna interpretacija može temeljiti sva legitimno dostupna evidencija. Chomsky, zapravo, misli da ja ignoriram njegova otkrića u svezi s tim kako se znatan dio sintakse prirodnih jezika čini genetički programiran. Kao što sam prethodno spomenuo, tvrdio sam da je jedan od uvjeta ispravnosti teorije značenja taj da teorija bude takva da kada bi interpretator znao da je teorija istinita za govornika, mogao bi razumjeti ono što je taj govornik rekao. Naravno, odbacio sam pretpostavku o tome da interpretatori općenito imaju, ili barem znaju da imaju, takvu teoriju; zapravo, teorija je ono što filozof želi ako treba opisati određene aspekte interpretatorovih interpretativnih sposobnosti. Onda sam nadodao, u eseju koji je zapravo i isprovocirao Chomskoga, "ništa se takvoj tezi ne pridaje ukoliko se kaže da, ako teorija zaista ispravno opisuje kompetenciju interpretatora, neki mehanizam u interpretatoru mora odgovarati

¹⁵ Sljedeća rasprava skraćuje detaljiziraniji pristup Fodorovog kritičizma u mom eseju "Interpreting Radical Interpretation", u *Philosophical Perspectives*, Vol. 8, *Logic and Language*, ur. J. E. Tomberlin, 1994, str. 121–8. Također tiskano u *Reflecting Davidson: Donald Davidson Responding to an International Forum of Philosophers*, ur. R. Stoecker, de Gruyter, Berlin, 1993. Oba su izvora tiskana u Jerry Fodorovom i Ernest LePoreovom članku, "Is Radical Interpretation Possible?"; na koji ja i odgovaram.

Chomskyjev citirani odlomak preuzet je iz *Inference, Explanation, and Other Frustrations: Essays in the Philosophy of Science*, ur. John Earman, University of California Press, str. 108, 9.

teoriji.”¹⁶ Chomsky navodi tu primjedbu i komentira da je “sa stanovišta prirodnih znanosti, [taj] komentar u potpunosti krivo vođen”. U daljnjoj raspravi Chomsky ukazuje kako je ono što ga muči misao o tomu kako ne pokazujem bilo kakvo zanimanje za to da spoznam o kakvom se mehanizmu radi. No, naravno, to nije moj stav, niti je to ono što sam rekao. Ono što sam rekao, i što sam namjeravao reći, bila je tautologija: ako vas pilula uspava, ništa se ne pridaje s tim što ćete reći kako je pilula imala snagu da vas uspava. Bilo bi znatno zanimljivije znati nešto više o prirodi naših jezičnih sposobnosti, i o mehanizmima koji ih omogućuju. Tko bi tako što odbacio? Ako imam bilo kakve sumnje, one su usmjerene jedino na filozofske zaključke do kojih su Chomsky i neki njegovi sljedbenici došli na temelju svojih rezultata istraživanja na ovom području.

Chomsky me optužio, a osobito Quine, u svezi s pretpostavkom o tomu kako se sve ono što znamo o jeziku mora utemeljiti na biheviorističkoj evidenciji. Quine je o ovoj stvari govorio u svoje ime, ali ja bih sigurno odbacio takvu optužbu; ukoliko želimo znati sve o jeziku, njegovom usvajanju i upotrebi, ne postoje prethodna ograničenja o tomu koja bi evidencija mogla biti relevantna. No, s Quineom dijelim uvjerenje kako je naše razumijevanje onoga što govornici podrazumijevaju pod onim što kažu djelomice utemeljeno, izravno ili neizravno, na onome što možemo naučiti ili izvesti opažanjem onoga što čine. Bez obzira na to s koliko pravopisa raspolazemo od ranog djetinstva, moramo naučiti što riječi bilo kojeg pojedinačnog jezika znače – jer se ne rađamo kao govornici engleskog ili hebrejskog ili mandarinskog jezika; mi moramo usvojiti materinski jezik od onih koji ga već govore. (Biheviorizam o kojem govorim nije, slučajno, po prirodi reduktivan: ne očekujem kako će se bilo koji osnovni intencionalni predikati definirati u neintencionalnim pojmovima. Mislim da se to jednostavno tiče evidencije)

Kriticizam koji su Fodor i Chomsky uputili pojedinim filozofima čini mi se znatnim dijelom (premda ne potpuno) utemeljen na tomu da oni tim filozofima pripisuju gledišta koja ni sami ti filozofi ne prihvaćaju: nastojao sam ukazati na neke instance. No, postoji, također, i neuspjeh pri prihvaćanju razlike u fundamentalnim ciljevima i interesima. Chomsky me očito doživljava kao nekoga tko pokušava razumjeti i objasniti isti fenomen kojim je i on zaokupljen, te stoga, kao nekoga tko predlaže suprotstavljene hipoteze. To se čini potpuno pogrešnim. Ja želim spoznati što je to što propozicionalnu misao – naša uvjerenja, želje, intencije i govor – čini inteligibilnom drugima. To je pitanje o prirodi misli i značenja na koje se ne može odgovoriti otkrivanjem neuralnih mehanizama, istraživanjem evolucije mozga ili otkrivanjem evidencije koja objašnjava nevjerojatnu lakoću i brzinu kojom usvajamo materinski jezik. Čak i da smo svi rođeni kao govornici engleskog ili poljskog jezika, ostaje pitanje o tomu kako razumijemo druge, te što određuje kognitivne sadržaje naših rečenica. Stvar ne mijenja ni to nazivamo li neke od ovih projekata znanstvenim, a drugima uskratimo znanstveni karakter.

Međutim, bitno nam je na koje je načine istraživanje stavova o kojima raspravljam ograničeno, kao što je u drugom kontekstu, bitno na koji su način

¹⁶ „A Nice Derangement of Epitaphs“, u *Philosophical Grounds of Rationality*, ur. R. Grandy & R. Warner, Oxford University Press, 1986, str. 156.–74. Ponovno tiskano u *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ur. E. LePore, Blackwell, 1986.

Chomskyjev ili Fodorov rad ograničeni. (Naravno, ograničenja su različita) Koje su najočitiije prečice unificirane teorije mišljenja i govora? Pa, prva i, možda, najudarnija jeste činjenica da formalna teorija (protivna karakteristikama njezine empirijske primjene) uopće ne govori ništa o nekonzistenciji. Ne samo da postulira savršenu logiku i konzistentnu i racionalnu strukturu uvjerenja i želja nego pretpostavlja racionalnost u pristupu onomu što shvaćamo kao evidenciju. Nekonzistencija i pomanjkanje rasudne moći moraju se prilagoditi, pri podešavanju teorije stvarnim činiteljima, unošenjem većih doza onoga što smo nazvali tolerancijom.

Možda se sva izravna iracionalnost pokazuje kao nekonzistencija, ali je jasno kako sva nekonzistencija nije ono što obično nazivamo iracionalnošću. Formalna teorija ne ostavlja prostor za iracionalnost, te je stoga nije u mogućnosti ni objasniti. Sva objašnjenja iracionalnosti, za koja se brinemo kako ih pružiti, moraju ići protiv unificirane teorije, a ne u njezin prilog.

Unificirana je teorija, kako sam je opisao, statična; ne govori ništa o formama racionalnosti koje se bave uvrštavanjima novih informacija u tekući sustav mišljenja. Međutim, ovo je beznadno područje. Primjerice, znatan su posao obavili Richard Jeffrey i Isaac Levi u cilju toga da teoriju odlučivanja učine dinamičnom.

Konačno, i možda najvažnije, interpretacija se formalne teorije u potpunosti ne temelji na običnoj intersubjektivnoj evidenciji. Mjereći fizičke veličine, mi možemo upotrijebiti brojeve kako bismo ostali na tragu svojstava događaja i predmeta koji su javno vidljivi. Svi oni koji se bave relevantnim svojstvima brojeva s ovim se mogu složiti. No, stvari su drukčije kada jedan um pokušava razumjeti drugi. Ljudi su javno vidljivi kao ništa drugo u prirodi, ali entiteti, koje upotrebljavamo kako bismo konstruirali sliku o mislima drugih, moraju biti naše vlastite rečenice, kako ih shvaćamo, ili drugi entiteti s istim porijeklom i strukturom. Značenja su naših rečenica uistinu ovisna o našim odnosima sa svijetom o kojemu su te rečenice, i našim jezičnim interakcijama s drugima. No, ne može se pobjeći od činjenice da ne možemo provjeriti objektivnu pouzdanost mjere koju upotrebljavamo, kao što možemo provjeriti naše razumijevanje brojeva; ne možemo provjeriti objektivnu ispravnost naših vlastitih normi provjeravajući ih s drugima, jer da bismo bili u mogućnosti učiniti nešto tako, trebali bismo ponovno u osnovi upotrijebiti naše vlastite norme.

Ne znam, niti mnogo brinem, pokazuju li karakteristike psihološke teorije koje ponavljam, osobito posljednja, da je psihološka teorija toliko različita od teorije u prirodnim znanostima da se ne zaslužuje ni nazvati znanstvenom. Ono u što sam siguran jest da takva teorija, premda može biti jedinstvena kao i svaka druga teorija, nije suprotstavljena bilo kojoj prirodnoj znanosti.

Preveo s engleskog jezika: Igor Žontar

David HILBERT

AKSIOMATSKO MIŠLJENJE¹

Kao što u životu narodâ pojedinačni narod može uspijevati samo ako i svim susjednim narodima ide dobro, i kao što interes državâ traži to da ne vlada red samo unutar svake pojedinačne države, nego da se moraju dobro urediti i međusobni odnosi država, tako je i u životu znanosti. U istinskoj spoznaji ovoga, najznačajniji nosioci matematičke misli pokazivali su uvijek veliko interesovanje prema zakonima i redu u susjednim znanostima i njegovali su, prije svega, u korist same matematike, oduvijek odnose sa susjednim znanostima, naročito sa velikim carstvima fizike i spoznajne teorije. Suština ovih odnosa i temelj njihove plodnosti, vjerujem, biva najbolje jasna ako Vam opišem onu opću istraživačku metodu koja izgleda da sve više i više biva priznata u novijoj matematici: mislim na *aksiomatsku metodu*.

Ako prikupimo činjenice neke određene, više ili manje opsežne, oblasti znanja, onda odmah primjećujemo da su ove činjenice sposobne za to da budu dovedene u red. Ovaj red nastaje svaki put pomoću jednog određenog *zdanja od pojmova* [das Fachwerk von Begriffen]² na način da pojedinačnom predmetu te oblasti znanja odgovara jedan pojam ovog zdanja i da svakoj činjenici unutar te oblasti znanja odgovara jedan logički odnos među pojmovima. To zdanje od pojmova nije ništa drugo do *teorija* oblasti znanja.

Tako se geometrijske činjenice svrstavaju u geometriju, aritmetičke činjenice u teoriju brojeva, statičke, mehaničke, elektrodinamičke činjenice u teoriju statike, mehanike, elektrodinamike ili činjenice iz fizike gasova u teoriju gasa. Isto tako je sa oblastima znanja termodinamike, geometrijske optike, elementarne teorije zračenja, vođenja toplote ili, također, sa računom vjerovatnoće i učenjem o skupovima. To ne važi ništa manje o specijalnim, čisto matematičkim oblastima znanja, poput teorije prostora, Galoisove teorije jednačbe, teorije prim brojeva, nego što važi za oblasti znanja koje su daleko od matematike, poput izvjesnih odsjekâ psihofizike ili teorije novca.

Ako поближе promotrimo neku određenu teoriju, onda svagda raspoznajemo da u osnovi konstrukcije zdanja od pojmova leži nekoliko osobitih stavova te oblasti znanja i onda su oni sami dostatni da se iz njih po logičkim principima sagradi cijelo to zdanje.

Tako je u u geometriji u potpunosti dovoljan stav o linearnosti jednačbe ravnine i o ortogonalnoj transformaciji punktualnih koordinata da bi se cijela rasprostranjena znanost Euklidove geometrije prostora i sama dobila sredstvima analize. Izgradnji teorije brojeva dalje dostaju zakoni računa i pravila za cijele brojeve. U statici istu ulogu ima stav o paralelogramu silâ, u mehanici pak

¹ Ovo predavanje je bilo održano u švicarskom matematičkom društvu 11. septembra 1917. u Zürichu. Prvi put je objavljeno u Mathem. Annalen Bd. 78, S. 405-415 (1918).

² Das Fachwerk je jedan određeni način gradnje i jedan tip građevine ili zdanja u kojem su sve grede povezane jedna s drugom poput jedne rešetkaste konstrukcije (skeleta, kostura) koja se onda ispunjava blatom ili ciglom. Hilbert je upravo upotrijebio takav jedan termin, a ne termin struktura, niti mreža, niti rešetka, budući da se želi naglasiti princip izgradnje teorije iz osnovnih stavova. Taj smisao ovog termina zbog toga treba i zadržati. (Primj. prev.)

Lagrangeove diferencijalne jednadžbe kretanja, a u elektrodinamici Maxwellove jednadžbe uz preuzimanje zahtjeva ukočenosti i naboja elektrona. Termodinamika se dâ u potpunosti nadograditi na pojam funkcije energije i definiciju o temperaturi i pritisku kao izvođenjima prema njihovim varijablama, entropiji i volumenu. U središtu elementarne teorije zračenja stoji Kirchhoffov stav o odnosima između emisije i apsorpcije; u računu vjerovatnoće temeljni stav je Gaussov zakon pogreške, u teoriji gasa stav o entropiji kao negativnom logaritmu vjerovatnoće stanja, u teoriji prostora opisivanje elementa luka kvadratnom diferencijalnom formom, u teoriji jednadžbe stav o egzistenciji korijena, u teoriji prim brojeva stav o realitetu i učestalosti mjestâ nule Riemannove funkcije $\zeta(s)$.

Ovi temeljni stavovi mogu se posmatrati s inicijalno stanovišta kao *aksiomi pojedinačnih oblasti znanja*: napredujući razvoj pojedinačne oblasti znanja počiva onda samo u daljoj logičkoj izgradnji već izvedenog znanja od pojmova. Naročito je u čistoj matematici ovo stanovište preovlađujuće te odgovarajućem načinu rada zahvaljujemo silan razvoj geometrije, aritmetike, teorije funkcija i cjelokupne analize.

Time je onda u navedenim slučajevima problem utemeljenosti pojedinačnih oblasti znanja bio našao rješenje; ali ovo rješenje bilo je samo privremeno. Zaista, u pojedinačnim oblastima znanja istakla se potreba da se aksiomatski stavovi i sami utemelje. Tako se dospjelo do “dokazâ” za linearnost jednadžbe ravnine i ortogonalnost kretanjem izražene transformacije, dalje, za aritmetičke računске zakone, za paralelogram sila, za Lagrangeove jednadžbe kretanja i Kirchhoffov zakon o emisiji i apsorpciji, za stav o entropiji i stav o egzistenciji korijenâ jednadžbe.

Ali kritičko ispitivanje ovih “dokaza” dopušta da se prepozna da oni nisu dokazi po sebi, nego upravo samo omogućuju svođenje na izvjesne dublje postavljene stavove, koji su odsad, sa svoje strane, namjesto dokazujućih stavova vidljivi kao novi aksiomi. Tako su nastali pravi, danas takozvani, *aksiomi geometrije, aritmetike, statike, mehanike, teorije zračenja ili termodinamike*. Ovi aksiomi čine dublje postavljen sloj aksioma nasuprot onom sloju aksioma koji je bio okarakteriziran prethodno navedenim, isprva temeljnim, stavovima u pojedinačnim oblastima znanja. Postupak aksiomatske metode, kako tu stoji naglašeno, jednak je dakle *dubljem polaganju temeljâ* pojedinačnih oblasti znanja, što kod svake građevine nužno biva u građi, kad se ista izgrađuje, da jamči za njenu sigurnost dok ona biva viša.

Ako teorija neke oblasti znanja, tj. prikazano znanje od pojmova, treba da služi svojoj svrsi, naime orijentiranju i redu, onda se moraju naročito savjesno zadovoljiti dva zahtjeva: *prvo*, treba se ponuditi pregled o *ovisnosti* odnosno *neovisnosti* stavova teorije i *drugo*, ponuditi jamstvo *neprotivječnosti* svih stavova teorije. Naročito se prema ovim dvama gledištima trebaju ispitati aksiomi svake teorije. Pozabavimo se, prije svega, ovisnošću odnosno neovisnošću aksiomâ.

Klasičan primjer za ispitivanje neovisnosti nekog aksioma pruža *aksiom o paralelama* u geometriji. Pitanje, da li je stav o paralelama već uvjetovan drugim aksiomima, zanijskao je Euklid, tim što ga je smjestio među aksiome. Euklidova istraživačka metoda postala je uzorna za aksiomatsko istraživanje i od Euklida je ujedno geometrija uzoran primjer za aksiomatiziranu znanost općenito.

Drugi primjer za istraživanje ovisnosti aksiomâ pruža klasična mehanika. Kao što je maločas primijećeno, ranije su Lagrangeove jednadžbe kretanja mogle važiti kao aksiomi mehanike – na njima se u njihovoj općenitoj formulaciji za proizvoljne sile i proizvoljne sporedne uvjete dâ zacijelo potpuno utemeljiti mehanika. Ali, bližim istraživanjem, pokazuje se da je nepotrebno pretpostaviti kod izgradnje mehanike isto tako proizvoljne sile kao i proizvoljne sporedne uvjete, i tim sistem pretpostavki može da bude umanjen. Ova spoznaja vodi, s jedne strane, aksiomatskom sistemu BOLTZMANNNA, koji prihvata samo sile, i to specijalne centralne sile, ali ne prihvata nikakve sporedne uvjete, te aksiomatskom sistemu HERTZA, koji sile odbacuje i istupa sa sporednim uvjetima, i to specijalno sa čvrstim vezama. Oba ova aksiomska sistema čine, dakle, dublji sloj u napredujućem aksiomatiziranju mehanike.

Prihvatimo li kod obrazloženja Galoisove teorije jednadžbe egzistenciju korijena neke jednadžbe kao aksiom, onda je ovaj aksiom zasigurno ovisan; jer je onaj stav o egzistenciji dokaziv iz aritmetičkih aksioma, kako je isprva pokazao GAUSS.

Slično se odnosi i na to, ako bismo možda htjeli prihvatiti kao aksiom stav o realitetu mjesta nule Riemannove funkcije $\zeta(s)$ u teoriji prim brojeva: kod napredovanja ka dubljem sloju čistih aritmetičkih aksioma bio bi nužan dokaz ovog stava realiteta i tek bi nam ovaj pribavio sigurnost značajnih posljedica, koje smo postavili njegovim postuliranjem već sada za teoriju prim brojeva.

Posebno interesovanje prema aksiomatskom postupku pruža pitanje ovisnosti stavova neke oblasti znanja o aksiomu *postojanosti*.

U teoriji realnih brojeva pokazuje se da je aksiom mjerenja, takozvani Arhimedov aksiom, nezavisan od svih ostalih aritmetičkih aksioma. Ova spoznaja je, kako je poznato, za geometriju od suštinskog značenja, ali meni izgleda da je i za fiziku od principijelnog interesa; jer ona nas vodi ka sljedećem učinku: činjenica da mi spajanjem zemaljskih udaljenosti dosežemo dimenzije i udaljenosti tijela u svjetskom prostoru, to znači zemaljskom mjerom se mogu mjeriti nebeske dužine, i isto tako činjenica da se distance u unutrašnjosti atoma daju izraziti mjernom jedinicom, nisu ni u kojem slučaju samo logička posljedica stavova o kongruencijama trokuta i geometrijskoj konfiguraciji, nego su najprije rezultat istraživanja empirije. Valjanost Arhimedovog aksioma u prirodi trebala je, u baš označenom smislu, upravo tako potvrditi eksperimentom kao možda stav o zbiru uglova u trokutu u poznatom smislu.

Općenito želim aksiom postojanosti u fizici formulirati na sljedeći način: "Ako se za valjanost nekog iskaza fizike propisuje bilo koji proizvoljni stepen tačnosti, onda se daju pokazati mali domašaji, unutar kojih se slobodno smiju varirati za iskaz načinjene pretpostavke, a da otklon od iskaza ne prekoračuje propisani stepen tačnosti." Ovaj aksiom upravo izražava ono što leži neposredno u suštini eksperimenta; to je uvijek bilo prihvaćeno od fizičara, a da dosada i nije bilo posebno formulirano.

Ako se, naprimjer prema PLANCKU, iz aksioma nemogućnosti *Perpetuum mobile druge vrste* izvodi drugi stav o toploti, onda se pritom na nužan način upotrebljava ovaj aksiom postojanosti.

Da je u utemeljenosti statike kod dokaza stava o *paralelogramu silâ*

potrebit aksiom postojanosti – barem kod nekog izvjesnog najbližeg izbora ostalih aksioma – pokazao je HAMEL, na veoma interesantan način, stavom o sposobnosti dobre uređenosti kontinuuma.

Aksiomi klasične mehanike mogu se produbiti, ako pomoću aksioma postojanosti mislimo na kontinuirano kretanje, kratko, koje slijedi jedno za drugim, pravolinijski jednolično i dio po dio impulsima izazvano kretanje, a onda se, kao suštinski aksiom mehanike, primjenjuje *Bertrandov princip maksimuma*, a rezultat toga jeste da iza svakog udara, kretanje koje zaista nastaje, jeste uvijek ono kod kojeg kinetička energija sistema postaje maksimum, nasuprot svim, sa stavom o očuvanju energije, mirnim kretanjima.

Ovdje ne želim pristajati uz najnovije načine obrazlaganja fizike, naročito elektrodinamike, koji su posve teorije kontinuuma i prema tome zahtjev za postojanošću uzdižu u najvećoj mjeri, jer ova istraživanja nisu još dovoljno zaključena.

Mi sad hoćemo ispitati drugo od prethodno navedenih gledišta, naime pitanje o *neprotivrječnosti* aksiomâ; ono je očevidno od najvećeg značaja, jer postojanje protivrječja u nekoj teoriji očevidno ugrožava opstanak cijele teorije.

Spoznaja unutrašnje neprotivrječnosti i sama je kod odavno priznatih i uspješnih teorija povezana sa teškoćom: podsjećam na *prigovor okreta* i *prigovor povratka* u kinetičkoj teoriji gasa.

Često se događa da se unutrašnja neprotivrječnost neke teorije posmatra kao samorazumljiva dok su uistinu potrebne duboke matematičke razrade za dokaz te neprotivrječnosti. Kao primjer posmatrajmo problem iz elementarne teorije *toplotnog voda*, naime, raspodjela temperature unutar nekog homogenog tijela, čija površina se drži na određenoj, od mjesta do mjesta varirajućoj, temperaturi: onda zahtjev postojanja temperaturne uravnoteženosti, zaista, ne sadrži nikakvu unutrašnju protivrječnost teorije. Ali spoznaji toga je potreban dokaz da je poznati rubni zadatak potencijalne teorije uvijek razrješiv; jer tek rješenje ovog rubnog zadatka pokazuje da je općenito moguća neka raspodjela temperature koja zadovoljava jednadžbu toplotnog voda.

Ali naročito u fizici nije dobro ako stavovi teorije stoje u međusobnom skladu; štaviše, treba još postrožiti zahtjev tako da oni nikad ne protivrječe ni stavovima neke susjedne oblasti znanja.

Tako aksiomi elementarne teorije zračenja daju, kako sam nedavno pokazao, osim utemeljenosti *Kirchhoffovog stava* o emisiji i apsorpciji, još i specijalni stav o refleksiji i refrakciji pojedinačnih svjetlosnih zraka, naime stav: Ako dva zraka prirodne svjetlosti i jednake energije padaju uvijek s jedne strane na razdvojnu površinu drugačijih medija, u takvim pravcima da jedan zrak prema svom prodoru, drugi prema svojoj refleksiji, pokazuje isti pravac, onda je zrak koji nastaje ujedinjenjem, opet od prirodne svjetlosti i jednake energije. Ovaj stav nipošto nije – kako se zaista pokazuje – u protivrječnosti sa optikom, nego može da bude izveden kao posljedica iz elektromagnetne teorije svjetlosti.

Rezultati *kinetičke teorije gasa* jesu, kako je poznato, u najboljem skladu sa *termodinamikom*.

Isto tako su *elektromagnetna tromost* i *Einsteinova gravitacija* snošljive sa odgovarajućim pojmovima klasičnih teorija, ukoliko se ove posljednje shvate kao granični slučajevi općenitijih pojmova u novim teorijama.

Naprotiv, *moderna kvantna teorija* i napredujuća spoznaja unutrašnje strukture atoma vodile su zakonima koji upravo protivrječe dosadašnjoj, bitno na Maxwellovim jednadžbama, izgrađenoj elektrodinamici; današnja elektrodinamika stoga treba – kako svako priznaje – nužno novo utemeljenje i suštinski preobražaj.

Kako se iz dosad rečenog razabire, morat će uslijediti, u teorijama fizike, odstranjenje protivrječja, promjenom izbora aksiomâ, a poteškoća se sastoji u tome da se ovi tako izaberu, da svi promatrani zakoni fizike budu logičke posljedice izabranih aksioma.

Drukčije se dešava ako protivrječja nastupaju u čisto teoretskim oblastima znanja. Klasičan primjer za jedan takav događaj pruža teorija skupova, i to naročito, već kod CANTORA, u *paradoksu skupa svih skupova*. Ovaj paradoks je tako važan da su se veoma ugledni matematičari, na primjer KRONECKER i POINCARÉ, osjećali pobuđeni da cijeloj teoriji skupova – jednoj od najplodonosnijih i najsnažnijih znanstvenih grana matematike općenito - osporavaju opravdanje postojanja.

Također je, i u ovom nezgodnom slučaju, aksiomska metoda donijela uspjeh. ZERMELOU je uspjelo, tim što je postavljanjem podesnih aksioma ograničio na određeni način, s jedne strane, samovolju definicija o skupovima, a s druge strane, dopustivost iskaza o njihovim elementima, da razvije teoriju skupova takve vrste da otpadaju protivrječja o kojima je riječ, ali da pored nametnutih ograničenja ostaje jednak domašaj i sposobnost primjene teorije skupova.

U svim dosadašnjim slučajevima radilo se o protivrječnostima koje su se pokazale za vrijeme razvoja teorije, a potreba je vodila prema njihovom odstranjenju kroz preobražaj aksiomatskog sistema. Ali nije dovoljno postojeće protivrječnosti izbjegavati, ako treba da bude obnovljena, njima ugrožena, slava matematike kao uzora najstrožije znanosti: principijelni zahtjev učenja o aksiomima mora što više da se produži, i to u smjeru gdje se prepoznaje da su protivrječnosti unutar neke oblasti znanja, a na temelju postavljenog aksiomatskog sistema, *općenito nemoguće*.

Primjereno ovom zahtjevu ja sam u *Osnovama geometrije* [*Grundlagen der Geometrie*] dokazao neprotivrječnost postavljenih aksioma, tim što sam pokazao da bi svaka protivrječnost u posljedicama iz geometrijskih aksioma nužno morala biti prepoznatljiva i u aritmetici sistema realnih brojeva.

Također je za oblasti znanja fizike očividno uvijek dovoljno svesti pitanje *unutrašnje neprotivrječnosti* na neprotivrječnost aritmetičkih aksioma. Tako sam pokazao neprotivrječnost aksiomâ *elementarne teorije zračenja*, tim što sam za istu izgradio aksiomatski sistem iz analitički nezavisnih dijelova – pri tome pretpostavljajući neprotivrječnost analize.

Slično se smije i treba postupati u prilikama kod izgradnje neke matematičke teorije. Ako smo, za primjer, kod razvoja Galoisove teorije grupa

posmatrali kao aksiom stav o *egzistenciji korijena* ili u teoriji prim brojeva stav o *realitetu mjestâ nule* Riemannove funkcije $\zeta(s)$, onda tako uvijek dokaz neprotivrječnosti aksiomatskog sistema vodi baš k tome da se sa sredstvima analize dokaže stav o egzistenciji korijena, odnosno Riemannov stav o funkciji $\zeta(s)$ – i tek time je osigurana potpunost teorije.

Također se pitanje neprotivrječnosti aksiomatskog sistema za *realne brojeve* dâ, upotrebom pojmova teorije skupova, svesti na isto pitanje za cijele brojeve: ovo je zasluga teorija iracionalnih brojeva od WEIERSTRASSA i DEDEKINDA.

Naime, samo u dva slučaja, ako se radi o aksiomima samih *cijelih brojeva* i ako se radi o obrazlaganju *učenja o skupovima*, ovaj put svođenja na neku drugu posebiju oblast znanja nije prohodan, jer izvan logike nema uopće više nikakve discipline na koju bi pozivanje onda bilo moguće.

Ali, pošto je ispitivanje neprotivrječnosti neotklonjiv zadatak, onda tako izgleda potrebno i samu logiku aksiomatizirati i dokazati da su teorija brojeva kao i učenje o skupovima samo dijelovi logike.

Ovaj put, odavno pripremljen – jer za njega nisu nevažna FREGEOVA duboka istraživanja – najzad je najuspješnije otpočeo oštromni matematičar i logičar RUSSELL. U dovršenju ovog genijalnog Russellovog pothvata *aksiomatiziranja logike* mogla bi se nazirati krunidba posla aksiomatiziranja općenito.

Ovo dovršenje će trebati, međutim, još novog i mnogostranog rada. Naime, poblizim razmišljanjem uskoro prepoznajemo da pitanje neprotivrječnosti kod cijelih brojeva i skupova nije ono koje stoji samo za sebe, nego pripada velikom području najtežih spoznajnoteorijskih pitanja specifično matematičkog obojenja: ja navodim, da bih ovo područje pitanja kratko okarakterizirao, problem principijelne *rješivosti svakog matematičkog pitanja*, problem naknadne *mogućnosti kontrole* rezultata nekog matematičkog istraživanja, dalje, pitanje o *kriteriju za jednostavnost* matematičkih dokaza, pitanje o odnosu između *sadržajnosti* i *formalizma* u matematici i logici, i najzad, problem *mogućnosti rješenja* matematičkog pitanja konačnim brojem operacija.

Mi se sad ne možemo dati zadovoljiti aksiomatiziranjem logike prije nego su sva pitanja ove vrste shvaćena i razjašnjena u njihovom međuodnosu.

Među navedenim pitanjima, posljednje, naime pitanje o mogućnosti rješenja konačnim brojem operacija, jeste najpoznatije i najčešće diskutirano, jer ono duboko dotiče suštinu matematičkog mišljenja.

Ja želim tražiti da se umnoži interesovanje za njim, tim što ukazujem na neke posebije matematičke probleme u kojima ono igra ulogu.

U teoriji *algebarskih invarijanti* važi, kako je poznato, fundamentalni stav da uvijek ima konačan broj cijelih racionalnih invarijanti kroz koje se daju prikazati sve ostale takve invarijante na potpuno racionalan način. Prvi opći dokaz za ovaj stav koji sam naznačio posve zadovoljava, kako vjerujem, naše zahtjeve, što se tiče jednostavnosti i prozirnosti; ali nemoguće je ovaj dokaz tako preurediti da njime sačuvamo granicu koja se može pokazati za broj konačno mnogih invarijanti punog sistema ili čak da smo uspjeli do istinskog postavljanja iste. Što više, bila su potrebna potpuno drukčije osmišljena razmišljanja i novi principi da bi se

prepoznalo da postavljanje punog sistema invarijanti iziskuje samo operacije čiji je broj konačan i leži ispod pred računom uspostavljajuće granice.

Jednak događaj primjećujemo na primjeru iz *teorije prostora*. U geometriji površina četvrti red jeste fundamentalno pitanje, iz najviše koliko međusobno rastavljenih omotača može da se sastoji neka takva površina.

Prvo kod odgovora na ovo pitanje jeste dokaz da broj površinskih omotača mora biti konačan; ovaj se može lako događati na funkcionalnoteoretskom putu, na sljedeći način. Prihvata se postojanje beskonačno mnogih omotača i onda se bira unutar svakog omotačem ograničenog dijela prostora uvijek po jedna tačka. Mjesto zbitosti ovih beskonačno mnogih izabranih tačaka bilo bi onda tačka takvog singulariteta, čim je izuzeto za algebarsku površinu.

Ovaj funkcionalnoteorijski put ni na koji način ne vodi vrhovnoj granici za broj površinskih omotača; pored toga je trebalo što više izvjesnih razmišljanja o brojevima tačaka presjeka, koja onda najzad poučavaju da broj omotača sigurno ne može biti veći od 12.

Druga, od prve potpuno različita metoda, pored toga se s njezine strane ne dâ primijeniti, a također ni tako preurediti, da omogućava odluku, da li zaista egzistira površina 4. reda sa 12 omotača.

Pošto kvaterna forma 4. reda posjeduje 35 homogenih koeficijenata, onda si možemo predočiti određenu površinu 4. reda tačkom u 34-dimenzionalnom prostoru. Diskriminanta kvaterne forme 4. reda jeste od stupnja 108 u koeficijentima iste; jednako nuli postavljena, prikazuje, prema tome, u 34-dimenzionalnom prostoru površinu 108. reda. Pošto su koeficijenti same diskriminante određeni cijeli brojevi, onda se dâ tačno utvrditi topološki karakter diskriminantne površine prema pravilima koja su nam poznata za 2- i 3-dimenzionalni prostor, tako da o prirodi i značenju pojedinačnih sporednih oblasti, u koje diskriminantna površina rastavlja 34-dimenzionalni prostor, možemo primiti tačan izvještaj. Sada zacijelo sve, kroz tačke iste sporedne oblasti prikazane, površine 4. reda, posjeduju jednak broj omotača, i stoga je moguće konačnim, ako ne i veoma mukotrpnim i dugotrajnim računom, utvrditi da li postoji ili ne površina 4. reda sa $n \leq 12$ omotača.

Upravo postavljeno geometrijsko promatranje jeste, dakle, treći put ka raspravljanju našeg pitanja o najvišem broju omotača neke površine 4. reda. Ono dokazuje mogućnost rješenja ovog pitanja konačnim brojem operacija. Principijelno je time postignuto znatno unapređivanje našeg problema: isti je sveden na problem o položaju možda zadatka da se iznađe 10^{1010} -u brojka razvoja decimalnog razlomka od π – zadatka čija je razrješljivost očevidna, ali čije rješenje ostaje nepoznato.

Štaviše, trebalo je uranjajućeg, teškog, algebarsko-geometrijskog istraživanja, koje je ROHN izveo, da bi se uvidjelo da kod neke površine 4. reda nije moguće 11 omotača; 10 omotača se, naprotiv, zaista nalazi. Tek ova četvrta metoda donosi, dakle, rješenje problema.

Ova posebna izvođenja pokazuju koliko je raznovrsnih metoda dokazivanja primjenjivo na isti problem, a trebaju približiti to da je nužno da se suština matematičkog dokaza proučava po sebi, ako se hoće da se s uspjehom

razjasne takva pitanja, kao ono o mogućnosti rješavanja konačno mnogim operacijama.

Sva takva principijelna pitanja, kako sam ih prije okarakterizirao i među kojima je obrađeno pitanje o mogućnosti rješavanja konačno mnogim operacijama bilo samo posljednje navedeno, čine mi se kao da grade neko važno, nanovo otvarajuće polje istraživanja, a u osvajanju ovog polja moramo – to je moje uvjerenje – i sam pojam specifično matematičkog dokaza učiniti predmetom istraživanja, baš kao i astronom što se obazire na kretanje svog mjesta stajanja, fizičar što mora voditi brigu o teoriji svog aparata, i kao što filozof kritizira sam um.

Provođenje ovog programa, dakako je sadašnji, još neriješen zadatak.

Za kraj, želim sažeti u nekoliko rečenica svoje shvaćanje o suštini aksiomatskog metoda.

Ja vjerujem: Sve što može biti predmet znanstvenog mišljenja općenito, čim je zrelo za izgradnju teorije, prelazi u posjed aksiomatske metode i s tim posredno matematike. Prodiranjem ka sve dubljim slojevima aksiomâ, u gore navedenom smislu, stičemo sve dublje uvide i u samu suštinu znanstvenog mišljenja i postajemo sve više svjesni jedinstva našeg znanja. U znaku aksiomatske metode pojavljuje se matematika pozvana na vodeću ulogu u znanosti općenito.

Prevela s njemačkog jezika: Ljiljana Nikolić

Robert FRENCH

SUBKOGNICIJA I GRANICE TURINGOVOG TESTA¹

Čini se da Alan Turing, u svom originalnom članku² o igri imitacije kao testu inteligencije, iznosi dvije različite tvrdnje. Prva, filozofska tvrdnja, jeste da ukoliko stroj može proći Turingov test, nužno je inteligentan. Vjerujem da je ova tvrdnja valjana.³ Njegova druga tačka, pragmatička tvrdnja, jeste da će u ne tako dalekoj budućnosti biti moguće izgraditi takav stroj. Turing je očigledno smatrao da je važno postaviti obje tvrdnje. On je jasno uvidio da ako neko može pokazati da niti jedan stroj ne može položiti njegov test, njegova će filozofska tvrdnja, mada tačna, itekako izgubiti na značaju. Stoga je posvetio značajan trud dokazivanju ne samo filozofske već i pragmatičke tvrdnje.

Još od kada se pojavio njegov članak, većina filozofa se skoro isključivo bazirala na osporavanju ili branjenju njegove filozofske tvrdnje. Tu su oni koji vjeruju da prolaz na Turingovom testu čini dovoljan uvjet inteligencije, i oni koji u to ne vjeruju. Filozofski značaj prve teze je u tome što pruža jasan i inovativan test inteligencije koji je skoro zaobišao kaljugu problema odnosa tijela i uma. Filozofska se tvrdnja elegantno prevodi u operacionu definiciju inteligencije: Šta god se ponaša dovoljno inteligentno je inteligentno.

Ipak, u ovom radu ću sporiti sa Turingovom pragmatičkom tezom tvrdeći da sposobnost Turingovog testa da ispita najdublja, najesencijalnija područja ljudske spoznaje, čini taj test praktično neupotrebljivim pravim testom inteligencije. Snažno se protivim tvrdnji Huberta Dreyfusa, da je naprimjer, „kao cilj za one koji nastoje konstruirati misleće strojeve, i kao kriterij procjene njihovog rada za kritičare, Turingov test upravo ono što je nedostajalo“.⁴ Vidjet ćemo da Turingov test mogu položiti samo oni koji su iskusili svijet kao što smo ga mi iskusili, i to vodi do centralne teze ovoga spisa, a to je da Turingov test pruža garancije, ne za inteligenciju već za kulturno orijentiranu *ljudsku* inteligenciju.

Ovu posljedicu Turingovog testa izvodim tako što prvo predlažem prvi skup „subkognitivnih“ pitanja koja su izričito formulirana da otkriju kognitivnu strukturu nižeg nivoa. Kritičari bi mogli prigovoriti da postoji nešto nepravedno u ovom tipu pitanja i da bi ih se trebalo zabraniti. Ovo vodi do druge važne teze ovoga spisa, da ustvari ne postoji način da se subkognitivna pitanja razlikuju od onih koja to nisu. Da bih podržao ovu tvrdnju, predstavljam drugi skup pitanja koja se na prvi pogled čine „kognitivnim“, ali u konačnici, ispostavlja se da su toliko zavisna od nesvjesnih mehanizama koliko i prvi skup pitanja. Brižljivo ispitivanje nekih Turingovih originalnih pitanja otkriva da su i ona, također, subkognitivna. U jednakom maniru, svaki dovoljno širok skup pitanja koja sačinjavaju Turingov test nužno sadržava pitanja koja se oslanjaju na subkognitivne asocijacije da bi se na njih odgovorilo. Pokazat ću da je nemoguće izdvojiti „subkognitivna“

1 Prevedeno iz: Robert M. French (1990), Subcognition and the Limits of the Turing Test, *Mind*, Vol. 99, br. 393, str. 53–66.

2 Turing, Alan M. (1950), Computing machinery and intelligence, *Mind*, Vol. 59, br. 236, str. 433–460.

3 Za vrlo jasnu odbranu ove pozicije vidi: Dennett, D. C. (1985), „Can Machines Think?“ *How We Know*, ur. Michael Shafto. San Francisco, CA: Harper & Row

4 Dreyfus, Hubert L. (1979), *What Computers Can't Do*, New York, NY: Harper & Row, str. 73.

pitanja od onih koja to nisu.

Upravo ova esencijalna nerazdvojjivost subkognitivnih i kognitivnih nivoa – i stoga, čak i fizičkih i kognitivnih nivoa – čini Turingov test testom ljudske inteligencije, a ne inteligencije uopće. Ova činjenica, mada očigledno zanimljiva, nije naročito upotrebljiva ukoliko je naš cilj steći uvid u inteligenciju uopće. Ali, ukoliko ne možemo upotrebljavati Turingov test u ovu svrhu, može proisteći da će najbolji (ili možda jedini) način raspravljanja o općoj inteligenciji biti u razumijevanju sposobnosti kategorizacije, kapaciteta da se uče novi koncepti, da se stari koncepti prilagode novom okruženju, i tako dalje. Možda ono što filozofi u oblasti umjetne inteligencije trebaju nije *test* inteligencije, već prije *teorija* inteligencije. Konačni elementi ove teorije jesu, kao što su bili i 1950. kada je Turing predložio igru imitacije, još uvijek predmet kontroverze.

O nordijskim galebovima

Razmotrite narednu usporedbu: Igrom slučaja, jedine leteće životinje poznate žiteljima velikog nordijskog otoka jesu galebovi. Svako na otoku priznaje da, naravno, galebovi mogu letjeti. Jednoga dana načuli su dva lokalna filozofa kako pokušavaju utvrditi šta ustvari „letenje“ jeste.

Prvi filozof kaže: „Suština letenja jeste kretanje kroz zrak.“

„Ali ne bi ovo nazvao letom, zar ne?“ – odgovara drugi, bacajući kamenčić sa plaže u okean.

„Onda, vjerovatno ono označava lebdenje u zraku određeni vremenski period.“

„Ali oblaci i dim i dječiji baloni lebde u zraku jako dugo. I ja sigurno mogu zadržati zmaja na nebu koliko dugo želim, ukoliko je dan vjetrovit. Čini mi se da mora biti nešto više u letenju od samoga lebdenja.“

„Možda podrazumijeva posjedovanje krila i perja.“

„Pingvini imaju oboje, i svi znamo da oni ne mogu letjeti...“

I tako dalje. Konačno, odlučiše da riješe pitanje tako što će ga ustvari zaobići. Oni to čine tako što se prvo dogovore da su galebovi koji nastanjuju njihov otok jedini primjeri onoga za šta su apsolutno sigurni da može letjeti. Oni se, ipak, slažu da let ima veze sa lebdenjem i da fizička svojstva poput perja, kljunova, i šupljih kostiju jesu vjerovatno površni aspekti leta. Na osnovu ovih pretpostavki i svog znanja Turingovog poznatoga članka o inteligenciji, izvode galeblji test leta. Galeblji test treba da bude vrlo rigorozan dovoljan uvjet leta. Stoga, ukoliko neko kaže: „Izumio sam stroj koji može letjeti,“ umjesto da na njega pokuša primijeniti ma koji skup kriterija koji definiraju let, podvrgnut će ga galebljem testu. Jedino što će biti potvrđeno kao ono što leti, jeste ono što položi galeblji test. S druge strane, oni tvrde da ukoliko nešto ne prođe test, neće izricati presudu, možda ono i može letjeti, a možda i ne.

Galeblji test funkcionira slično kao i Turingov test. Naši filozofi imaju dva trodimenzionalna radara, a jedan od njih prati pravog galeba, a drugi stroj za koji je pretpostavljeno da leti. Oni mogu izvesti zamišljeni eksperiment nad njima u pokušaju da odrede ko je galeb, a ko stroj, ali ih smiju posmatrati samo preko radara. Za stroj će reći da je prošao galeblji test ukoliko oba filozofa konstantno

nisu u stanju da razlikuju galeba od stroja.

Može se prigovoriti da neki od njihovih testova (naprimjer, test mogućnosti poniranja tokom leta) nemaju ništa sa letenjem. Filozofi bi odgovorili: „Pa šta? Mi tražimo dovoljan uvjet leta, ne *minimalni* dovoljni uvjet leta. Nadalje, mi shvaćamo da je naš test jako težak, ali budite uvjereni, izumitelji letećih strojeva, pad na galebljem testu ne dokazuje ništa. Mi nećemo tvrditi da vaš stroj *ne može* letjeti ukoliko padne na galebljem testu, jer sasvim je moguće da može. Ipak mi, kao filozofi, želimo da budemo apsolutno sigurni da vaš stroj može letjeti ukoliko položi galeblji test.“

Galeblji test će stoga s pravom isključiti metke, balone od sapunice i snježne grudve iz takmičenja. To svakako tako i treba da bude. Ali helikopteri i avioni na mlazni pogon – koji *uistinu* lete – također nikada neće proći test. Niti će, podjednako, slijepi miševi, bube, albatrosi ili kolibrići. Ustvari, brižnim ispitivanjem, vjerovatno bi jedino galebovi položili test, a i tada možda samo galebovi sa nordijskog otoka dvojice filozofa. Stoga, ono što imamo nije uopće test za let, već test za let u stilu nordijskog galeba.

Nadalje, Turingov test ne priznaje različite stepene u određivanju inteligencije, usprkos činjenici da intuitivni ljudski pojam inteligencije to očigledno dopušta. Pauci su, naprimjer, malo inteligentni, vrapci su inteligentniji, ali ne onoliko koliko i psi, majmuni su još inteligentniji, ali ne koliko i osmogodišnjaci, koji su opet manje inteligentni od odraslih. Ukoliko se složimo sa tim da su pozadinski neuralni mehanizmi esencijalno isti u svim vrstama, onda bismo trebali tretirati inteligenciju kao kontinuum i kao nešto što ne posjeduju samo ljudi. Čini se razumnim ukoliko tražimo da dobar test inteligencije oslikava, barem približno, ove razlike u stepenu. Naročito je važno da u proučavanju umjetne inteligencije istraživači ne tretiraju inteligenciju kao ili-sve-ili-ništa fenomen.

Subkognitivna pitanja

Prije započinjanja diskusije o subkognitivnim pitanjima, želim iznijeti nekoliko pretpostavki koje bi, siguran sam, bile sasvim prihvatljive i Turingu. Prvo, dozvolit ću ispitivaču da anketira ljude za odgovore na neka od pitanja prije nego što ih postavi u toku same igre imitacije. (Anketirane ljude nazivat ću „intervjuirani“) Također, želim učiniti eksplicitnom pretpostavku koja je prešutna u Turingovom članku, a to je da su ljudski kandidat i ispitivač (i u našem slučaju intervjuirani ljudi) iz iste kulture i da će stroj pokušavati da se predstavi kao individua iz te kulture. Stoga, čak i ukoliko stroj odgovori: „Ne govorim engleski jezik“ ili nešto slično, ispitivač će odmah zaključiti, s pravom, da je drugi kandidat ljudsko biće. Konačno, dok vjerujem da je *teoretski* moguće izgraditi stroj koji će moći iskusiti svijet na način koji se ne razlikuje od ljudskog – stroj koji može pasti sa bicikla, ogrebat se na trnje ruža, pomirisati otpadne vode i okusiti jagode – pretpostavljam da nijedan računar trenutno nije, niti će u bliskoj budućnosti biti u stanju da to učini.

Označit ću subkognitivnim svako pitanje koje pruža uvid u kognitivne strukture nižeg reda (odnosno nesvjesne). Sa „kognitivnim strukturama nižeg

reda“ posebno referiram na podsvjesnu asocijativnu mrežu u ljudskim umovima koja je sačinjena od visoko preklapajućih aktivirajućih reprezentacija iskustva. Ovo je nivo koji se trenutno istražuje novim pristupima kognitivnom modeliranju.⁵

Prvi skup pitanja načinjen je sa namjerom da otkrije kognitivnu strukturu nižega reda (i mislim da će se svi složiti da ona to uistinu i čine). Odgovorit ću na anticipirani prigovor da ova eksplicitno subkognitivna pitanja nisu poštena, time što nakon ovih pitanja slijedi drugi skup pitanja za koja se čini, na prvi pogled, da su na višem kognitivnom nivou od prvog skupa. Brižljivim ispitivanjem ispostaviti će se da su i ova pitanja subkognitivna. Zaključit ću sa konačnim skupom pitanja koja se neosporno čine čistim kognitivnim pitanjima višega reda, ali koja će biti podjednako teška da bi na njih računar odgovorio kao što to čovjek čini.

*Asocijativno pripremanje*⁶

Prvi skup pitanja temelji se na trenutnom istraživanju asocijativnog pripremanja, često nazvanog semantičkim olakšavanjem. Ideja je sljedeća: ljudi, tokom svog života, razvijaju izvjesne asocijacije između koncepata, koje su različite snage. Putem takozvanog zadatka leksičkog odlučivanja, utvrđeno je⁷ da treba manje vremena da se odluči da li je zadana jedinica riječ ukoliko joj prethodi sa njom povezana riječ. Ako, naprimjer, jedinici „puter“ prethodi riječ „hljeb“, potrebno je značajno manje vremena da se prepozna da je „puter“ riječ, nego da joj je prethodila sa njom nepovezana riječ, kao naprimjer „pas“ ili besmislena riječ.

Ispitivač u Turingovom testu upotrebljava ovaj fenomen ovako: dan prije testa on izabire skup riječi (i ne-riječi) i intervjuiranim ljudima zadaje zadatak leksičkog odlučivanja i bilježi prosječno vrijeme prepoznavanja tih riječi. On zatim dolazi na test sa rezultatima i traži od oba kandidata da izvrše isti zadatak kao i dan ranije, i bilježi rezultate. Jednom kada je ovo učinjeno, on identificira čovjeka kao kandidata čiji rezultati približno odgovaraju prosječnim rezultatima koje je proizvela njena testna grupa intervjuiranih ljudi.

Stroj bi bez sumnje pao na ovakvom testu jer ne postoji *a priori* način

5 Tri različita pristupa koja razmatraju subkognitivna pitanja mogu se naći u: Feldman, J. i F. Ballard (1982), *Connectionist models and their properties*, *Cognitive Science*, 6(3), 205–254; Hofstadter, D. R., M. Mitchell, i R. M. French (1987), *Fluid concepts and creative analogies: A theory and its computer implementation*, CSMIL Technical Report Br. 10, University of Michigan; Rumelhart, D. i J. McClelland (1986) (Ur.), *Parallel Distributed Processing*, Cambridge, MA: Bradford/MIT Press

6 U izvorniku: *associative priming*; terminom priming označava se proces navikavanja podražajnog mehanizma na neki stimulus. Kao rezultat tog procesa na kasnije stimulse reagira se mnogo brže (za primjere vidi nastavak teksta). Termin priming upotrebljava se na isti način kada se govori npr. o nanošenju prvog, pripremnog sloja boje na neku površinu. Asocijativno pripremanje treba razlikovati od semantičkog, jer ono nije na semantičkom nivou, već se povezivanje vrši na osnovu vjerovatnosti da termin A dolazi nakon termina B. Osnovu asocijativnog pripremanja stoga čini naše jezičko iskustvo i upravo zato je ono značajno za Frenchov argument. Mogući prijevodi su još: *asocijativno poticanje* i *asocijativno pobuđivanje*.

7 Naročito prikladna, dobro sročena rasprava o asocijativnom pripremanju može se naći u: Anderson, J. R. (1983) *The Architecture of Cognition*, Cambridge, MA: Harvard University Press, poglavlje 3, str. 86–125. U ovom poglavlju Anderson referira na klasično djelo o semantičkom olakšavanju Meyera i Schvaneveldta (Meyer, D. E. i R. W. Schvaneveldt (1971), *Facilitation in recognizing pairs of words: evidence of a dependence between retrieval operations*, *Journal of Experimental Psychology* 90, 227–234).

određivanja asocijativne veze (odnosno, mjere toga koliko je lagano za jedan koncept da aktivira drugi) između svih mogućih koncepata. U biti, jedini način kojim bi stroj, makar približno, mogao odrediti asocijativnu vezu između ljudskih koncepata jeste da je svijet već iskusio kao ljudski kandidat ili intervjuirani ljudi.

Naredni primjer može pomoći u ilustriranju ogromnog problema apriornog određivanja asocijativnih vrijednosti između koncepata. Određene grupe koncepata, naprimjer koraci u pečenju kolača, jesu krajnje sekvencijalni po prirodi. Asocijativne veze između sekvencijalno povezanih koncepata uključenih u pečenje kolača (otvaranje kese sa brašnom, razbijanje jaja, miješanje brašna i jaja, stavljanje smjese u peć, podešavanje temperature, vađenje pečenog kolača) jesu krajnje zavisne od ljudskog iskustva pečenja kolača. Čak i ukoliko smo napravili pretpostavku da se koncepti poput „vađenje pečenog kolača iz rerne“, „razbijanje jaja“, „podešavanje temperature“ i tako dalje mogu eksplicitno programirati u računar, asocijativne veze između ovih koncepata bi, ukoliko stroj uopće nastoji da prođe Turingov test, morale da odražavaju temporalni red u kojem se obično pojavljuju u ljudskom iskustvu. Morali bismo moći podesiti ove veze *a priori*, ne samo za sekvence kategorija povezane sa pečenjem kolača, već i između koncepata svih sekvenci koncepata koje su iskušali ljudi. Dok se ovo čini teoretski mogućim, čini se i vrlo nevjerovatnim.

Sada pretpostavimo da kritičar tvrdi da su ova eksplicitno subkognitivna pitanja nepoštena jer – barem prividno – nemaju veze sa inteligencijom; ona iskušavaju, veli kritičar, kognitivni nivo koji je daleko ispod nužnog nivoa za inteligenciju i stoga se ta pitanja ne bi smjela dozvoliti. Pretpostavimo, stoga, da mi predusretljivo zabranimo takva pitanja i umjesto njih predložimo novi skup pitanja koja, na prvi pogled, djeluju kao da su na višem kognitivnom nivou.

Igre procjenjivanja

Neologizmi će činiti osnovu narednog skupa pitanja, koji možemo nazvati igra procjenjivanja neologizama. Naše impresije o izmišljenim riječima pružaju jako zanimljive primjere za „nevjerovatni broj sila i faktora koji međudjeluju u našem nesvjesnom procesiranju... riječi i imena dugih svega nekoliko slova“.⁸ Razmotrite naredni skup pitanja koja djeluju kao da su na višem kognitivnom nivou:^[9]

Na skali od 0 (sasvim nevjerovatno) do 10 (sasvim vjerovatno), molim procijenite:

- „Flugblogs“ kao ime koje će Kellogg’s dati novim zobenim pahuljicama.
- „Flugblogs“ kao ime nove informatičke kompanije.
- „Flugblogs“ kao ime velikih, napuhanih vreća koje se nose na stopalima i omogućavaju hodanje po vodi.
- „Flugly“ kao ime koje dijete može dati svojoj omiljenoj plišanjoj igrački.
- „Flugly“ kao prezime bankovnog činovnika u filmu W. C. Fieldsa

⁸ Hofstadter, D. R. (1985), *On the seeming paradox of mechanizing creativity*, U *Metamagical Themas* str. 526–546. New York, NY: Basic Books, Inc.

⁹ Najbolji dokaz valjanosti Frenchove tvrdnje upravo je nerazumljivost narednih primjera za one koji ne govore engleski jezik. S obzirom da se asocijacije aktiviraju na fonetskom nivou, prijevod izraza nije moguć.

„Flugly“ kao prezime glamurozne ženske filmske zvijezde

Ispitivač će dati, recimo, između pedeset i stotinu pitanja ove vrste ljudima koje intervjuiira¹⁰ i koji će na njih odgovoriti. Onda će, kao i prije, dati isti skup pitanja dvojici kandidata i usporediti njihove rezultate sa prosječnim odgovorima intervjuirane grupe. Kandidat čiji odgovori najviše nalikuju odgovorima koje je pružila intervjuirana grupa će gotovo sigurno biti čovjek.

Razmotrimo pobliže zašto bi računar koji nije stekao naš puni set kulturnih asocijacija pao na ovom testu. Razmotrite „Flugblogs“ kao ime za zobene pahuljice. Neupitno je to ime užasno. Početni slog „flug“ fonetski aktivira (nesvjesno, naravno) stvari poput „flub“, „thug“, „ugly“, ili „ugh!“, svaku sa vlastitom austom semantičkih konotacija. „Blogs“, drugi slog, aktivira „blob“, „bog“, i druge riječi koje s druge strane aktiviraju vijenac drugih semantičkih konotacija. Zbir ovih raširenih aktivacija određuje kako mi, na svjesnom nivou, reagiramo na neku riječ. I iako ne postoji precizan skup povezanih konotacija za sve individue u jednoj kulturi, u cjelini postoji dovoljno poklapanja da provociraju *slične* reakcije na zadate riječi i fraze. U ovom slučaju konačni rezultat ovih aktivacija je nepobitan: „Flugblogs“ bi bilo loše ime za zobene pahuljice (naravno, osim ako je jasna *namjera* proizvođača da izmisli čudno ime za zobene pahuljice!)

A šta je sa „Flugly“ kao imenom koje bi dijete moglo dati plišanoj igrački? To, sasvim sigurno, zvuči vjerovatno. Ustvari, prilično je slatko. Ali, barem površno, čini se da „Flugblogs“ i „Flugly“ imaju mnogo toga zajedničkog; ako ništa drugo, riječi imaju zajednički prvi slog. Ali „Flugly“, za razliku od „Flugblogs“, skoro pa sigurno aktivira „snugly“ i „cuddly“, koje u umu bude osjećaj ugone, topline i prijateljstva. Ono također sigurno aktivira i „ugly“, što normalno provocira prilično negativna osjećanja, ali u ovom slučaju postoje ravnopravne pozitivne asocijacije ranjivosti i umiljatosti aktivirane pojmom djece i stvari koje djeca vole. Da bismo ovo uvidjeli, ne moramo ići dalje od bajke Ugly Duckling. Na kraju, čini se da pozitivne asocijacije dominiraju nad neugodnim smislom riječi „ugly“. Ishod ovog subkognitivnog natjecanja znači da se „Flugly“ poima kao slatko, prilično vjerovatno ime za dječiju plišanu igračku. S druge strane, različiti uzorci aktivacije isključuju „Flugly“ kao vjerovatno ime neke glamurozne ženske filmske zvijezde.

Zamislimo, na trenutak, šta bi bilo potrebno računaru da prođe ovaj test. Za početak, ne postoji način na koji bi mogao potražiti riječi poput „flugly“ i „flugblogs“: one ne postoje. Prosuđivanje prikladnosti ma koje zadate riječi (ili u ovom slučaju besmislene riječi) u određenom kontekstu zahtijeva nesvjesno uzimanje u obzir ogromnog broja kulturno stečenih, sukobljenih asocijacija u početku izazvanih fonetskom sličnošću. Pa, iako je moguće uspjeti u priređivanju

10 Iako Turing nije nametnuo vremenska ograničenja u svojoj originalnoj formulaciji igre imitacije, on jeste tvrdio da će „za pedeset godina [2000. godine] biti moguće programirati računare... kako bi oni igrali igru imitacije tako dobro da prosječan ispitivač neće imati više od sedamdeset posto šanse da napravi tačnu identifikaciju nakon petominutnog ispitivanja“ [str. 442]. U trenutnim raspravama o Turingovom testu uglavnom se ignorira pitanje trajanja ispitivanja. Po mom mišljenju, jedno razumno proširivanje Turingovog testa trebalo bi uključivati i parametar koji određuje trajanje ispitivanja. U nastojanju da sačuvam duh izvorne tvrdnje o petominutnom ispitivanju, pokušao sam održati malim broj pitanja, mada to ni u kom slučaju nije bilo nužno.

određenog broja ovih asocijacija za program (naprimjer, postavljajući subjektima pitanja slična ovima iznad i programiranjem rezultata u stroj) skup neologizama je beskonačan. Reakcija ljudskog kandidata na takve izmišljene riječi jeste konačni rezultat mnoštva subkognitivnih pritisaka, i osim ukoliko stroj ima skup asocijacija sličan po stepenu i vrsti onom ljudskom, njegova izvedba u igri procjenjivanja će se značajno razlikovati od prosječne izvedbe intervjuiranih ljudi nego izvedba ljudskog kandidata. Još jednom, stroj koji nije iskusio svijet na naš način bio bi razotkriven igrom procjenjivanja, iako su pitanja koja je čine djelovala, barem na početku, kao pitanja višeg kognitivnog reda po svojoj prirodi.

Ukoliko su, iz nekog razloga, kritičari još uvijek nezadovoljni igrom procjenjivanja neologizama u kojoj su upotrebljene izmišljene riječi, možemo razmotriti varijaciju igre, igru procjenjivanja kategorija,¹¹ u kojoj će sva pitanja biti u formi: „Procijeni X-ove kao Y-e“ (0 = „ne može biti gore“, 10 = „ne može biti bolje“) gdje su X i Y dvije kategorije. Takva pitanja daju potpuni dojam da je riječ o kognitivnim pitanjima višega reda: krajnje su jednostavna i ne oslanjaju se na neologizme, već na svakodnevne riječi. Naprimjer, možemo zadati: „Procijeni suho lišće kao skrovište“. Očigledno je da niti jedna definicija „suhog lišća“ neće uključivati činjenicu da su gomile suhoga lišća prelijepa mjesta gdje se djeca mogu sakriti, ali ipak malo nas neće napraviti tu asocijaciju kada primijeti zajedništvo ta dva koncepta. Postoji stoga neko poklapanje, ma kako neplauzibilno to djelovalo *a priori*, između kategorija „suho lišće“ i „skrovište“. Mogli bismo suhom lišću dati ocjenu od, recimo, četiri (4) na našoj skali od deset (10) poena. Ili drugi primjer: „Procijeni radioaparate kao muzičke instrumente.“ Kao i u prethodnom primjeru, ljudi obično ne misle o radioaparatu kao muzičkim instrumentima, ali oni, uistinu, imaju neke zajedničke stvari sa muzičkim instrumentima. Oba su napravljena da bi ih se slušalo; John Cage napisao je komad u kojem izvođači rukuju radioaparatom; itd. Još jednom postoji neko poklapanje ove dvije kategorije; kao muzičkog instrumenta. Stoga, možemo radioaparatu dati ocjenu tri (3) ili čak četiri (4) na našoj skali od deset (10) poena.

Odgovor na svako pojedinačno pitanje procjene nužno je baziran na našem viđenju dvije uključene kategorije, sa njihovom obiljem asocijacija stečenim kroz iskustvo, sa drugim kategorijama. Lista takvih pitanja može sadržavati:

„Procijeni *banana split* kao *lijek*“,
„Procijeni *grand piano* kao *civare*“,
„Procijeni *torbice* kao *oružje*“,
„Procijeni *olovke* kao *oružje*“,
„Procijeni *jakne* kao *pokrivače*“,
„Procijeni *grane bora* kao *madrace*“.

Kao i prije, sasvim je nemoguće eksplicitno programirati u stroj sve tipove i stepene asocijacija koje su potrebne da bi on na ova pitanja odgovorio kao čovjek.

11 Ovu varijantu igre procjenjivanja predložio mi je Douglas Hofstadter.

Mogu se smisliti i druge varijacije igre procjenjivanja koje bi imale podjednak učinak. Mogli bismo, naprimjer, napraviti igru procjene poetske ljepote gdje bismo pitali za procjenu ljepote različitih stihova.¹² Da bi stroj bio jednako dobar kao čovjek na ovom testu, morao bi ili da je iskusio naš život i naš jezik *onako kako smo to mi učinili* ili bi morao u sebi sadržavati teoriju poetske ljepote koja uključuje nužne i dovoljne uvjete toga što čini stih lijepim. Malo ko bi ozbiljno tvrdio da je takva, od iskustva nezavisna teorija, moguća.

Ili igra procjenjivanja šala: „Na skali od 0 do 10 procijenite koliko vam je smiješna svaka od narednih šala“, nakon čega slijedi lista šala. Opet se čini da zahvaćanje nužnih i dovoljnih uvjeta humora zahtijeva utemeljenje u cjelokupnom ljudskom iskustvu. Većina šala zahtijeva ogromnu mrežu asocijativnog znanja svijeta, počevši od besmislenih trivijalnosti, preko uobičajenih, ali rijetko komentiranih aspekata ljudskog iskustva, do najznačajnijih informacija o sadašnjim događajima. Stoga je to opet primjer u kojem bi računar, da bi mogao shvatiti humor kao mi, i stoga nasamariti ispitivača u Turingovom testu, skoro sigurno morao iskusiti život i jezik na naš način.

Posljednja varijacija: igra procjenjivanja reklama. „S obzirom da vam je dat proizvod X, procijenite naredni reklamni slogan Y za taj proizvod.“ Opet je teško zamisliti ma kakvu teoriju koja bi mogla pružiti nužne i dovoljne uvjete primamljivih reklamnih slogana. Dobri reklamni slogani, kao dobre šale i dobri stihovi, percipirani su kao dobri zbog mnoštva podsvjesnih pritisaka i asocijacija koje su skupljene u životnom vijeku iskušavanja svijeta.

Nemogućnost izoliranja fizičkog nivoa od kognitivnog nivoa

Jedna od prešućenih pretpostavki na kojoj je Turing utemeljio predloženi test glasi da je moguće izolirati „puki“ (i stoga nevažan za suštinu spoznaje) fizički nivo od (esencijalnog) spoznajnog nivoa. To je, naprimjer, razlog zbog kojeg kandidati komuniciraju sa ispitivačem preko teleprintera, zbog kojeg ispitivaču nije dozvoljeno da ih vidi, i tako dalje. Subkognitivna pitanja će ipak uvijek omogućiti ispitivaču da „zaviri iza ekrana“. Turingov test ustvari ispituje asocijativne pojmovne (i pod-pojmovne) mreže dvojice kandidata. Ove mreže su proizvod vijeka interakcije sa svijetom koja *nužno uključuje* ljudske čulne organe, njihovu lokaciju na tijelu, njihovu osjetljivost na razne podražaje, itd. Razmotrimo, naprimjer, biće koje je nalik na nas u svim fizičkim aspektima, osim što ima oči smještene na koljenima. Sama ova fizička razlika bi izrodila ogromne razlike u asocijativnoj konceptualnoj mreži tog bića u odnosu na našu. Vožnju biciklom, puzanje po podu, nošenje raznovrsne odjeće (npr. hlača) i snalaženje u nepunim hodnicima ovo biće bi iskusilo sasvim drugačije.

Rezultat je asocijativna pojmovna mreža koja bi bila značajno drugačija od naše, što bi se moglo utvrditi Turingovim testom. Stoga, iako niko neće tvrditi da fizička lokacija očiju ima ma kakav suštinski učinak na inteligenciju, Turingov test bi sasvim sigurno mogao da razlikuje ove individue od normalnih ljudskih bića. Pouka priče jeste da fizički nivo *nije* odvojiv od kognitivnog nivoa.

¹² U stvari, u Turingovom izvornom članku ispitivač uistinu i sprovodi ispitivanje o jednom od stihova Shakespeareovih soneta.

Kada Dreyfus kaže da niko ne očekuje od inteligentnog robota da „pređe preko zakrčene ulice. Robot se samo mora natjecati u više objektivnim i netjelesnim sferama ljudskog ponašanja, tako da bi mogao pobijediti u Turingovoj igri“¹³ on, kao i Turing, prešutno prihvaća da je takvo razdvajanje fizičkih i kognitivnih nivoa moguće. To se može činiti valjanim na prvi pogled, ali daljnje ispitivanje pokazuje da su dva nivoa nerazdvojivo isprepletana.

Može li Turingov test biti prikladno modificiran?

Svaki valjan skup pitanja u Turingovom testu će nužno sadržavati subkognitivna pitanja u ovoj ili onoj formi. Postavite dovoljno ovih pitanja i računar će postati upadljivo različit od čovjeka, jer će njegova asocijativna pojmovna mreža biti nužno različita od naše. I stoga će računar pasti na Turingovom testu.

Da li je moguće modificirati pravila Turingovog testa na takav način da su subkognitivna pitanja zabranjena? Mislím da nije. Odgovori na subkognitivna pitanja izviru iz vijeka iskušavanja pojedinosti egzistencije koje sežu od funkcionalnog znanja o svijetu do beskorisnih trivijalnosti. Potpuni zbir ovoga iskustva sa njegovim izuzetno kompleksnim među-relacijama jeste ono što definiira ljudsku inteligenciju i jeste ono na šta nas testira Turingova igra imitacije. Ono što bismo uistinu željeli jeste test (ili u nedostatku testa, teorija) inteligencije uopće. Sigurno da ne želimo ograničiti Turingov test na pitanja poput: „Koji je glavni grad Francuske?“ ili „Koliko strana ima trokut?“. Ukoliko priznamo da inteligencija uopće ima *neke* veze sa generalizacijom, pravljjenjem analogija, i tako dalje, svakako da ćemo htjeti postavljati pitanja koja testiraju ove kapacitete. Ali upravo to su pitanja koja će nam omogućiti da, bez pogreške, razotkrijemo računar.

Važnost subkognitivnih faktora

Ostaje pitanje o važnosti subkognitivnih faktora koji, kako sam, vjerujem, pokazao, čine nemogućim da stroj koji nije iskusio svijet kao mi prođe Turingov test. Jesu li ovi faktori nebitni za inteligenciju – baš kao što je galebovo poniranje tokom leta nebitno za letenje uopće – ili su oni nužna osnova inteligencije? Prvotni dio mog odgovora jeste da *ljudska* subkognitivna osnova definitivno nije nužna za inteligenciju uopće. Turingov test upravo testira prisutnost ljudske subkognitivne osnove i zato je nedovoljan kao test inteligencije uopće.

S druge strane, vjerujem da je *neka* subkognitivna osnova potrebna za inteligenciju. Neću pružiti detaljnu odbranu ove pozicije u ovom radu i to iz dva razloga: prvo, takva odbrana prelazi okvire ovoga rada, čiji je cilj bio samo da pokaže ograničenja Turingovog testa kao alata za određivanje inteligencije i drugo, nužnost subkognitivne osnove za inteligenciju već je, jer je to bilo potrebno, analizirana drugdje.¹⁴ Neke ideje ove odbrane ipak ću ukratko navesti u onome što slijedi.

¹³ Dreyfus, op. cit., str. 78.

¹⁴ Hofstadter, op. cit. *Waking Up from the Boolean Dream or, Subcognition as Computation* str. 631–665.

Malo je sumnje u to da se inteligencija oslanja na izuzetno složenu mrežu koncepata sa različitim stepenom poklapanja. Filozofi od Wittgensteina¹⁵ do Lakoffa¹⁶ pokazali su da je izuzetno teško odrediti granice koncepata. Vjerovatno je nemoguće, čak i u principu, opisati kategorije na apsolutan, objektivna način. „Jabuke“, naprimjer, skoro su pa uvijek članovi kategorije „hrana“, ali šta je sa „trava“, ili „cipele“? Ukoliko niste jeli deset dana, „cipele“, također, mogu spadati u vašu kategoriju „hrana“? No, da li nešto poput „španska inkvizicija“ ikada može spadati pod „hrana“? (Naravno. Razmotrite narednu izjavu profesora koji samo što nije izložio jako dugo predavanje o srednjovjekovnim metodama mučenja: „Meso prva tri sata ovoga predavanja činit će rasprava o srednjovjekovnom mučenju uopće. A ukoliko niko od vas do tada ne zaspi, španska inkvizicija bit će za desert.“¹⁷) Ovo nije nebitna primjedba, jer asocijativna preklapanja kategorija koja su esencijalna za inteligenciju (i kreativnost) često se javljaju u području mutnih granica između kategorija. Naročit primjer jeste pravljenje analogija. Smatrano od strane mnogih kao *sine qua non* inteligentnog ponašanja, pravljenje analogija se jako oslanja na sposobnost uviđanja da su dvije prividno nepovezane situacije, ma koliko to bilo prikriveno, članovi iste kategorije.

Ukoliko možemo kategorije posmatrati kao da su građene od mnoštva malih (subkognitivnih) dijelova koji se mogu poklapati sa subkognitivnim dijelovima drugih kategorija, možemo otići daleko u pokušaju objašnjenja ovih asocijativnih fenomena. Ako, s druge strane, poreknemo važnost subkognitivnih faktora za inteligenciju, ostaje nam užasni, možda i nemogući, zadatak eksplicitnog definiranja *svih* mogućih atributa svake pojedinačne kategorije u svakom pojmljivom kontekstu. Stoga je razumno zaključiti da svaka inteligencija mora imati subkognitivnu podlogu. Ovo naročito implicira da bi inteligentni računar morao posjedovati jednu takvu podlogu, mada ne postoji razlog da se pretpostavi da bi ona morala biti identična našoj.

Zaključak

Da zaključimo, igra imitacije koju je predložio Alan Turing pruža jako dobar metod testiranja ljudske spoznaje. Ali kada se test upotrebljava kao pravi test inteligencije, kako to predlažu neki filozofi, njegova snaga postaje slabost. Turing je izmislio igru imitacije samo kao novi način razmatranja pitanja: „Mogu li strojevi misliti?“. Ipak, ispostavlja se da je ona toliko stroga da ustvari pita: „Mogu li strojevi misliti isto kao ljudi?“. Za pravi test inteligencije, posljednje pitanje je mnogo manje zanimljivo od prvobitnog. Turingov test pruža dovoljan uvjet za ljudsku inteligenciju, ali ne razmatra važnije pitanje inteligencije uopće.

Pokušao sam pokazati da bi Turingov test mogao proći samo računar koji je stekao inteligenciju odrasloga čovjeka putem iskušavanja svijeta na naš način. Dodatno, čini mi se da je svaki pokušaj „popravljanja“ Turingovog testa ne bi li se njime mogla testirati inteligencija uopće, a ne samo ljudska inteligencija, osuđen

15 Wittgenstein, Ludwig, (1958) *Philosophical Investigations*, New York, NY: Macmillan Publishing Co.

16 Lakoff, George, (1987) *Women, Fire and Dangerous Things*, Chicago, IL: The University of Chicago Press.

17 Primjer je dao Peter Suber.

na propast zbog potpune isprepletenosti i međuzavisne prirode ljudskih fizičkih, subkognitivnih i kognitivnih nivoa. Da bismo stekli uvid u inteligenciju, morat ćemo da je tumačimo preko nejasnih sposobnosti kategorizacije, generalizacije, stvaranja analogija, učenja i tako dalje. Upravo u odnosu na ove sposobnosti moći ćemo uvijek razotkriti računar koji nije iskusio svijet na ljudski način.

Zahvalnica

Posebno se želim zahvaliti Danielu Dennettu i Douglasu Hofstadteru na njihovim neprocjenjivim komentarima o idejama i emfazi ovoga rada. Također, želim se zahvaliti Davidu Chalmersu, Melanie Mitchell, Davidu Moseru i uredniku *Minda* na njihovim primjedbama.

Preveo s engleskog jezika: Armin Methadžević



John SEARLE

INTENCIONALNOST I NJENO MJESTO U PRIRODI ¹

1.

Intencionalnost je takvo obilježje mentalnih stanja i događaja koje se sastoji u njihovoj (u posebnom smislu ovih riječi) *upućenosti na*, u tome da govore *o*, da se *tiču*, ili da reprezentiraju neke druge entitete i stanja stvari. Ako, naprimjer, Robert ima uvjerenje da je Ronald Reagan predsjednik, onda je njegovo uvjerenje neko intencionalno stanje jer je u pravom smislu njegovo uvjerenje upućeno na ili je *o*, ili se *tiče*, ili predstavlja Ronalda Reagana ili stanje stvari da je Ronald Reagan predsjednik. U ovakvom slučaju Ronald Reagan je *intencionalni predmet* Robertovog uvjerenja, a postojanje stanja stvari da je Ronald Reagan predsjednik je *uvjet koji zadovoljava* njegovo uvjerenje. Ako ne postoji ono na što se odnosi neko uvjerenje, onda ono nema intencionalni predmet; ako se stanje stvari koje ono predstavlja ne postigne, ono nije zadovoljeno.

Pripisivanja intencionalnosti su različitih vrsta, i kako su ove razlike izvor zabune, počet ću sa izdvajanjem nekih od njih. Razmotrimo tvrdnje nastale izgovaranjem sljedećih rečenica:

- A. Robert vjeruje da je Ronald Reagan predsjednik.
- B. Bill vidi da snijeg pada.
- C. „Es regnet“ znači da kiša pada.
- D. Termometar u mojim kolima bilježi promjene u temperaturi motora.

Svaka od ovih rečenica pripisuje intencionalnost, ali stanje pripisivanja je drugačije. A jednostavno pripisuje intencionalno mentalno stanje, uvjerenje neke osobe; B čini više od toga, pošto reći za nekoga da on uviđa da je nešto slučaj, implicira ne samo da on ima određenu formu intencionalnosti, nego, također, da je intencionalnost zadovoljena, to jest, da su uvjeti zadovoljenja postignuti. „Vidjeti“, kao i „znati“, ali suprotno od „vjerovati“, jeste glagol iza kojeg nešto slijedi: *x vidi* da *p* zahtijeva *p*. Postoji jedan intencionalni fenomen o kojem B obavještava, jer neko da bi nešto vidio, mora imati vizualno iskustvo, a vizualno iskustvo je pokretač intencionalnosti. Ali B čini više od pukog saopćavanja vizualnog iskustva; ona (rečenica B), također, saopćava da je ono (vizualno iskustvo) zadovoljeno. Štaviše, vizualna iskustva se razlikuju od uvjerenja po tome što su ona svjesni mentalni događaji, a ne svjesna mentalna stanja. Za čovjeka koji spava, doslovno možemo reći da vjeruje da je nešto takvo i takvo, a ne da vidi da je nešto takvo i takvo. Oboje, i uvjerenja i vizualna iskustva, su intristični intencionalni fenomeni u nečijem umu/mozgu. Reći da su intristični,

¹ Prevedeno iz John R. Searle (2002): *Consciousness and language*, Cambridge University Press, Cambridge, 77–89.

znači reći da stanja i događaji zaista postoje u nečijem umu/mozgu; pripisivanje ovih stanja i događaja treba uzeti doslovno, a ne samo kao način govora, niti kratkoročno kao tvrdnju koja opisuje neke kompleksnije nizove događaja i odnosa koji se oko nekoga odvijaju.

Ovaj posljednji navedeni način, pripisivanje intencionalnosti koji imamo u A i B, razlikuje se od onoga u C i D. C doslovno pripisuje intencionalnost, iako intencionalnost nije *intristična*, nego *izvedena*.

Doslovna je istina da rečenica „Es regnet“ znači da kiša pada, ali intencionalnost o kojoj govorimo nije intristična rečenici. Navedena rečenica mogla bi značiti nešto drugo ili ne značiti ništa uopće. Pripisati joj ovu formu intencionalnosti jeste kratica za neku izjavu ili izjave zato da se pokaže da govornici njemačkog jezika koriste rečenicu da doslovno označe jednu stvar umjesto neke druge, a intencionalnost ove rečenice je posuđena iz jednog osnovnijeg oblika intristične intencionalnosti svojstvene govornicima njemačkog jezika.

U D, s druge strane, nema doslovnog pripisivanja intencionalnosti uopće jer termostat u mome vozilu doslovno nema nikakvu percepciju. D, za razliku od C, jeste metaforičko pripisivanje intencionalnosti; ali, kao i C, njeno značenje zavisi od nečije intristične intencionalnosti. Termostat u vozilu koristimo da bismo regulirali temperaturu motora i zbog toga mora biti u stanju da odgovori na promjene temperature. Otuda i ova metafora; otuda i njena bezazlenost, pod uvjetom da ne pomiješamo analizu A, B i C sa onom od D.

Da sumiramo: čak iz ove kratke liste izjava pojavljuje se nekoliko razlika koje – pored uobičajnih razlika između svjesnih i nesvjesnih formi intencionalnosti – moramo imati na umu.

1. Razlika između pripisivanja intencionalnosti koja implicira da je intencionalni fenomen zadovoljen i onih koji to ne zahtijevaju, kao što je ilustrirano u A i B.
2. Razlika između intencionalnih stanja i intencionalnih događaja, kao što je također ilustrirano u A i B. (Radi kratkoće, ponekad ću oboje zvati “intencionalna stanja”)
3. Razlika između intristične intencionalnosti i izvedene intencionalnosti, kao što je ilustrirano razlikom između intencionalnosti opisane u A i B, sa jedne strane, i C sa druge.
4. Razlika između doslovnih pripisivanja intencionalnosti, kao što su u A, B i C, čija istinitost zavisi od postojanja intencionalnog fenomena događaja (da li je intrističan ili izveden) i metaforičnog pripisivanja, kao što je u D, koje, doslovno, uopće ne pripisuje intencionalnost, čak i ako značenje metaforičnog pripisivanja može zavisiti od neke intristične intencionalnosti ljudskih bića.

U ostatku ovog eseja bavit ću se samo intrističnom intencionalnošću, a pitanje o kojem ću raspravljati naširoko jeste sljedeće: Koje je mjesto intristične intencionalnosti u prirodi?

2.

Intencionalni mentalni fenomeni jesu dio naše prirodno-biološke životne historije. Osjećaj žeđi, vizualna iskustva, želje, strahovi i očekivanja jesu isto toliko dio biološke životne historije neke osobe, kao i disanje, probava i spavanje. Intencionalni fenomeni, kao i drugi biološki fenomeni, jesu prave intristične karakteristike određenih bioloških organizama, na isti način na koji mitozu, mejozu i izlučiva žuči jesu prave intristične karakteristike određenih bioloških vrsta.

Intristični intencionalni fenomeni uzrokovani su neurofiziološkim procesima koji se odvijaju u mozgu, i oni se pojavljuju i ostvaruju u strukturi mozga. Ne znamo mnogo detalja o takvim stvarima, kao što su kako sinaptička pražnjenja neurona uzrokuju vizualna iskustva i osjećaje žeđi; no, mi ih ne zanemarujemo u potpunosti, i u slučaju ova dva intencionalna fenomena imamo prilično dobru naznaku o njihovim lokacijama u mozgu. Odnosno, za bar neke intencionalne fenomene, imamo ideju o posebnoj ulozi nekih dijelova mozga, kao što su vizualni korteks ili hipotalamus, u produkciji intencionalnih fenomena. Mnogo važnije za našu sadašnju diskusiju jeste da je naše zanemarivanje toga kako se sve to događa u mozgu, empirijsko zanemarivanje detalja, a ne rezultat metafizičkog rascjepa između dvije inkomenzurabilne kategorije, "Um" i "Tijelo", koja bi nas spriječila da ikada prevladamo naše zanemarivanje. Ustvari, generalni oblici odnosa koji postoje između mentalnih fenomena i uma sasvim su nam poznati iz drugih dijelova prirode. Zajedničko je u prirodi otkriti da su viši nivoi karakteristika nekog sistema uzrokovani ponašanjem nižeg nivoa mikroentiteta i da su ostvareni u strukturi sistema mikroentiteta. Naprimjer, čvrstina metala pisačkog stroja na kojem sada tipkam uzrokovana je ponašanjem mikroelemenata koji sačinjavaju metal, i čvrstina je ostvarena u strukturi sistema mikrodijelova, atoma i molekula. Čvrstina je karakteristika sistema, a ne pojedinačnih dijelova. Analogno, iz onoga što znamo o mozgu, mentalna stanja su svojstva (karakteristike) mozga koje su uzrokovane ponašanjem elemenata na mikronivou i ostvarene u strukturi sistema mikroelemenata, neurona. Mentalno stanje je karakteristika sistema neurona, ali ne i bilo kojeg pojedinačnog neurona. Štaviše, po ovom pristupu, nema više razloga da se smatra da su mentalna stanja epifenomenalna, nego što bi bilo smatrati da su druga intristična, viša svojstva svijeta, kao što je tvrdoća ovog pisačkog stroja, epifenomenalna.

Da sumiramo, neki organizmi imaju intristična intencionalna stanja, ona su uzrokovana procesima u nervnim sistemima tih organizama, i ona su ostvarena u strukturi tih nervnih sistema. Ove tvrdnje trebale bi biti shvaćene u istom onom naturalističkom smislu kao i tvrdnje da neki biološki organizmi vare hranu, da je varenje prouzrokovano procesima u digestivnom traktu, i da sve ovo ide u stomak i ostatak digestivnog trakta. Dio problema koji proističe iz prethodnih tvrdnji derivira se naturalistički iz činjenice da je tradicionalni vokabular nastao, pojavom problema "um/tijelo", nekad u 17. stoljeću. Ako insistiramo na korištenju tradicionalnog vokabulara mogli bismo reći: monizam je savršeno kompatibilan sa dualizmom, pod uvjetom da je to dualizam svojstava; dualizam svojstava je kompatibilan sa cjelovitim fizikalizmom, pod uvjetom da

prepoznamo da su mentalna svojstva samo jedna vrsta svojstava višeg reda i da postoje zajedno sa brojnim drugim vrstama svojstava. Ovo stajalište nije toliko dualizam koliko polizam i ima konsekvencu u tome da su intristična mentalna svojstva, među mnogim drugim svojstvima, samo jedna vrsta fizičkih svojstava višeg reda (ovo je možda dobar razlog da se tradicionalni žargon uopće više ne koristi).

Značajna činjenica za naš savremeni intelektualni život je da se postojanje intrističnih intencionalnih fenomena često negira. Ponekad se kaže da je um sa svojim intencionalnim stanjima nešto apstraktno, kao što je to kompjuterski program ili dijagram toka; ili da mentalna stanja nemaju intristični mentalni status jer mogu biti potpuno definirani u terminima njihovih uzroka i posljedica; ili da ona nisu *intristična* mentalna stanja, već da je govor o mentalnim stanjima samo način govora koji nam omogućava da se uhvatimo u koštac sa okruženjem; čak se ponekad kaže da se za mentalne termine ne bi trebalo smatrati da stoje za stvarne stvari u svijetu uopće. Nabrojati razloge zbog kojih su ljudi imali ovakva gledišta i zbog kojih su negirali sve što nam biologija ima reći o mozgu, značilo bi nabrojati neke od vodećih intelektualnih zabluda epohe. Jedan, iako samo jedan, od izvora zabune je duboko ukorijenjeno uvjerenje da ćemo, ako prihvatimo postojanje intrističnih intencionalnih stanja, biti suočeni sa nerješivim "um/tijelo" ili "um/mozak" problemom. Ali, da parafraziram Darwina, nije više misteriozno to što bi mozak trebao uzrokovati mentalne fenomene, nego to što bi tijela trebala imati težinu. Neko bi mogao, i zaista bi trebao, imati osjećaj straha i sumnje u pogledu obje činjenice, ali taj osjećaj nas ne bi više opravdavao u negiranju postojanja mentalnih stanja, nego što bi nas opravdavao u negiranju postojanja gravitacije.

Neki filozofi smatraju da nisam u pravu kada jednostavno potvrđujem postojanje intrističnih mentalnih stanja u svijetu. Zar neće, tako oni dokazuju, napredak znanosti pokazati da su ovi (mentalna stanja i događaji) iluzije, kao što se pokazalo da je izlazak i zalazak sunca preko nepomične zemlje iluzija? Nije li na isti način predznanstveno vjerovati u intristična mentalna stanja, kao što je bilo vjerovati u to da je zemlja ravna i u nepomičnoj poziciji u svemiru?²

Ali ako na moment zadržimo pažnju na svjesnim intencionalnim mentalnim stanjima i događajima – a oni su, prije svega, primarni oblici intencionalnosti – možemo vidjeti da analogija između vjerovanja da je zemlja ravna i statična i vjerovanja u postojanje mentalnih fenomena prestaje. U slučaju zemlje postoji jasna distinkcija između toga kakve su stvari i kakve bi trebale biti, ali u slučaju samog postojanja svjesnih mentalnih fenomena teško je znati kako bi paralelna distinkcija izgledala. Znam, više-manje tačno, šta znači reći da, iako zemlja izgleda ravna i statična, ona uistinu nije ravna ni statična nego okrugla i pokretna; no, nemam ni najmanju ideju šta bi značilo da kažem da, iako mi izgleda da sam sada svjestan, ustvari nisam svjestan nego sam... Šta?

Razlog što nismo u stanju popuniti prazninu sa bilo čime što ne izgleda besmisleno poznat je još od Descartesa: Ako mi svjesno izgleda da sam svjestan, onda mi je to dovoljno da budem svjestan. I to je razlog zašto ne može biti uopćena "kako stvari izgledaju" / "kakve su zaista one" distinkcija za samo postojanje svjesnih mentalnih stanja.

² Rorty (1982), p. 84.

Ovim, naravno, ne kažemo da ne možemo otkriti sve vrste iznenađujućih i kontradiktornih intuitivnih stvari o našem mentalnom životu, o prirodi i mehanizmima oba, i svjesnih i nesvjesnih stanja. Ovdje se samo želi reći da distinkcija između toga kako stvari izgledaju i kakve su one zaista ne može biti primijenjena na *postojanje* naših vlastitih mentalnih fenomena.

3.

Zbog toga što je otpor da se svijest i intencionalnost posmatraju naturalistički, kao viša svojstva među drugima, tako istrajan i zato što je uvid u mjesto intencionalnosti u prirodi, koji se razvio u ovom eseju izvan onog što je trenutno prihvaćeno, želim ispitati ova pitanja malo dublje. Ako neko čita standardnu literaturu o "problemu um/tijelo", nastalu u godinama³ nakon objavljivanja Rylevog *The Concept of Mind* (1949), otkriva zanimljiva svojstva ove kontinuirane rasprave. Gotovo svi učesnici, na obje strane, taktički pretpostavljaju da izrazito mentalne karakteristike svjesnog mentalnog događaja ne mogu biti obične fizičke karakteristike svijeta, kao bilo koje druge karakteristike višeg reda tog istog svijeta. Ova pretpostavka je često maskirana od nas samih i to načinom na koji su ove teze izrečene. Tako je, kada čujemo da *su* mentalna stanja samo stanja mozga, pred nama teza koja je savršeno konzistentna sa našom zdravorazumskom pretpostavkom o intrističnom i nesvodivom karakteru svijesti i drugih formi intencionalnosti. Možemo čuti i tezu koja kaže da su mentalni procesi samo procesi koji se odvijaju u mozgu i da su to samo procesi koji se odvijaju na sličan način na koji se odvijaju probavni procesi, procesi koji se odvijaju u probavnom traktu. No, generalno, to nije ono što teoretičari identiteta tvrde. Pod plaštom tekstova, posebno onih dijelova tekstova gdje oni odgovaraju dualističkim oponentima, dešava se, generalno, da teoretičari identiteta (materijalisti, fizikalisti, funkcionalisti, itd.) završavaju negiranjem postojanja intrističnih mentalnih karakteristika svijeta. J. J. C. Smart, sa svojom tipičnim otvorenosću, postavlja jasno stajalište odgovarajući J. T. Stevensonu:

Moj odgovor je da ne priznajem da postoje bilo koja takva *P*-svojstva (npr., svojstva osjećanja koja bi nas spriječila od definiranja "osjećaja" u obliku svojstava u fizikalističkoj shemi). (1970, p. 93)

Sada je pitanje zašto Smart smatra potrebnim da negira ono što Stevensonu (i meni) izgleda istinito? Smatram da je to samo zato, a to je zajedničko sa Descartesovom tradicijom, jer on misli da priznavanje realnosti svjesnih mentalnih fenomena znači priznavanje nekih misterioznih fenomena, neke vrste "nomoloških iznimki", koje su izvan dosega fizikalne znanosti. S druge strane, osvrnimo se na one koji propituju materijalističku tradiciju, tako što tvrde takve očigledne činjenice, kao što su da se oni sada nalaze u brojnim svjesnim stanjima. Izgleda da oni smatraju da ih njihova tvrdnja obavezuje na neki oblik dualizma, jer im se čini da tvrditi takve očigledne činjenice o našem životu dok smo budni znači obavezati se na to da postoji neka ontološka kategorija različita od one koja se tiče svakodnevnog fizičkog svijeta u kojem živimo.

³ Mislim na vrstu članaka koji se nalaze kod Borsta (1970), Rosenthala (1971) i Blocka (1980).

Jedna grupa filozofa vidi sebe kao one koji brane progres znanosti od ostatka predrasuda. Druga grupa vidi sebe kao one koji tvrde očigledne činjenice koje će bilo koji trenutak introspekcije otkriti. Ali obje grupe prihvataju činjenicu da su naivni mentalizam i naivni fizikalizam nekonzistentni. Objе grupe prihvataju pretpostavku da čisto fizički opis svijeta nije uzeo u razmatranje nijedan mentalni entitet.

Ovo su pogrešne pretpostavke. Ukoliko neko definira “fizičko” i “mentalno” na način da je jedno negacija drugog, nema ništa u našem svakodnevnom poimanju mentalnih fenomena ili fizičke stvarnosti što nas sprečava da prvo posmatramo kao instancu drugog. Zašto onda (da napravimo u našim istraživanjima korak naprijed) obje strane prave ovu naizgled očiglednu pogrešku? Mislim da odgovor mora biti u tome što oni uzimaju zaozbiljno cijelu tradiciju koja ide unazad barem do Descartesa, a koja se tiče beskrajnih rasprava o supstanciji, dualizmu, interakciji, pojavnosti, ontološkim kategorijama, slobodi volje, besmrtnosti duše, pretpostavkama za moralnost i ostalom. U velikoj mjeri ova tradicija se okreće oko pretpostavke da “mentalno” i “fizičko” imenuju dvije uzajamno isključive kategorije. No, pretpostavimo za trenutak da možemo zaboraviti ovu cjelokupnu tradiciju. Pokušajmo zamisliti da mi prosto istražujemo mjesto u prirodi naših vlastitih ljudskih i životinjskih stanja, intencionalnih i nekih drugih na osnovu toga što znamo o biologiji, hemiji i fizici i onog što znamo iz našeg vlastitog iskustva o našim vlastitim mentalnim stanjima. Vjerujem da bi, kada bismo mogli zaboraviti tradiciju, pitanje o mjestu takvih stanja u prirodi imalo očigledan odgovor. Ta stanja su fizička stanja određenih biohemijskih sistema tj. mozгова. Mentalna stanja sa svojim slavnim i iritirajućim svojstvima – svijest, intencionalnost, subjektivnost, radost, očaj itd – jesu upravo ono što smo znali da su uvijek i bili.

Da moj pristup ne bi bio pogrešno shvaćen, želim ga predstaviti sa maksimalnom jednostavnošću. Uzmimo najjednostavniju formu materijalizma: zaista postoje intristična mentalna stanja, neka svjesna a neka nesvjesna, neka intencionalna a neka neintencionalna. Kad su u pitanju svjesna stanja, ona u velikoj mjeri imaju mentalna svojstva koja im se pripisuju, jer generalno za takva svojstva ne postoji distinkcija između toga kakve stvari jesu i kako one izgledaju. Sada uzmimo najprostiju verziju fizikalizma: svijet se u potpunosti sastoji od fizičkih čestica, uključujući različite vrste veza između njih. Kada su u pitanju realne stvari, one su samo fizičke čestice i razna druga ustrojstva fizičkih čestica. Sada moj zaključak jeste da je moguće prihvatiti oba ova gledišta tačno onakva kakva ona jesu, bez ikakvih modifikacija. I zaista, prvo gledište jeste samo poseban slučaj drugog.

4.

Ako prihvatimo da intencionalna mentalna stanja stvarno postoje i da se ne mogu otpisati kao neka vrsta iluzije ili eliminirati nekom vrstom redefinicije, treba reći koju ulogu ona igraju u naturalističkom ili znanstvenom opisu prirode?

Kao što je biološka činjenica da određene vrste organizama imaju

određena mentalna stanja, tako isto je biološka činjenica da određena mentalna stanja funkcioniraju uzročno u interakciji između organizma i ostatka prirode i da produciraju ponašanje tog organizma. Prosta biološka činjenica jeste da će ponekad žeđ biti uzrokom da neki organizam pije vodu, da će glad uzrokovati da traži i konzumira hranu, da će seksualna želja biti uzrok za parenje itd. U slučaju ljudskih bića, na sofisticiranijem, ali isto tako biološkom nivou, uvjerenja koja osoba ima o tome šta je u njenom ekonomskom interesu, mogu igrati uzročnu ulogu u tome kako će ona glasati na političkim izborima, književne sklonosti mogu igrati uzročnu ulogu u nabavljanju i čitanju knjiga, a želja da bude negdje drugo nego gdje je ona sada može igrati uzročnu ulogu u kupovini avionske karte, vožnji auta ili ulasku u autobus. Mada je činjenica postojanja uzročnih veza u slučaju mentalnih stanja vrlo očigledna, manje je jasna logička struktura uzročnih veza koje su uključene u to, kao i rezultirajućeg uticaja koji te uzročne veze imaju na logičku strukturu objašnjenja ljudskog ponašanja.

Objašnjenja koja u sebi uključuju intencionalnost imaju određena logička svojstva koja nisu uobičajena za objašnjenja koja se pojavljuju u drugim fizikalnim znanostima. Prva od ovih tiču se specifične uloge intencionalne uzročnosti u produkciji određenih vrsta životinjskog i ljudskog ponašanja. Suštinsko svojstvo intencionalne uzročnosti jeste u tome što samo intencionalno stanje funkcionira uzročno u produkciji svojih vlastitih uvjeta zadovoljenja ili njegova vlastita zadovoljenja funkcioniraju uzročno u njegovoj produkciji. U jednom slučaju reprezentacija, kao reprezentacija, producira ono što reprezentira, u drugom slučaju predmet ili stanje stvari koje je reprezentirano, funkcionira kao uzrok u produkciji svoje reprezentacije. Ovo će postati jasnije kada razmotrimo nekoliko primjera. Ukoliko sada imam jaku želju da popijem šolju kafe i djelujem na osnovu te želje tako da je zadovoljim, tada želja, čiji sadržaj

(da popijem šolju kafe),

uzrokuje samo stanje stvari, tj. da pijem šolju kafe. Sada se vidi da, u jednostavnom i paradigmatičnom slučaju intencionalne uzročnosti, ova želja reprezentira samo stanje stvari koje ona uzrokuje. Mnogo puta raspravljana "unutarnja veza" između razloga za djelovanje i djelovanja koja oni uzrokuju jeste samo odraz svojstva intencionalne uzročnosti koja leži u osnovi. Zato što je uzrok reprezentacija onog što uzrokuje, tako je već određenje uzroka, kao uzroka, indirektno određenje posljedice same.

Ponekad, zaista, intencionalno stanje u sebi sadrži dio uvjeta ispunjenja, dio svog intencionalnog sadržaja koji mora funkcionirati uzročno ako želi zadovoljiti to intencionalno stanje. Tako, naprimjer, intencije mogu biti zadovoljene samo ako su radnje koje one reprezentiraju uzrokovane intencijama koje ih reprezentiraju. U ovom smislu intencije se razlikuju od želja. Želja može biti zadovoljena čak ako i ne uzrokuje uvjete svog zadovoljenja; naspram njih intencije mogu biti zadovoljene samo ako uzrokuju ostatak svojih vlastitih uvjeta zadovoljenja. Naprimjer, ako želim postati bogat i postanem bogat, moja želja će biti zadovoljena čak i ako nije imala uzročnu ulogu u mom postajanju

bogatim; no ako intendiram da zaradim milion dolara i sasvim slučajno dobijem milion dolara, na način da moja intencija da zaradim novac nije igrala svjesnu ili nesvjesnu uzročnu ulogu u dobijanju tog novca, tada, mada se stanje stvari koje je reprezentirala moja intencija desilo, intencija sama nije zadovoljena, tj., intencija uopće nije ostvarena. Intencije, nasuprot željama, svoju intencionalnu uzročnost imaju ugrađenu u svoju intencionalnu strukturu; one su uzročno samoreferentne na način da mogu biti zadovoljene sam *ako zadovoljavaju* samo djelovanje koje reprezentiraju. Tako se prijašnja intencija da popijem šolju kafe razlikuje u svom sadržaju od želje da popijem šolju kafe, što možemo vidjeti upoređujući sljedeću reprezentaciju uvjeta zadovoljenja ove intencije sa našom reprezentacijom uvjeta zadovoljenja odgovarajuće želje koju smo naveli iznad:

(da popijem šolju kafe i to da prijašnja intencija uzrokuje da popijem šolju kafe).

Primjeri "odlučivanja", kao što su želje i intencije, imaju ono što nazivam "svijet-um-pravac ispunjenja" (namjeru da se svijet promijeni da bi odgovarao sadržaju želje ili intencije) i "um-svijet-pravac uzročnosti" (mentalno stanje uzrokuje stanje stvari u svijetu koji reprezentira). Primjeri "kognicije" kao što su percepcija, pamćenje i vjerovanje, kada se tiču pravca ispunjenja i intencionalne uzročnosti, funkcioniraju obrnuto. Tako oni imaju um-svijet-pravac ispunjenja (namjera nekog mentalnog stanja nije da proizvede promjenu u svijetu, već da se podudara sa nekom postojećom stvarnošću nezavisnom od njega); tamo gdje intencionalna uzročnost ima funkciju proizvodnje intencionalnog stanja, oni (primjeri "kognicije") imaju svijet-um-pravac uzročnosti (ako ispravno percipiram ili pamtim kako stvari jesu u svijetu, onda to što one jesu na taj način uzrokuje da ja percipiram ili zapamtim da one jesu na taj način).

5.

Vjerujem da potpuni uvid u ulogu intencionalnosti i u njeno mjesto u prirodi zahtijeva mnogo više istraživanja intencionalne uzročnosti nego što je to do sada učinjeno ili što sam ja učinio u ovom eseju. No, da bih dao čitaocu ideju o važnosti intencionalne uzročnosti, želim ukazati na samo tri implikacije koje ima ovaj kratki nacrt intencionalne uzročnosti na uvid u uzroke ljudskog i životinjskog ponašanja i na način na koji se ovaj uvid razlikuje od određenih standardnih modela onoga što imamo kao kanonsko objašnjenje u uobičajenim prirodnim znanostima.

1. U svakom objašnjenju uzroka propozicionalni sadržaj objašnjenja određuje neki uzrok. No, u intencionalnom objašnjenju uzrok koji je određen jeste i sam intencionalno stanje sa svojim propozicionalnim sadržajem. Stoga kanonsko određenje uzroka u nekom intencionalnom objašnjenju ne *određuje* samo propozicionalni sadržaj uzroka, već se stvarno u objašnjenju mora *ponoviti* propozicionalni sadržaj (ili barem jedan dio) koji funkcionira uzročno dok

operira kao uzrok. Npr. ako kupim avionsku kartu zato što želim ići u Rim, tada u objašnjenju:

To sam učinio jer želim ići u Rim.

ponavljam sam propozicionalni sadržaj koji operira kao želja:

Želim ići u Rim.

Intencionalna objašnjenja su manje ili više tačna sve dok precizno ponavljaju propozicionalni sadržaj koji igra ulogu uzroka. Daljnje konsekvence ovoga jesu te da pojmovi koji se koriste u kanonskoj formi objašnjenja ne opisuju samo neki uzrok; umjesto toga koncepti sami moraju igrati ulogu i operirati kao uzrok. Tako, ako kažemo da je neki čovjek glasao za Reagana zato što misli da će to povećati vjerovatnoću da on bude bogat i sretan, takvi pojmovi kao što su "biti bogat" i "biti sretan" mogu se koristiti u objašnjenju i određivanju uzroka ako i sami funkcioniraju kao dio tog uzroka.

Ova svojstva nemaju analogiju u standardnim fizikalnim znanostima. Ako objasnim stepen ubrzanja padajućeg tijela u terminima gravitacionog privlačenja zajedno sa drugim silama, kao što je trenje koje ima uticaja na tijelo, propozicionalni sadržaji mogu objašnjenja referirati na svojstva istog događaja, kao što su gravitacija i trenje, ali svojstva sama nisu propozicionalni sadržaj niti dio propozicionalnog sadržaja.

Ovo je poznata činjenica u historiji diskusija o prirodi psihološkog objašnjenja, ali mi se čini da se ona nije na pravi način razmatrala ili uvažavala. Vjerujem da je to ono na šta je Dilthey (1962) mislio kada je rekao da je *Verstehen* metod ključni za društvene znanosti, kao i dio onog što je Winch (1958) mislio kada je rekao da pojmovi korišteni u objašnjenju ljudskog ponašanja u isto vrijeme moraju biti pojmovi koji su dostupni onom čije ponašanje treba objasniti. Mislim da bi analiza intencionalne uzročnosti dala dublje teorijsko razumijevanje onoga za čim su Dilthey i Winch težili.

2. Tvrdnje o intencionalnoj uzročnosti ne zahtijevaju neki nadređeni zakon spram koga bi se ona procjenjivala ili koji bi učinio da ona bude vrsta uzročnog objašnjenja. U znanostima kao što je fizika pretpostavljamo da nijedno uzročno objašnjenje nekog fenomena nije potpuno ukoliko se ne pokaže da je povezano sa nekim generalnim zakonom ili zakonima. No, u primjeru intencionalne uzročnosti ovo uglavnom nije slučaj. Čak i ako vjerujemo da postoje zakoni koji se mogu iskazati u ovim ili onim terminima, a sa kojima je bilo koja data instanca ponašanja povezana, nije nužno da smo, da bismo dali uzročno objašnjenje ljudskog ponašanja u terminima intencionalne uzročnosti, u stanju ukazati na bilo koji takav zakon ili da moramo vjerovati da postoje takvi zakoni.
3. Teleološke forme objašnjenja jesu one u kojima je neki fenomen objašnjen u terminima ciljeva, namjera, svrha, intencija i sličnih pojava. Ako je teleološko objašnjenje stvarno neka potklasa znanstvenog objašnjenja, čini se da

priroda tada mora sadržavati teleološke fenomene. Uvid u intencionalnost i njeno mjesto u prirodi koji ja zastupam ima dvije konsekvence: da priroda sadrži teleološke fenomene i da su teleološka objašnjenja prikladna forma objašnjenja za određenu vrstu događaja. I zaista, neposredna logička konsekvence tvrdnje, da su ciljevi, namjere, svrhe, intencije intristična svojstva određenih bioloških organizama, jeste da je teleologija intristični dio prirode jer su po definiciji takvi fenomeni teleološki. A isto tako neposredna konsekvence karakterizacije koju sam dao za ove fenomene jeste da su teleološka objašnjenja odgovarajuća forma za objašnjenje određenih vrsta događaja, jer ovi fenomeni uzrokuju događaje tako što se pojavljuju u formi intencionalne uzročnosti koja je strana teleologiji.

Sva ona stanja koja sam nazvao teleološkim imaju svijet-um-pravac ispunjenja i um-svijet-pravac uzročnosti. Objašnjavalačka uloga koju ova stanja imaju u teleološkim objašnjenjima najbolje se može ilustrirati primjerom. Uzmimo primjer neke životinje, recimo nekog lava, koji se kreće krivudavim putićem kroz visoku travu. Ponašanje lava može se objasniti tako što se može reći da vrebajuće divlju zvijer, tj. svoj plijen. Vrebajuće ponašanje je uzrokovano nizom intencionalnih stanja: *gladju*, *željom* da pojede divlju zvijer, *intencijom* da prati divlju zvijer sa *namjerom* da je uhvati, ubije i pojede. Njegova intencionalna stanja reprezentiraju moguća buduća stanja stvari; ona su zadovoljena samo ako su ta stanja stvari očekivana (svijet-um-pravac ispunjenja); njegovo ponašanje je pokušaj da se ta stanja stvari ostvare (um-svijet-pravac uzročnosti). Tvrdnja da je teleologija dio prirode slaže se sa tvrdnjom da određeni organizmi imaju intencionalna stanja usmjerena ka budućnosti koja imaju svijet-um-pravac ispunjenja i da su ta stanja stvari sposobna da uzročno mijenjaju svoje uvjete zadovoljenja.

Važno je istaći logička svojstva teleološkog objašnjenja zato što prema nekim uvidima teleološka objašnjenja objašnjavaju događaj tako što navode neki budući događaj, npr., kada bi jedenje plijena bilo objašnjenje za vrebajuće ponašanje.⁴ Ali po mom uvidu ova koncepcija je stvari postavila naopako. Sva validna teleološka objašnjenja jesu vrsta objašnjenja u terminima intencionalne uzročnosti i ne postoji misteriozno djelovanje intencionalne uzročnosti koje ide unazad. Vrebajuće ponašanje u vremenu t_1 i t_0 objašnjeno je sadašnjim i prijašnjim intencionalnim stanjima iz vremena t_1 i t_0 i oni streme ka ponašanju jedenja u vremenu t_2 .

U velikoj znanstvenoj revoluciji u 17. stoljeću odbacivanje teleologije u fizici bio je veliki oslobađajući korak. Nakon toga, u velikoj darvinističkoj revoluciji 19. stoljeća, odbacivanje teleološkog uvida u porijeklo vrsta bilo je veliki oslobađajući korak. U 20. stoljeću preovlađujući je bio pokušaj da se zaokruži ova slika tako što će se odbaciti teleologija u znanostima o čovjeku. Ali, ironično, oslobađajući potez iz prošlosti postao je ograničavajući i kontraproduktivan u sadašnjosti. Zašto? To je zato što je jednostavna činjenica o ljudskim bićima to da ona imaju želje, ciljeve, intencije, svrhe, namjere i planove, i da ovi igraju uzročnu ulogu u produkciji njihovog ponašanja. One znanosti o čovjeku u kojima

4 Za dalju raspravu o ovoj koncepciji vidi Braithwaite (1953), poglavlje 10.

su ove činjenice jednostvano prihvaćene jesu, kao što je to slučaj sa ekonomijom, napravile mnogo veći progres nego one oblasti, kao što je biheioristička psihologija, koje su bile zasnovane na pokušaju da se ove činjenice negiraju. Kao što je loša znanost ona koja posmatra sistem kojem nedostaje intencionalnost tako kao da je ima, jednako tako je loša znanost ona koja posmatra sistem koji ima intrističnu intencionalnost tako kao da mu ona nedostaje.

Preveo s engleskog jezika: Kenan Šljivo

BILJEŠKE

1. Block, N. (ed.): 1980. *Readings in Philosophical Psychology*. Vol. 1. Harvard University Press. Cambridge. Mass.
2. Borst. C. V. (ed.): 1970. *The Mind-Brain Identity Theory*, Macmillan, London.
3. Braithwaite, R. B.: 1958. *Scientific Explanation*. Cambridge University Press Cambridge, England.
4. Dilthey, W. 1962. *Meaning in History*, H. P. Rickman (trans. and ed.), New York.
5. Rorty, R.: 1982. *Mind as Ineffable*, in R. Q. Elvee (ed.). *Mind and Nature*, Harper & Row, San Francisco.
6. Rosenthal, D. M. (ed.): 1971. *Materialism and the Mind – Body Problem*, Prentice – Hall, Englewood Cliffs. N. J.
7. Ryle. G.: 1949. *The Concept of Mind*, Hutchinson's University Library, London.
8. Smart, J. J. C. 1970. *Further Remarks on Sensations and Brain Processes*, in Borst (1970). pp. 93–94.
9. Winch, P.: 1958. *The Idea of a Social Science*, Routledge&Kegan Paul, London.



Jan ASSMANN

KOLEKTIVNO PAMĆENJE I KULTURNI IDENTITET ¹

Problem i program

U trećem desetljeću ovog stoljeća (ed. dvadesetog) sociolog Maurice Halbwachs i historičar umjetnosti Aby Warburg nezavisno su razvili dvije teorije „kolektivnog“ ili „društvenog pamćenja“. Njihovi se, inače temeljno drugačiji pristupi, ujedinjuju u odlučnom odbacivanju brojnih pokušaja sa početka stoljeća da se kolektivno pamćenje uokviri u biološki pojam, kao nasljedno ili „rasno pamćenje“², tendencija koja bi se još uvijek oslanjala, naprimjer, na C. G. Jungovu teoriju arhetipova.³ Umjesto toga i Warburg i Halbwachs su preusmjerili tok dijaloga o kolektivnom znanju iz biološkog okvira u kulturni okvir.

Specifični karakter koji neka osoba ima zbog pripadnosti određenom društvu i kulturi ne opstaje kroz generacije kao rezultat filogenetske evolucije, već, radije, kao rezultat socijalizacije i običaja. „Preživljavanje tipa“ u smislu kulturne pseudovrste⁴ jeste funkcija kulturnog pamćenja. Prema Nietzscheu, dok u svijetu životinja genetički programi osiguravaju preživljavanje vrste, ljudi moraju iznaći načine kako održati svoju prirodu kontinuirano kroz generacije. Rješenje ovog problema nudi se u kulturnom pamćenju, kolektivnom konceptu za sve znanje koje upravlja ponašanjem u međudjelatnom okviru društva, koje se u ponavljanoj društvenoj praksi i inicijaciji prenosi kroz generacije.

Mi⁵ definiramo pojam kulturnog pamćenja tako što ga razgraničavamo od oboje:

1. onoga što zovemo „komunikativno“ ili „svakodnevno pamćenje“, čemu, u užem smislu u kojem ga koristimo nedostaju „kulturne“ karakteristike,
2. nauke koja nema karakteristike pamćenja pošto je srodna kolektivnoj predstavi o nama samima. Zbog kratkoće, ovdje ćemo izostaviti razgraničenje koje je Halbwachs razvio kao razliku između pamćenja i historije, i ograničiti se samo na prvo razgraničenje: na razliku između komunikativnog i kulturnog pamćenja.

1 Prevedeno iz: *New German Critique*, No. > 65, Cultural History/Cultural Studies. (Spring - Summer, London, 1995), str. 125–133.

2 Ernest H. Gombrich, *Aby Warburg: An Intellectual Biography* (London: The Warburg Institute, 1970) 323ff.

3 Warburgov najvažniji izvor za sopstvenu teoriju memorije bio je Richard Semon. Vidi Richard Semon, *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens* (Leipzig: Engelmann, 1920).

4 Erik Erikson, "Ontogeny of Ritualization," *PUB. INFO London* (1965):21; Irenaus Eibl-Eibesfeldt, *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung* (Munich: Piper, 1984).

5 Upotreba plurala referira na koautorstvo Aleidae Assmann u formulaciji ovih ideja. Vidi Aleida i Jan Assmann, *Schrift und Gedächtnis: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation* (Munich: Fink, 1987).

Komunikativno pamćenje

Za nas koncept „komunikativnog pamćenja“ uključuje one oblike kolektivnog pamćenja koji su zasnovani isključivo na svakodnevnoj komunikaciji. Ovi oblici, koje je M. Halbwachs prikupio i analizirao pod konceptom kolektivnog pamćenja, tvore predmet usmene historije.⁶ Svakodnevna komunikacija karakterizirana je visokim stepenom nespecijalizacije, reciprocitetom uloga, tematskom nestabilnošću i dezorganizacijom.⁷ Tipično, ona se odvija između partnera koji mijenjaju uloge. Ko god ispriča šalu, sjećanje, trač ili iskustvo, postaje slušateljem u sljedećem trenutku. Postoje prilike koje više ili manje predodređuju takvu komunikaciju, naprimjer vožnja vozom, čekaonice ili sjedenje za običnim stolom; postoje pravila – „zakoni tržišta“⁸ – koja reguliraju razmjenu. Postoji „domaćinstvo“⁹ unutar kojeg se odvija ova komunikacija. Ipak, van ovoga vlada visoki stepen bezobličnosti, tvrdoglavosti i dezorganizacije. Kroz ovaj oblik komunikacije, svaki pojedinac stvara pamćenje koje, kao što je Halbwachs pokazao, jeste: (a) društveno posredovano i (b) odnosi se na grupu. Svako pojedinačno pamćenje stvara se u komunikaciji sa drugima. Ovi „drugi“ nisu samo bilo kakve grupe ljudi, nego su grupe koje zasnivaju svoje jedinstvo i posebnost kroz zajedničku predodžbu prošlosti. Halbwachs tu misli na porodice, susjedstva, profesionalne grupe, političke stranke, udruženja, itd., uključujući i nacije. Svaki pojedinac pripada brojnim takvim grupama i prema tome, posjeduje brojne kolektivne samopredodžbe i pamćenja.

Kroz praksu usmene historije, dobili smo precizniji uvid u svojstvenosti ove svakodnevne forme kolektivnog pamćenja koju, kao što to čini i L. Niethammer, mi zovemo komunikativnim pamćenjem. Njegova najvažnija karakteristika jeste ograničen vremenski horizont. Kao što predlažu sve studije usmene historije, ovaj horizont ne proteže se više od osamdeset do (najviše) sto godina u prošlost, što odgovara vremenu od tri, četiri generacije ili latinskom *Saeculumu*.¹⁰ Ovaj horizont pomjera se u direktnoj vezi sa prolaskom vremena. Komunikativno pamćenje ne nudi nikakvu fiksiranu tačku koja bi ga povezala sa prošlošću koja se neprestano povećava prolaskom vremena. Ovakva fiksnost može se postići samo kroz kulturnu formaciju, i tako se nalazi van neformalnog svakodnevog pamćenja.

6 Maurice Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985); i Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, ed. J. Alexandre (Paris: PU de France, 1950).

7 Naravno, svakodnevna komunikacija nalazi se u n recipročnim konstelacijama uloga, kao što su medicinska amnezija, ispovijed, saslušanje, ispitivanje, instruiranje etc. Ali takve „navike govora“ (Seibert) već demonstriraju viši stepen kulturne formacije i konstituiraju stepen tranzicije između svakodnevne i kulturne komunikacije.

8 Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précède de trois études d'ethnologie kabyle* (Geneve: Droz, 1972).

9 U svom radu, sociolog Thomas Luckmann govori o „komunikativnom domaćinstvu“ društva.

10 Prema T. Hölscheru, ovo tačno odgovara vremenskom periodu obrađenom kod Herodota. Tacit je izričito zabilježio u svojim *Analima* III 75 smrti zadnjih svjedoka republike godine 22. poslije Krista; cf. Cancik-Lindemeier u A. i J. Assmann. Za značenje saeculum, kao maksimalnog životnog vijeka onih koji se sjećaju generacije, vidi Gladigow, „Aetas, aevum and saeculorum ordo. Zur Struktur zeitlicher Deutungssysteme,“ *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. D. Hellholm (Tübingen: Mohr, 1983).

Tranzicija

Onda kad se udaljimo od područja svakodnevne komunikacije i kada uđemo u područje objektivizirane kulture, skoro sve se mijenja. Tranzicija je toliko fundamentalna da se moramo upitati da li metafora pamćenja ostaje na bilo kakav način primjenjiva. Halbwachs je, kao što je dobro poznato, stao na ovom raskrižju a da ga nije sistematski razmotrio.¹¹ On je, vjerojatno, mislio da su, jednom kada se živa komunikacija kristalizira u forme objektivizirane kulture – bilo u tekstovima, slikama, obredima, građevinama, spomenicima, gradovima ili čak u krajolicima¹² – grupni odnos i suvremena referenca izgubljeni, i da, shodno tome, specifičnost ovog znanja, kao *mémoire collective*, također, nestaje. „*Mémoire*“ se transformira u „*histoire*“.¹³

Naša teza proturječi ovoj pretpostavci. Naime, u kontekstu objektivizirane kulture i organiziranih ili ceremonijalnih komunikacija, bliska veza sa grupama i njihovim identitetom postoji, što je slično sa onim što nalazimo u slučaju svakodnevnog pamćenja. Mi možemo označiti strukturu znanja, u ovom slučaju, kao „cementiranje identiteta“. Ovim želimo reći to da grupa zasniva svoju svijest o zajedništvu i posebnosti na osnovu ovog znanja, te da iz njega izvodi formativne i normativne impulse, što omogućava grupi da reproducira svoj identitet. U ovom smislu, objektivizirana kultura ima strukturu pamćenja. Samo u historicizmu, kao što je Nietzsche predvidio i proročanski izrekao u „O koristi i šteti historije za život“,¹⁴ ova struktura počinje se razgrađivati.¹⁵

Kulturno pamćenje

Kao što je komunikativno pamćenje karakterizirano svojom blizinom svakodnevnici, tako je kulturno pamćenje karakterizirano svojom udaljenošću od svakodnevnice. Udaljenost od svakodnevnice označava njegov vremenski horizont. Kulturno pamćenje ima svoju fiksiranu tačku, njegov horizont se ne mijenja prolaskom vremena. Ove fiksirane tačke su sudbonosni događaji prošlosti, čije pamćenje opstaje kroz kulturno oblikovanje (tekstove, obrede, spomenike) i institucionalnu komunikaciju (recitaciju, praksu, obilježavanje). Ove zovemo „figurama pamćenja“. Cjelokupni jevrejski kalendar zasnovan je na figurama pamćenja.¹⁶ Tokom svakodnevne komunikacije takvi festivali, obredi, epovi,

11 Halbwachs se bavio fenomenom van ove granice. Maurice Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte; étude de mémoire collective* (Paris: PU de France, 1941). Tu on predstavlja Palestinu kao komemorativni krajolik koji se mijenja kroz stoljeća. U Palestini, promjena u slici prošlosti slijedi teološke pozicije koje su zacementirane u izgradnji spomenika.

12 Klasični primjer za primarno topografski organiziranu kulturnu memoriju je onaj australijskih Aboridžina sa njihovim vezivanjem za određena sveta mjesta. Cf. Cancik u A. i J. Assman, i Halbwachs, *La topographie légendaire* za druge primjere svetih ili komemorativnih krajolika.

13 Friedrich Overbeck, *Christentum und Kultur* (Basel, 1963) 20ff. i slično Halbwachs, *La topographie légendaire* 261 ff. tretiraju takvu transformaciju pod rubrikom falsifikacije i u konceptualnom okviru iskonske historije i teologije.

14 Friedrich Nietzsche, *Werke*, vol. 3, ed. K. Schlechta (Munich: Hanser, 1964).

15 Cf. Aleida Assmann, „*Die Unfähigkeit zu vergessen : der Historismus und die Krise des kulturellen Gedächtnisses*,“ A. i J. Assmann.

16 Halbwachs je designirao kao objekt religije da očuva sjećanje na davno prošlo vrijeme kroz epohe sa time da ga ne dopušta korumpirati sa, u međuvremenu, umiješanim memorijama. Halbwachs, *Das Gedächtnis* 261. Oštrina ove formulacije odnosi se, pak, samo na jevrejsku

pjesme, slike itd. tvore „otoke vremena“, otoke potpuno drugačije vremenitosti odvojene od toka sadašnjeg. U kulturnom pamćenju, takvi otoci vremena šire se u memorijski prostor „retrospektivne kontemplativnosti“. Ovaj izraz potječe od Aby Warburga. On pripisuje tip „mnemoničke energije“ objektivizaciji kulture, ukazujući, ne samo na djela visoke umjetnosti, već i na postere, poštanske marke, kostime, običaje... U kulturnom oblikovanju, kolektivno iskustvo se kristalizira, a njegovo značenje, kad se osvrnemo na njega, može odjednom postati ponovno dostupno kroz milenije. U svome velikom projektu *Mnemosyne*, Warburg je želio rekonstruirati ovo slikovno pamćenje zapadne civilizacije. To naravno nije naš problem, naše istraživanje je općenitije. No, mi dugujemo Warburgu to što je empatično usmjerio našu pažnju na snagu koju kulturna objektivizacija ima pri stabiliziranju kulturnog pamćenja u nekim situacijama tokom hiljada godina.

Usprkos ovom, Warburg, na isti način kao što to čini i Halbwachs u svojoj obradi mnemoničkih funkcija objektivizirane kulture, ne razvija sociološke aspekte pri slikovnom pamćenju. Halbwachs tematizira sponu između pamćenja i grupa, Warburg onu između pamćenja i jezika kulturnih oblika. Naša teorija kulturnog pamćenja pokušava povezati sva tri kraja – pamćenje (osuvremenjenu prošlost), kulturu i grupu (društvo) – jedno s drugim. Mi želimo istaknuti sljedeće osobine kulturnog pamćenja:

- 1) „*Cementiranje identiteta*“ ili odnos sa grupom. Kulturno pamćenje čuva ostavu znanja iz kojeg grupa izvodi svjesnost o svojem zajedništvu i posebnosti. Objektivne manifestacije kulturnog pamćenja definirane su kroz jedan tip identifikatornog određenja u pozitivnom („mi smo ovo“) ili negativnom („to je naša suprotnost“) smislu.¹⁷

Kroz takvo cementiranje identiteta razvija se ono što je Nietzsche nazvao „konstitucija horizonata“. Opskrbu znanja u kulturnom pamćenju karakterizira oštra razlika načinjena između onih koji pripadaju i koji ne pripadaju, između onog što se odnosi na sebe i onoga što je strano. Dostup i prijenos ovoga znanja nisu kontrolirani onim što Blumenberg naziva „teoretskom radoznalošću“, nego radije „potrebom za identitetom“, kao što opisuje Hans Mol.¹⁸ Povezano sa ovim jeste:

- 2) *Sposobnost za rekonstrukciju*. Nijedno pamćenje ne može očuvati prošlost. Ono što ostaje jeste samo ono „što društvo u svakom vremenu može rekonstruirati unutar svojih suvremenih referentnih okvira“.¹⁹ Kulturno pamćenje djeluje kroz rekonstruiranje, to jest, ono uvijek povezuje svoje znanje sa stvarnom i suvremenom situacijom. Istina, ona je fiksirana u nepomičnim figurama pamćenja i ostavama znanja, ali svaki suvremeni kontekst u drugačijem je odnosu sa figurama, ponekad apropriacijom, ponekad kriticismom, ponekad

religiju, koju Halbwachs, kao asimilirani Jevrej, nije tretirao i skoro i da ne spominje. Za problem jevrejskog prisjećanja, vidi Yosef Yerushalmi, *Zachor, Jewish History and Jewish Memory* (Seattle: U of Washington P, 1982), i Willy Schottroff, *Gedenken im alten Orient und im Alten Testament* (Neukirchen: Neukirchner Verlag des Erziehungsvereins, 1964).

- 17 Neizbježni egoizam kulturne memorije koji proističe iz „potrebe za identitetom“ (Hans Mol) poprima opasne forme, ako reprezentacija drugosti, u relaciji sa reprezentacijama identiteta (samopredodžbama) postaje slika neprijatelja. Cf. Hans Mol, *Identity and the Sacred* (Oxford: Blackwell, 1976); Gladigow; i Eibl-Eibesfeldt.

18 Cf. Hans Mol, *Identity and the Sacred* (Oxford: Blackwell, 1976); Gladigow

19 Halbwachs, *Das Gedächtnis*.

prezervacijom ili transformacijom. Kulturno pamćenje postoji u dva oblika: prvi je oblik potencijalnost arhiva čiji akumulirani tekstovi, slike i pravila ponašanja čine totalni horizont, drugi je oblik stvarnost, gdje svaki suvremeni kontekst stavlja objektivizirano značenje u svoju perspektivu, dajući joj sebi svojstvenu značajnost.

- 3) *Oblikovanje*. Objektivizacija ili kristalizacija komuniciranog značenja i kolektivno dijeljeno znanje jesu preduvjeti za prijenos u *kulturno institucionaliziranu baštinu društva*.²⁰ „Stabilno“ oblikovanje nije ovisno o pojedinačnom mediju, kao što je pisanje. Slikarije i rituali mogu djelovati na isti način. Može se govoriti o lingvističkom, slikarskom, ili ritualnom oblikovanju i tako prispjeti do trojstva grčkih misterija: legomenon, dromenon i deiknymenon. Što se tiče jezika, ovo oblikovanje se odvija daleko prije otkrića pisanja. Razlika između komunikativnog pamćenja i kulturnog pamćenja *nije* identična sa razlikom između usmenog i pisanog jezika.
- 4) *Organizacija*. Time mislimo na: a) institucionalno podupiranje komunikacije, to jest, kroz formulizaciju komunikativne situacije u ceremoniji i b) specijalizaciju nositelja kulturnog pamćenja. Distribucija i struktura participacije u komunikativnom pamćenju jesu difuzne. Ne postoji niti jedan specijalist u ovom smislu. Suprotno od toga, kulturno pamćenje uvijek ovisi o specijaliziranoj praksi, vrsti „kultivacije“.²¹ U posebnim slučajevima pisanih kultura sa kanoniziranim tekstovima, takva kultivacija može se uveliko proširiti i postati iznimno diferencirana.²²
- 5) *Obligacija*. Odnos sa normativnom samopredodžbom grupe prouzrokuje jasan *sistem vrijednosti i diferencijacija važnosti* koje strukturiraju kulturnu opskrbu znanja i simbola. Postoje važni i nevažni, centralni i periferni, lokalni i interlokalni simboli, ovisno kako oni funkcioniraju u produkciji, reprezentaciji i reprodukciji samopredodžbe. Historicizam je smješten čvrsto naspram ove perspektivne evaluacije naslijeđa, koja je usredotočena na kulturni identitet: Čestica α v i entelehija Aristotela, sveta grota Apolona i idola Besasa, pjesma Sapfe i propovijed svete Tekle, metrika Pindara i oltar Pompeja, fragmenti Dipilon vaza i Karakaline terme, djela božanskog Augusta, konične sekcije Apolonija i astrologija Petorsisa: sve je dio filologije, zato što sve pripada temi koju se želi razumjeti i ne može se ništa od toga izuzeti.²³

Kao što je dobro poznato, nije nedostajalo kontrapokreta usmjerenih protiv relativizma, ove vrijednosti lišene znanosti (M. Weber). U ime „života“, Nietzsche se protivio razgrađivanju horizonata i perspektiva historijskog znanja kroz historijske nauke. W. Jaeger i drugi neohumanisti suprotstavljali su se tome u ime obrazovanja. Kako bi pridali i relativno aktuelan glas protesta ovom popisu,

20 Za problem stabilnosti kulturnog značenja, vidi Eric Havelock, *Preface to Plato* (Cambridge: Belknap, Harvard UP, 1963), gdje on govori o „očuvanoj komunikaciji“ kao i A. i J. Assmann, 265–84. Za tehnologiju očuvanja i njene intelektualne implikacije, vidi J. Goody, *La logique de l'écriture: aux origines des sociétés humaines* (Paris: A. Colin, 1986).

21 U ovoj vezi Niklas Luhmann referira ka „kultiviranoj semantici.“ Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1980).

22 Mi razlikujemo u ovome tri dimenzije: kultivacije teksta, i.e. pridržavanja prenošenja riječ po riječ, kultivaciji značenja, i.e., kultura eksplikacije, eksegeze, hermeneutike i komentara, te meditacije, i.e., uvođenjem teksta u život kroz institucije obrazovanja, odgoja i inicijacije.

23 Wilamowitz, citiran u Werner Jaeger, *Humanistische Reden und Vorträge* (Berlin: De Gruyter, 1960) 1–2.

citirat ćemo iz monumentalnog djela Alexandera Rustowsa, *Ortbestimmung der Gegenwart*, neku vrstu zahtjeva za „humanističkim gledištem“.

Ako ga napustiš (to gledište, J. Cz.) onda je historija Botocuda, Zulucafera ili bilo kojih drugih ljudi isto tako zanimljiva, isto tako važna i isto tako direktno povezana sa Bogom: tako se pronađemo usred besciljnog relativizma.²⁴

Povezujući karakter znanja očuvanog u kulturnom pamćenju ima dva aspekta: *formativni* u njegovim edukativnim, civilizirajućim i humanizirajućim funkcijama, te *normativni* u njegovim funkcijama koje donose pravila ponašanja.

6) *Refleksivnost*. Kulturno pamćenje je refleksivno na tri načina:

- a) ono je praktično-refleksivno na način da ono interpretira uobičajenu praksu u izrazima kroz poslovice, maksime, „etno-teorije“, da se poslužimo Bourdieuvim izrazom, rituale (naprimjer, žrtveni rituali koji oponašaju praksu lova) i tako dalje.
- b) ono je samorefleksivno u tome da ono prinuđuje sebe da pojasni, razlikuje, reinterpreтира, kritizira, ukori, kontrolira, nadmaši i usvoji hipoleptično taj sadržaj.²⁵
- c) ono je refleksivno na svoju sopstvenu sliku sve dotle dok reflektira samopredodžbu grupe kroz preokupaciju vlastitim društvenim sistemom.²⁶

Koncept kulturnog pamćenja obuhvaća osnovu više puta upotrebljivih tekstova, slika i rituala specifičnih za pojedino društvo u pojedinoj epohi, čija „kultivacija“ služi da stabilizira i prenese samopredodžbu tog društva. Na osnovu takvog znanja, većinom (ali ne potpuno) o prošlosti, svaka grupa zasniva svoju svijest o zajedništvu i posebnosti.

Sadržaj takvog znanja razlikuje se od kulture do kulture kao i od epohe do epohe. Načini njegove organizacije, njegovih medija i njegovih institucija, također su jako promjenjivi.

Povezujući i refleksivni karakter nekog naslijeđa može pokazati različite intenzitete i pojaviti se u raznim stanjima. Jedno društvo zasniva svoju samopredodžbu na kanonu svete knjige, drugo na osnovnom skupu ritualnih radnji, i treće na fiksiranom i hieratičkom jeziku formi u kanonu arhitektonskih i umjetničkih tipova. Temeljni pristup spram historije, prošlosti, a tako i funkcije sjećanja na sebe uvodi još jednu varijablu. Jedna grupa prisjeća se prošlosti u strahu da odstupi sa njenog modela, drugu je strah da ne ponovi prošlost: „Oni koji ne mogu zapamtiti svoju prošlost osuđeni su da je opet prožive.“²⁷ Suštinska otvorenost ovih varijabli dovodi u pitanje odnos između kulture i pamćenja kroz kulturno-topološki interes. Kroz svoje kulturno naslijeđe, društvo postaje vidljivo sâmo sebi i drugima. To koja prošlost postaje jasan dio naslijeđa, i koje se vrijednosti pojavljuju u identifikarnoj apropiaciji, nam govori mnogo o konstituciji i težnjama društva.

(Preveo na engleski jezik: Johan Czaplicka) preveo s engleskog jezika: Bojan Čahtarević

24 Alexander Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart; eine universalgeschichtliche Kulturkritik* (Zurich: E. Rentsch, 1952) 12.

25 O ovom konceptu cf. Identität, ed. Odo Marquard and Karlheinz Stierle (Munich: Fink, 1979) 358: “Ο υπληγυζ: odnosi se na ono što je prijašnji rekao; usporedi J. Ritter, *Metaphysik und Politik — Studien zu Aristoteles und Hegel* (Frankfurt/Main 1969), esp. p. 64, p. 66.”

26 Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung* (Köln: Westdeutscher Verlag, 1975).

27 George Santayana. Aleida Assmann je izvor ovog citata

Pregledi knjiga / Book Reviews



UMUT ÖZKIRIMLI (2005):
CONTEMPORARY DEBATES ON NATIONALISM.
A CRITICAL ENGAGEMENT
(Palgrave Macmillan: New York, 227 str.)

Knjiga koja nosi naziv *Contemporary debates on Nationalism. A Critical Engagement* predstavlja sistematsko-znanstveni pokušaj analiziranja i problematiziranja fenomena nacionalizma u savremenim intelektualnim diskursima, kao i figuriranje različitih tipova nacionalizama u savremenom dobu generalno. Autor Umut Özkirimli, profesor međunarodnih odnosa Istanbul Bilgi Univerziteta, koristeći recentnu i najrelevantniju literaturu koja tematizira analitičku i etničku dimenziju nacionalizma, ovu knjigu klasificira u osam poglavlja i to: 1. Introduction, 2. What is Nationalism?, 3. The Theory of Nationalism, 4. Normative claims of Nationalism, 5. Nationalism, Multiculturalism and Liberalism, 6. Nationalism and Globalization, 7. Rethinking Nationalism: a Social Constructionist Approach, 8. Conclusion: Postnational Futures.

Međutim, ono što je čitateljstvu bitnije, odnosi se na strukturalnu dimenziju knjige, i, kako sam autor u prvom poglavlju (*Introduction*) i ukazuje, knjiga se strukturalno sastoji iz tri glavna dijela. Naime, drugo i treće poglavlje otkrivaju konceptualne i teorijske debate, dok četvrto, peto i šesto poglavlje kazuje o normativnim izazovima nacionalizma sa posebnim analiziranjima budućeg statusa nacionalizma u eri globalizacije i transnacionalizacije. Posljednja dva poglavlja predstavljaju skicu teorijskog pristupa nacionalizmu u smislu diskutiranja o mogućnosti i potrebi artikuliranja i konfiguriranja neke vrste postnacionalnog poretka. (Cf. Özkirimli, 2005: 11–12)

Autor pokušava ukazati na postojanost širokog spleta raznovrsnih pitanja koja reflektiraju o naciji i nacionalizmu; od onih temeljnih i polaznih pitanja poput: "Šta je nacionalizam?", "Koji su različiti tipovi nacionalizma?", "Da li je nacionalni parcijalizam kompatibilan sa principima univerzalne pravde i jednakosti?", "Da li je moguće govoriti o 'dobrom' i 'lošem' nacionalizmu?", "U kakvom su odnosu multikulturalizam i nacionalizam?", "Koje su implikacije i konsekvencije procesa globalizacije u smislu mogućnosti sagledavanja svijeta bez nacija?", i tome slično.

Najznačajniji dio knjige u kojoj se otkrivaju novi pristupi problemu nacionalizma odnosi se na autorovo profiliranje i potenciranje alternativnih i desupstancijalizirajućih načina interpretiranja i ekspliciranja fenomena nacionalizma na način da se nacija i nacionalizam promatraju kao *diskurzivne strukture* ovisne o prostornim i vremenskim kontekstualizacijama i kontingencijama svijeta koji je uokviren značenjima koja predstavljaju predmet jezičke konvencije i drugih socijalnih procesa (Cf. *Ibid.*, 162). Autor, stoga, nastoji naglasiti kako uobičajeno pitanje poput "Šta je nacija?" već *pretpostavlja* određeni entitet kojeg treba definirati i da takva *pretpostavljenost* nije problematizirana i propitivana, nego se vrlo često implicirala kao sveprisutnost u koju nema sumnje i koju samo treba podrobnije definirati na način da takvo definiranje korespondira sa suštinom nje same.

Nakon što je u prvome poglavlju (*Introduction*) predstavio strukturalni aspekt knjige, drugo poglavlje pod nazivom *What is Nationalism?* Özkirimli započinje historijskim prikazom različitih značenja pojma nacije; od antičkog do savremenog poimanja nacije, ukazujući na svojevrsna "semantička pomjeranja" samoga pojma, koji svoju široku upotrebnost zadobija u 18. stoljeću. Ključno pitanje koje autor potom postavlja jeste: "Da li su nacije subjektivni ili objektivni fenomeni?" i "Da li se kod nacionalizma radi o kulturi ili o politici? Ono što karakterizira Özkirimlijev pristup problemu jeste njegova spremnost za odbacivanjem standardiziranih dihotomija na relaciji subjektivno-objektivno (etničko-građansko), kulturno-političko, te njegova otvorenost prema alternativnijem pristupu ovome problemu. Tako nasuprot etničko-građanskoj dihotomiji Özkirimli govori o interferenciji ovih dviju struktura, tako što su elementi etničkog prisutni u građanskom nacionalizmu i obrnuto. Na istom fonu Özkirimli analizira dualni karakter nacionalizma kao isključivo kulturnog ili isključivo političkog fenomena, ukazujući na potrebu artikuliranja "kulturalizacije politike" i "politizacije kulture", čime se želi ukazati na sintetički karakter nacionalizma u cjelini. (Cf. *Ibid.*, 21)

Treće poglavlje pod naslovom *The Theory of Nationalism* usmjereno je ka sagledavanju glavnih teorijskih pravaca o nacionalizmu. Tako se u ovome poglavlju interpretira *primordijalizam*, *etnosimbolizam* i *modernizam*, pokušajem rasvjetljavanja pitanja kontinuiteta ili diskontinuiteta nacije preko raznih primjera iz zapadnoevropske historije. Ono što Özkirimli smatra ključnim u smislu propitivanja kontinuiteta-diskontinuiteta nacije, leži u činjenici kako pitanje "da li su nacije skorijeg ili drevnog porijekla nije bitno, bitno je da su se one uvijek zamišljale kao drevne." (*Ibid.*, 44) Özkirimli afirmira teoriju diskontinuiteta koja nije podređena igri binariteta, na način da mora raspravljati o pitanjima poput onih da li se nacija i nacionalizam mogu koristiti za deskribiranje predmodernih realiteta i da li je nacija elitistički ili masovni fenomen, itd. Napuštanjem utvrđenih strana u teorijama nacionalizma, Özkirimli više nastoji ukazati na činjenicu da nacionalizam podliježe igri razlike kao i svaki drugi pojam i da je on relacioni termin bez privilegirane osnove kojom bi se potvrđivao trajnim, supstancijalnim, temeljnim ili pak ključnim u epohi moderne i savremenosti.

Četvrto poglavlje pod naslovom *Normative claims of Nationalism* analizira interes za nacionalizam u zapadnoevropskoj teoriji. Normativni argumenti koji su predstavljeni u ovome poglavlju nastoje argumentativno odbraniti egzistiranje nacionalizma u njegovim raznovrsnim pojavnostima i stvarnim ili imaginarnim postavljenostima. Prva grupa argumenata su oni koji naglašavaju "instrumentalne vrijednosti nacionalizma" i to: *argument oslobođenja* (govori o emancipatorskom nacionalizmu onih zemalja koje teže oslobađanju od institucija i sistema kolonijalizma), *argument identiteta* (govori o nezaobilaznoj konstituciji personalnog identiteta na osnovu nacionalnog članstva), *argument kulturalnog konteksta* (govori o familijarnom odnosu individue sa njenom kulturom i tradicijom), *argument javnog dobra* (govori o nacionalnom identitetu kao nužnom uvjetu za postizanje političkih ciljeva poput demokratizacije i socijalne pravde).

Druga grupa argumenata koji afirmiraju smisao nacionalizma pripada takozvanim *argumentima intrinzičke vrijednosti*. Oni koriste postojanost kulturalnog pluralizma kako bi se njime opravdala postojanost nacionalizma. Smatrajući kako ne postoji jedno jedino, najbolje mjesto življenja i kako individue ne bi bile u mogućnosti da prakticiraju svoja prava na izbor, ukoliko ne bi živjele u svijetu kulturnog pluralizma, pristalice nacionalizma zaključuju kako pojedinačne kulture prezerviraju vrijednosti pluralizma (jer su same dio pluralizma) i omogućavaju artikuliranje autonomnosti na osnovu svijesti o pripadnosti jednoj zajednici u razlici spram pripadanja drugoj zajednici. Time bi se omogućila kritička refleksija sopstvene zajednice i mogućnost posuđivanja i učenja od drugih zajednica. Özkirimli smatra da bi ovakva argumentativna linija više korespondirala teoriji koja afirmira multikulturalizam negoli teoriji koja afirmira nacionalizam, te kritički opservira i prvu i drugu grupu argumenata ukazujući na problematičnost njihove "zajedničke premise", odnosno naglašavanje moralne važnosti nacionalizma i njegovu objektivaciju u nacijama kao "etičkim zajednicama" (Ibid., 84).

Ovakva postavka povlači za sobom više konsekvenci, a prva se formulira u pitanju: "Zašto privilegiramo nacionalni identitet na uštrb drugih formi identiteta? Nacionalizam predstavlja samo jednu formu kolektivnog identiteta koji uključuje lojalnost i parcijalnost, ali nije nužno i najvažniji." (Ibid., 87) Ako nacionalizam potencira distinkciju između onih *unutra* i onih *vani*, između "članova" i nečlanova", onda "ideja nacionalne parcijalnosti" nije spojiva sa idejom jednakosti po kojoj sve osobe jesu jednako vrijedne i prema kojima se moramo odnositi sa jednakim uvažavanjem. "Veliki broj onih koji njeguju nacionalnu parcijalnost svjesni su ovih problema, i smatraju da, iako nacionalizam jeste bitan, on ne obuhvata cjelokupnost moralnog polja. Tamir, naprimjer, raspravlja kako zahtjevi utemeljeni u teoriji nacionalizma moraju biti uravnoteženi nasuprot drugih moralnih razmatranja (1999: 76). Pitanje je, međutim, da li (i kako) nacionalizam može akomodirati ova druga razmatranja." (Ibid., 89)

U zadnjoj raspravi poglavlja *The Normative Claims of Nationalism* Özkirimli, pitajući se da li nam je potreban nacionalizam, iznosi tri temeljna problema koja se odnose na projekt "rehabilitiranja nacionalizma". Prvi se odnosi na "nemogućnost uspješnog kombiniranja filozofijskih analiza političkih principa sa empirijskim razumijevanjem političkih procesa... Politički teoretičari, uglavnom, nastavljaju da razmatraju ljudske prijemčivosti njihovim nacionalnim identitetima zdravo-zagotovo..." (Ibid., 93) Drugi problem tiče se "jedinstva analize". Ne postoji, naime, jasno razumijevanje pojma *zajednice* i nije jasno o kojoj skali entiteta je riječ kada se govori o konstrukciji personalnog identiteta kao kreacije zajednice i kada je riječ o personalnim identitetima, kao onim koji odrastaju unutar okvira zajednice kojoj oni duguju intiman odnos *pripadnosti*. U tom kontekstu Özkirimli konstatira kako su "ljudi konstruirali svoj osjećaj pripadnosti u skladu sa kontinuumom prostorne prijemčivosti. Zašto bi nacija imala hegemoniju nad ostalim izvorima identiteta, koji nas isto tako mogu opskrbiti sa osjećajem identiteta i pripadnosti?" (Ibid., 93) I konačno, treći problem tiče se historijske utemeljenosti nacionalizma u filozofijskim teorijama koje operiraju sa apstraktnim formama nacionalizma bez konvenabilnosti sa stvarnim svijetom.

Mogućnosti alternativa za one koji nastoje operirati izvan nacionalističkog okvira referenci, Özkirimli prezentira u petom poglavlju knjige pod naslovom *Nationalism, Multiculturalism and Liberalism*. Ovo poglavlje nastoji ukazati na određene karakteristike *liberalnog nacionalizma*, kao sinteze liberalnog multikulturalizma i nacionalizma. Paradigme liberalnog nacionalizma prema Özkirimliju su, između ostalih, norveški, islandski, finski, flamanski, katalonski, škotski, kvebeški i velški nacionalizam. Međutim, održivost ove vrste nacionalizma (koji u grupnom identitetu i kulturalnom članstvu vidi ključna dobra za *sva* ljudska bića i koji stoga transcendirira partikularne i parcijalne nacionalne okvire reprezentacije) Özkirimli dovodi u vezu sa nužnošću da takva vrsta nacionalizma izvire iz zemlje sa dugogodišnjim i dugouspostavljenim liberalnim institucijama. Nasuprot gore navedenim liberalnim nacionalizmima, srpski, ukrajinski ili slovački nacionalizam Özkirimli denotira neliberalnim, jer izvire iz neliberalno konstituiranih država. (Cf. *Ibid.*, 99)

Neke od kritika liberalnog nacionalizma tiču se rigidne bifurkacije nacionalizma na dobre i loše, konfrontiranja većinskog nacionalizma sa manjinskim nacionalizmom, te općenito mogućnosti realne manifestacije liberalnog nacionalizma u svijetu.

Özkirimlijeva nastojanja kreću se zatim oko analize odnosa liberalnog multikulturalizma, i nacionalizma i stoga se pita postoji li oblik multikulturalizma koji ne stremiti teoretiziranju kulturne različitosti iz određene političke doktrine, kao što je u ovom slučaju doktrina liberalizma. Mogućnost prevladavanja on vidi u *dijaloškom multikulturalizmu*. Naime, liberalni multikulturalizam tendira podjeli društvenog svijeta na distinktivne kulture što rezultira konstruiranju društvenog svijeta kao pluralno stratificiranog totaliteta sačinjenog od "autentičnih kultura kao autonomnih i unutrašnje koherentnih univerzuma..." (*Ibid.*, 113–114). Nasuprot takvim konstrukcijama, dijaloški multikulturalizam (koje Özkirimli iščitava u djelima autora poput Yuval-Davisa, Mišćevića, Parekha i Seyle Benhabib) apriorno implicira respektiranje drugih pozicija nekih drugih nacionalnih i kulturnih zajednica u odnosu na svoju sopstvenu. Teorije multikulturalne politike sa *dijalogom* kao centralnom komponentom ne doživljavaju određene kulturne entitete kao one koje su introvertirano orijentirane prema samoj sebi i koje stoga ne mogu čuti ili nešto naučiti izvan sebe samih. Naprotiv, riječ je o kulturnim entitetima koji u dijaloškoj figuraciji dovode do međusobnog razumijevanja različitih historijskih i kulturnih senzibiliteta čime se osigurava mogućnost pristupačnosti i prihvatljivosti elemenata određenog entiteta za članove različitih kultura koji tom određenom entitetu ne pripadaju.

Šesto poglavlje pod naslovom *Nationalism and Globalisation* usmjereno je ka analiziranju potencijalnog kraja nacija-države procesima globalizacije, te propitivanju novih formi pripadnosti koji transcendiraju naciju kao okvir unutar kojeg se konfigurirala pripadnost personalnog identiteta jednoj zajednici. Nakon različitih promišljanja o globalizaciji uopće, pri čemu konsultira autore poput Giddensa i Robertsona, Özkirimli promatra globalizaciju kao priliku za proliferaciju novih formi zajednica i novih formi pripadnosti (koje su *deteritorijalizirane, pluralizirane i hibridizirane*) koje neće ignorirati naciju, niti će stremiti sopstvenoj konstituciji iza i mimo nacije, nego će samu naciju prestati

tretirati kao glavnu i supremirajuću formu političkog identiteta. Naravno, kao i u prethodnim poglavljima, Özkirimli će ukazati i na autore koji kritički promišljaju ovakve alternative.

Zadnja dva poglavlja posvećena su alternativnom pristupu nacionalizmu koje Özkirimli nastoji prezentirati svojim *socio-konstrukcionističkim pristupom*. U poglavlju *Rethinking Nationalism: a Social Constructionist Approach* autor želi potencirati nacionalizam kao *diskurs*, naciju i nacionalizam kao *kontingencije*, te nacionalizam kao heterogenu i pluralnu svijest o naciji u smislu proliferacije glasova koji se preklapaju ili pregovaraju sa svojim pogledima i oko svojih pogleda na naciju. (Cf. Ibid., 168) On stoga potencira potrebu nadopunjavanja osjećaja nacionalnog identiteta sa drugim izvorima identiteta poput onih klase, spola, godina, religije ili etniciteta. Umjesto pitanja *Šta je nacija?* kojim se već pretpostavlja neki entitet kojeg treba definirati, Özkirimli, na tragu Brubakera sugerira da trebamo pitati kako se nacionalni osjećaj institucionalizirao unutar država i među državama, kako nacija djeluje kao praktična kategorija, kako djeluje kao klasifikatorna shema i kako djeluje kao kognitivni okvir, te kako nacija kao kontingencija tako intenzivno odzvanja u srcima miliona ljudi? (Cf. Ibid., 173)

Özkirimli uvodi metanarativnost diskursa o naciji preko četvero-dimenzionalne strukture nacionalizma i to "prostorne dimenzije", "vremenske dimenzije", "simboličke dimenzije" te "dimenzije svakodnevnosti" preko kojih nastoji objasniti postojanost i rezistentnost nacionalizma, te njegovu, uvjetno rečeno, samorazumijevajuću reprodukciju kojom uspijeva da kontinuirano figurira kroz ljudsku povijest. Pritom je zanimljiva prostorna dimenzija nacionalizma gdje se vrši karakterizacija nacionalnog diskursa preko "botaničkih metafora", jer se radi o ukorijenjenosti u *zemlju* čim je izvršena rekonstrukcija i transformacija socijalnog prostora u nacionalni teritorij. "Nije iznenađujuće: nacije i nacionalni identiteti također su konceptualizirani terminima korijenja, stabala, porijekla, pretka, rasne linije, evolucije, razvoja..." (Ibid., 181) Simbolička dimenzija, pak, ističe prezenciju vidljivih ritualnih organiziranja i fetiških predmeta poput zastava, uniformi; organiziranja kolektivnog fetiškog spektakla, poput timskih sportova ili vojnih parada. (Cf. Ibid., 187–188) Dimenzija svakodnevnosti ukazuje na sveprisutnost nacionalne kulture i to na nivou trivijalnog, banalnog aspekta ili rutiniziranih navika svakodnevnog života. "Postoje, naravno, nacionalni stereotipi... Italijani su 'dobri ljubavnici', Francuzi su 'odlični kuhari', dok Englezi posjeduju vještine u baštovanstvu..." (Ibid., 191–192) Vremenska dimenzija se, pak, tiče povezanosti nacije sa prošlošću i nemogućnosti sagledavanja nacionalnog identiteta bez povijesnog kontinuiteta i historičara koji bilježe takav kontinuitet.

U zadnjem poglavlju, koje predstavlja nastavak predzadnjeg poglavlja, Özkirimli je usmjeren ka specifikiranju svog alternativnog pristupa naciji. Prezentirajući svoj *socio-konstrukcionistički pristup* u predzadnjem poglavlju, u konačnom se usmjerava prema propitivanju "postnacionalne budućnosti" koja implicira pozicioniranje različitog seta koncepcija univerzalnosti u dijalog jednih sa drugima, kako bi se intenzivirala naša svijest o kulturnim diverzitetima te proširila naša sposobnost za transformativne interkulturalne i intrakulturalne figuracije. Pri tome Özkirimli ukazuje kako je postnacionalni poredak projekt

poput drugih projekata ili “konačnih vokabulara” (Rorty) kao produkata ljudske imaginacije.

Kako živimo u dobu u kojem postoji rapidna reprodukcija različitih tekstova i rasprava koje tematiziraju fenomen nacionalizma i kada dominiraju raznovrsne artikulacije koje referiraju o nacionalizmu sa dubioznim znanstvenim i istraživačkim utemeljenjem, knjiga *Contemporary debates on Nationalism. A Critical Engagement* predstavlja nužan i seriozan akademski i znanstveno-istraživački doprinos razumijevanju ovog važnog, aktualnog i nezaobilaznog društvenog fenomena i stoga se toplo preporučuje svakome ko želi saznati nešto više od svakodnevnih, kolokvijalnih rasprava i čestih politikantskih naklapanja o nacionalizmu, kao i onima koji o njemu imaju određena znanja, ali ih žele nadopuniti kao studenti, istraživači ili, pak, kao obični građani.

Vedad MUHAREMOVIĆ
Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)
Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, BiH
E-mail: vedad.muharemovic@ff.unsa.ba

DAISEC T. SUZUKI (2005):
ZEN I JAPANSKA KULTURA
(Beograd, Geopoetika, 365 str.)

Daisec Teitaro Suzuki (1871–1966) zasigurno je najveći autoritet i poznavalac zen budizma, što potvrđuje preko stotinu knjiga i radova koje je napisao na ovu temu. Pored najznačajnijeg djela *Zen i japanska kultura*, druge važnije knjige D. T. Suzukija jesu *Eseji o zen budizmu u tri toma*, *Sušтина budizma*, *Zen i japanski budizam*, *Studije zen budizma* i *Uvod u zen budizam*. Svakako treba spomenuti i njegov uticaj na mislioce, kao što su Karl Gustav Jung, Erih From, Martin Heidegger, Karl Jaspers i Arnold Tojnbi. Uticaj na Eriha Froma kasnije će prouzrokovati njihovu saradnju i pisanje zajedničke knjige *Zen budizam i psihoanaliza*. Uređivao je časopis *The Eastern Buddhist*, koji je objavljivao u Kjotu na engleskom jeziku, i osobno, taj rad smatrao je jednom vrstom svog životnog djela.

D. T. Suzuki je knjigu *Zen i japanska kultura* napisao na engleskom jeziku i objavljena je 1959. godine u New Yorku. Prvi put ova knjiga je objavljena u Japanu, 1938. godine, pod nazivom *Zen budizam i njegov uticaj na japansku kulturu*. Izdanje iz 1959. godine, o kojem je ovdje riječ, predstavlja reviziju prvobitnog materijala, a također su dodana naknadno napisana poglavlja na teme koje su izazvale autorovo novo interesovanje, kao što su mačevalaštvo (kendo), umjetnost čaja (ča-no-ju) i haiku. Većina sadržaja ovog djela potiče iz predavanja koja je D. T. Suzuki održao u Americi i Engleskoj tokom 1936. godine, dok je samo jedan odlomak studije o ljubavi prema prirodi predavao u Japanu, jednoj grupi zapadnjaka 1935. godine. Knjiga je podijeljena na 11 poglavlja: 1. Šta je zen?, 2. Opšte napomene o japanskoj umjetničkoj kulturi, 3. Zen i proučavanje konfučijanizma, 4. Zen i samuraj, 5. Zen i mačevalaštvo I, 6. Zen i mačevalaštvo II, 7. Zen i haiku, 8. Zen i umjetnost čaja I, 9. Zen i umjetnost čaja II, 10. Rikju i drugi ljudi čaja i 11. Ljubav prema prirodi. Iza ovih poglavlja slijedi dodatak sačinjen od pet zasebnih eseja: 1. Dva monoda iz Hekigan-šua, 2. Vimalakirti sutra, 3. Jamamba, no drama, 4. Mačevalac i mačka, 5. Čuang-cu.

D. T. Suzuki započinje svoje djelo uvodnim predavanjem *Šta je to zen?* – gdje se govori o razvoju zena i o tome šta je zen (i šta nije). Najkraće, zen je proizvod kineskog uma nastao nakon njegovog sudara s indijskom mišlju, transponiranom u Kinu u 1. st.n.e. putem budističkog učenja. Za razliku od Indijaca koji su skloni filozofiranju, Kinezi su više okrenuti ovozemaljskom životu, i premda je kineski um bio pod uticajem indijske misli, „on nikad nije izgubio kontakt s mnoštvom stvari, on nikada nije zanemario praktičnu stranu našeg svakodnevnog života. Ova nacionalna ili rasna psihološka predodređenost, dovela je do transformacije indijskog budizma u zen budizam.“ (str. 15)

Ono što je zen prvo postigao u Kini jeste stvaranje posebnog oblika monaškog života koji se potpuno razlikovao od svih prethodnih vrsta. Naime, zen manastir bio je podijeljen na više ogranaka od kojih je svaki imao svoju funkciju unutar zajednice, a kao njegova glavna odlika javlja se demokratija, pa se tako i sam učitelj uključivao u rad sa svojim bratstvom, te ga na taj način vodio

ka razumijevanju zena. Prema Suzukiju, druga karakteristika ovog monaškog bratstva sastojala se u tome da zen monasi nisu posvećivali posebnu pažnju molitvi i vjerskim ceremonijama, kao ni proučavanju kanonskih knjiga, bilo pojedinačno ili grupno. „Ono čega su zen monasi nastavili da se drže, pored obavljanja različitih praktičnih poslova, kako svakodnevnih, fizičkih, pa čak i onih degradirajućih, bilo je i slušanje povremenih kratkih i zagonetnih učiteljevih propovjedi, kao i postavljanje pitanja i dobijanje odgovora.“ (str. 16) Ti odgovori učitelja često su nerazumljivi i praćeni su direktnom akcijom. Ovim se želi ukazati na jednu bitnu činjenicu koja je vezana za zen budizam, a to je nemogućnost određenja zena u kontekstu zapadnjačkog mišljenja.

Zen budizam obiluje takvim primjerima koje možemo naći i kod Suzukija. Na taj način, on pokazuje da zen nije uvijek protiv riječi, ali da vodi računa o tome da su one uvijek sklone da se odvoje od stvarnosti i pretvore u ideje, a upravo se takvom konceptu protivi zen. „Zen zahtijeva bavljenje konkretnim stvarima, a ne praznim apstrakcijama. Upravo zbog tog razloga, zen zanemaruje čitanje i deklamovanje sutri, kao i vođenje rasprava o apstraktnim temama.“ (str. 15) Naime, kod Suzukija je na djelu eksplicitna kritika dualizma, ali i konceptualnog i analitičkog načina razmišljanja koji su toliko predominantni u zapadnoj tradiciji, i on stalno naglašava tu važnost povratka na osnovno iskustvo koje prethodi svakoj dihotomiji subjekta i objekta, bitka i ne-bitka, života i smrti, dobra i zla, kako bi se probudila najkonkretnija osnova života i svijeta. „Ako su nas Grci naučili kako da razmišljamo, a hrišćanstvo u šta da vjerujemo, zen nas uči kako da prevaziđemo logiku, i da ne oklijevamo kada se suočimo sa stvarima koje ne vidimo. Jer zen gledište sastoji se u pronalaženju apsolutne tačke u kojoj prestaje svaki dualizam u bilo kom obliku. Logika kreće s razdvajanjem subjekta i objekta, a vjerovanje pravi razliku između onoga što se vidi i onoga što se ne vidi. Zapadnjački način razmišljanja ne može se osloboditi ove vječne dileme, to ili ono, razum ili vjera, čovjek ili Bog, itd. Sa zenom sve to se uklanja na stranu, kao nešto što nam zaklanja uvid u prirodu života i stvarnosti. Zen nas vodi u carstvo praznine ili praznog prostora, u kome ne vlada konceptualizam, u kome ne raste drveće bez korijenja, a najprijetniji povjetarac duva na sve strane.“ (str. 276–7)

U tom smislu možemo shvatiti Suzukijevu karakterizaciju zena kao učenja o prosvjetljenju, gdje prosvjetljenje podrazumijeva oslobođenje koje nije ništa manje od slobode. Suzuki smatra da vrste sloboda o kojima danas govorimo nisu uopće stvarne i sve dok se nalaze u ravni relativnosti, one će biti daleko od toga da budu stvarne. Drugačije govoreći, stvarna sloboda bila bi rezultat prosvjetljenja, i prema Suzukiju, kada čovjek to shvati, on će u svom unutarnjem životu uvijek biti slobodan, jer će slijediti smjer sopstvene akcije. Prosvjetljenje ili satori na japanskom, zauzima centralno mjesto u učenju svih budističkih škola jer, prema tradiciji, sva Buddhina učenja počinju od njegovog doživljaja prosvjetljenja. „Od svakog budiste se, stoga, očekuje da primi prosvjetljenje ili u ovom svijetu ili u jednom od svojih budućih života. Bez prosvjetljenja, onog već ostvarenog, ili onog koje će se na neki način i u nekom trenutku i na nekom mjestu tek ostvariti, ne bi bilo ni budizma.“ (str. 17) Što se tiče zena, on više od bilo koje druge škole ističe važnost iskustva prosvjetljenja, te “beskorisnost” vjerskih ceremonija i intelektualnog analiziranja u svrhu postizanja prosvjetljenja.

Pored toga što nas Suzuki u knjizi koju ovdje predstavljamo nastoji približiti i upoznati sa zen tradicijom, njegova druga glavna namjera jeste obrada uloge koju je zen budizam odigrao u oblikovanju japanske kulture i karaktera, te naročito želi istražiti kako se to očituje u umjetnostima uopće, a posebno u razvoju bušida, u proučavanju i širenju konfučijanizma i općeg obrazovanja, u usponu umjetnosti čaja, kao i u pisanju jednog oblika poezije poznatog kao haiku. Pošto nam sama forma rada ne dozvoljava da dublje ulazimo u poglavlja knjige koja su posvećena ovim temama, ovdje ćemo naznačiti samo neke od glavnih Suzukijevih ideja koje se odnose na doprinos zena u oblikovanju fenomena japanske kulture, a posebno umjetnosti.

Kao prvo, Suzuki smatra, da je zen otišao mnogo dalje od ostalih škola budizma, jer su one svoju sferu uticaja skoro u potpunosti ograničile na duhovni život japanskog naroda, dok je, s druge strane, zen ušao unutar svake pojedinačne faze kulturnog života Japanaca. Na ovom mjestu, svakako treba spomenuti i jednu karakteristiku istočnjačkih naroda, a posebno Japanaca, a to je sposobnost da se život shvati iznutra, a ne spolja, i za Suzukija upravo je zen onaj faktor koji tu sposobnost dramatično stimulira. Što se tiče japanske umjetnosti, jedno od njenih glavnih obilježja jeste neobaziranje na formu do kojeg dolazi kada se naglasak stavlja na svevažnost duha. „Tamo gdje biste obično očekivali liniju ili masu ili neki uravnotežujući element, njega nema, a ipak upravo to je ono što u vama budi neočekivani osjećaj zadovoljstva.“ (str. 31) U japanskoj umjetnosti ova nesavršenost postaje oblik savršenstva, dok sama ljepota ne podrazumijeva savršenstvo oblika. Suzuki tvrdi da je to jedan od omiljenih trikova japanskih umjetnika – otjeloviti ljepotu u obliku nesavršenog ili čak ružnog. Ukoliko ovu ljepotu nesavršenosti prati starodrevnost ili primitivna nespretnost, pred nama zablista sabi, koji se sastoji od arhaične nesavršenosti, očigledne jednostavnosti ili odsustva svakog truda u realizaciji. Konačno, on sadrži i neobjašnjive elemente koji uzdižu dotično djelo na rang umjetničke produkcije. Svi ovi elementi izvedni su iz pokazivanja razumijevanja za zen. Kao još jedna nepobitna odlika japanske kulture javlja se asimetrija koja potiče iz Bajenovog jednoguonog stila, čiji najjednostavniji primjer jeste osnova u budističkoj arhitekturi. Upravo je asimetrija jedan od razloga što neformalnost ili pristupačnost obilježavaju japanska umjetnička djela. „Neravnoteža, asimetrija, jedno-ugaonost, siromaštvo, sabi ili vabi, pojednostavljenje, usamljenost, i srodne ideje, čine najistaknutije i najkarakterističnije crte japanske umjetnosti i kulture. Sve to emanira iz jedne centralne percepcije zen istine, koja glasi: ‘Jedno u Mnoštvu i Mnoštvo u Jednom’, ili još bolje: ‘Jedno koje ostaje kao jedno u Mnoštvu i pojedinačno i grupno.’” (str. 33)

Da bismo u najkraćem shvatili na koji način zen prožima japansku kulturu i umjetnost, a samim tim i ono što Suzuki nastoji objasniti u svome djelu, najbolje će nam poslužiti sljedeći primjer. Naime, radi se o tome, da u nazivima svih ceremonija koje se odnose na fenomene japanske umjetnosti i kulture postoji slog do (umjetnost čajne ceremonije – čado, umjetnost pisanja kistom – šodo, umjetnost mačevanja – kendo itd.), što znači isto što i put, a upravo je to ona konsekvencija koja je nama zapadnjacima potpuno nerazumljiva. Naprimjer, za jednog Italijana, Engleza ili Francuza mačevanje ima smisao samo u zabavi,

pisanje u koristi itd., odnosno u svemu tome gledaju na cilj, a ne obraćaju pažnju toliko na put koji bi do nečega vodio, pa ih stoga i ne mogu označiti kao ceremonije. Dakle, upravo je zen onaj faktor koji je jedini mogao nadahnuti ove ceremonije i u njih unijeti svoj duh. Do – koje je sadržano u svim ovim ceremonijama jeste staza, metod, odnosno učenje koje nas osposobljava da razumijemo prirodu našeg uma i sopstva. To je staza Buddhe, koja vodi u pravcu otkrivanja naše iskonske prirode razbuđujući naš usnuli ego, stimulirajući ga da ustupi mjesto višem sopstvu.

Knjiga *Zen i japanska kultura* predstavlja svojevrsan pokušaj da se uspostavi "most" između dva različita načina razmišljanja: istočnog i zapadnog. Naglašavanjem ove razlike, prije svega, želi se razjasniti osnovno značenje zen iskustva na Istoku. Međutim, samo isticanje ovih razlika između dva načina mišljenja nije bilo ključno za uvođenje zena na Zapad. U tu svrhu, Suzuki je verbalizirao i konceptualizirao zen iskustvo (koje je u suštini iza riječi i koncepcije) kroz konfrontaciju sa zapadnim mišljenjem, te ga na taj način oslobodio "okova" kineskog i japanskog jezika i kulture. Na kraju treba reći da ovo djelo na specifičan i jedinstven način opisuje i približava kulturno-filozofske fenomene Istoka, te predstavlja nezaobilazno mjesto za sve one koji se žele baviti izučavanjem ovih tema.

Kerim SUŠIĆ
Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)
Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet
Franje Račkog 1, 71 000 Sarajevo, BiH
E-mail: kerim_susic@yahoo.com

BIOGRAPHICAL NOTES OF AUTHORS

KENAN ŠLJIVO received his B.A. in philosophy in 2007 at the Department of Philosophy and Sociology at the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo. He is employed at the Department of Philosophy and Sociology as an Assistant teacher (fields: epistemology, cognitive science, logic- formal and symbolic, philosophy of language). He is a member of ZINK, the first Bosnian scientific-research incubator established at the Department of Philosophy and Sociology, and has the status there of assistant-researcher. He is also the Editor-in-Chief of SOPHOS, a journal for young researchers, and a member of Academia Analitica, a society for the development of logic and analytic philosophy in B&H.

VEDAD MUHAREMOVIĆ is an Assistant teacher of Sociology at the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo (Department of Philosophy and Sociology). He graduated in July 2006 and became a professor of philosophy and sociology. He is a member of Academia Analitica, a society for the development of logic and analytic philosophy, and the philosophical society Theoria. His scientific interests are in the fields of classical and contemporary sociological theories, theories of nationalisms, contemporary philosophy and social ontology. He is a coordinator of ZINK, the first Bosnian scientific-research incubator, an executive editor of the young researchers' journal SOPHOS and a research-assistant.

MELISA BEGIĆ is a student of philosophy and sociology at the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo. She is a member of ZINK, the first Bosnian scientific-research incubator, as a student-researcher. She is especially interested in political philosophy, critical theory of society, criticism and the development of foundational epistemologies.

AIDA GAVRIĆ is a student of comparative literature at the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo. She is a member of ZINK, the first Bosnian scientific-research incubator, as a student-researcher. She is interested in narratology, literary realism, postmodernism, feminist theory and criticism and the problem of reception in literature.

EKREM HAMIDOVIĆ received his B.A. in philosophy and Arabic language in 2009 at the Faculty of Philosophy at the University of Sarajevo. He is a member of ZINK, the first Bosnian scientific research incubator, and Academia Analitica, a society for the development of logic and analytic philosophy. He is a member of the Editorial Staff of SOPHOS – a young researchers' journal published by ZINK. He is interested in the fields of intentional and modal logic, cognitive science and Arabic grammar. He is currently working on an essay on Wittgenstein's philosophy.

ARMIN METHADŽEVIĆ is a student of philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina. He is a member of ZINK, the first Bosnian scientific-research incubator, and Academia Analitica, a society for the development of logic and analytic philosophy. He is a member of the Editorial Staff of SOPHOS – a young researchers' journal published by ZINK. His work focuses on topics related to philosophy of mind, artificial intelligence, mechanisms of perception, neurophilosophy and automata theory.

LJILJANA NIKOLIĆ received her B.A. in philosophy and sociology in 2008 at the Faculty of Philosophy at the University of Sarajevo. She is a member of ZINK, the first Bosnian scientific-research incubator, and Academia Analitica, a society for the development of logic and analytic philosophy in B&H. She is one of the editors of the young researchers' journal Sophos. She translates from German and is interested in German idealism and philosophy of language. She is also interested in German literature from the 18th century.

KERIM SUŠIĆ received his B.A. in philosophy and sociology in July 2008 at the University of Sarajevo. He also studied history of art at the same university. Kerim Sušić is a member of ZINK, the first Bosnian scientific-research incubator, and also is a member of Academia Analitica, a society for the development of logic and analytic philosophy in Bosnia and Herzegovina. He is interested in eastern philosophies, especially Islamic philosophy.

IGOR ŽONTAR received his M.A. in philosophy in 2009 at the Faculty of Philosophy at the University of Sarajevo. He also graduated with a degree in theology from the Catholic Faculty, University of Zagreb. He is a member of ZINK, the first Bosnian scientific-research incubator, and a member of Academia Analitica, a society for the development of logic and analytic philosophy in Bosnia and Herzegovina. He is interested in topics concerning philosophy of language, philosophy of logic and neurolinguistics. He is also interested in topics concerning contemporary Christian theology.

BOJAN ČAHTAREVIĆ is a student of history of art and sociology at the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo. He is especially interested in theory of art, social studies and similar topics. He is currently working on his B.A.



ACADEMIA ANALITICA
DRUŠTVO ZA RAZVOJ LOGIKE I ANALITIČKE FILOZOFIJE U BOSNI I HERCEGOVINI
BIR-71.000 Sarajevo, Franje Račkog 1. Tel. 00 387 33 253 126

PROJEKT 2008–2012.

FILOZOFSKA HRESTOMATIJA. LOGIKA 1–4

KNJIGA 1.

DIJALEKTIKA, SILOGISTIKA, LOGIKA TERMINORUM

Platon, Aristotel, Plotin, Boethius, Porphyrius, Ammonius, Dexippus, Simplicius
Philiponus, Averroes, Ockham, Duns Scotus, Hispanus, Aquinas

KNJIGA 2.

LOGIČKI ATOMIZAM

Boole, Frege, Russell, Wittgenstein
Carnap, Tarski, Quine, Gödel

KNJIGA 3.

LOGIČKI HOLIZAM

Wittgenstein, Austin, Sellars, Strawson, Dewey
Quine, Davidson, Searle, Putnam, Rorty

KNJIGA 4.

LOGIKA ARTIFICIJELNE INTELIGENCIJE

Turing, Denett, Minsky, Searle, Putnam,
Churchland, Fodor, Newell & Simon, Zadeh

Uputstva autorima

SOPHOS je časopis mladih istraživača okupljenih u projektima Znanstveno-istraživačkog inkubatora /ZINK-a/ koji je osnovan 2. 7. 2007. godine na Filozofskom fakultetu u Sarajevu. Časopis je namijenjen prepoznavanju znanstveno-istraživačkog interesa saradnika i studenata na dodiplomskom, diplomskom i doktorskom stupnju studija. *Sophos* je časopis prvog Znanstveno-istraživačkog inkubatora u Bosni i Hercegovini (ZINK) koji objavljuje radove mladih istraživača (studenata, asistenata, postdiplomaca) na bosanskom, hrvatskom i srpskom jeziku iz svih znanstvenih oblasti koje se izučavaju na univerzitetu.

Prilozi mogu biti izvorni znanstveni članci, pregledni članci, stručni članci, prijevodi i prikazi knjiga. Članci treba da sadrže najviše 15–20 strana (cca. 8000 riječi), prijevodi 15–20 strana (cca. 8000 riječi), prikazi 3–5 strana (cca. 1500–2000 riječi). Prilozi moraju biti urađeni prema standardima indeksiranih časopisa u Evropi i svijetu. U sastavljanju članaka treba koristiti AIMRAD strukturu znanstvanog članka (**A**bstract, **I**ntroduction, **M**ethods, **R**esults and **D**iscussion).

Prilozi moraju sadržavati tematski izvod (abstract) ili sažetak rada (summary) na engleskom jeziku uz koje se navode ključne riječi (key words). Tematski izvod je kraći (cca. 10 redova) od sažetka (cca. 30 redova) i za razliku od sažetka ne sadrži komentare ni preporuke. U tematskom izvodu (abstract) kratko se opišu cilj, metode i rezultati rada. Piše se u prvom licu. Sažetak (summary) treba započeti s rečenicom koja sadrži glavu poruku rada. Piše se u trećem licu, upotrebljava se stručni jezik i izostavljaju se skraćenice. Treba sačuvati osnovnu informaciju i teze iz glavnog dijela teksta. Sažetak ne smije sadržavati ništa što ne sadrži osnovni tekst.

Članak treba sadržati sljedeće elemente: naslov rada, podatke o autoru i instituciji, tematski izvod (abstract), uvod (pregled dosadašnjih radova / hipoteza na istom tematskom području, materijal i metode, dokazni postupak, hipotezu rada, ciljeve, očekivane rezultate), tekst rada razdijeljen po poglavljima, zaključak, literatura (izvori, bibliografija), sažetak (summary), ključne riječi.

U tekstu treba razlikovati sadržinske i bibliografske bilješke. Sadržinske bilješke detaljnije opisuju i pojašnjavaju tekst. Stavljaju se ispod crte. Bibliografske bilješke odnose se na citat – odnosno na tačno određeni dio teksta iz neke druge publikacije. Stavljaju se u tekst i sadrže ime autora, godinu izdanja djela koje se citira i stranicu na kojoj se nalazi mjesto koje se citira (Gottlob Frege, 1964, 88). Potpune podatke o tom izvoru ili o toj bibliografskoj jedinici dajemo u popisu literature. Svi primljeni prilozi daju se na stručnu ocjenu (recenziju). Recenzenti su eksperti za određene znanstvene oblasti koji su uposleni na Univerzitetu u Sarajevu.

Sophos

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)

Filozofski fakultet u Sarajevu

Franje Račkog 1

71000 Sarajevo

Bosna i Hercegovina

Tel: +387 33 253 126

Fax: +387 33 667 874

Email: zink@ff.unsa.ba

URL: <http://ziink.wordpress.com>