

RIČARD RORTI

KONSEKVENCE PRAGMATIZMA

NOLIT • BEOGRAD

1992.

Naslov originala

RICHARD RORTY

CONSEQUENCES OF PRAGMATISM

University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982

PREVEO

DUŠAN KUZMANOVIĆ

PREDGOVOR

KONSEKVENTNI NEOPRAGMATIZAM

1. »Svet ne govori. To samo mi činimo«

Kao retko kada u istoriji filozofije, jedna *teorija o istini*, koja se svojski potrudila da dovede u pitanje ozbiljnost i plodnost svakog — pa tako i sopstvenog — meta-teorijskog govora, iskoračila je iz oblasti epistemologije, konsekventno primenjujući svoj pristup na čitav spektar raznovrsnih tema i problema, koje je povezala i obradila na zanimljiv i filozofski relevantan način. Reč je o *pragmatističkoj teoriji o istini* američkog filozofa Ričarda Rortija — teoriji koja predstavlja jednu od najkontroverznijih, najviše komentarisanih i najžešće kritikovanih koncepcija koje su se, u poslednjih petnaestak godina, pojavile na engleskom govornom području¹.

Da se ovde radi o poziciji koja zaista ponekad i samu sebe dovodi u pitanje, uveravaćemo se na svakom koraku tokom njenog upoznavanja. Da ona to, u nekim slučajevima, čini namerno i svesno — sa

¹ O tome da se Rortijeva filozofija zaista može posmatrati kao »prošireni rezultat« refleksije o problemu istine svedoči i prva rečenica napisana u uvodu ove knjige: »Eseji u ovoj knjizi nastoje da izlože konsekvence jedne pragmatističke teorije o istini.« (Rorti koristi termin *theory about truth* a ne *theory of truth* želeći da naglasi kako njegova razmišljanja imaju meta-teorijski karakter ne samo u odnosu na problem »istine« već i u odnosu na ravan bilo koje pojedinačne »teorije istine«).

ciljem da izloži argumente na interesantan i neobičajan način — takođe će moći da se nasluti na osnovu različitih citata, komentara, kao i pojedinih odgovora na primedbe mnogobrojnih kritičara. A da je u pitanju plodna i podsticajna filozofska koncepcija zaključice svako ko makar ovlaš prelista svetske filozofske časopise iz poslednjih nekoliko godina².

Mnogobrojne »unutrašnje protivurečnosti« ove neopragmatičke teorije ni izbliza ne poništavaju njen projekat na način na koji to čini već sama program-ska teza koja glasi: *u postmodernoj, postmetafizičkoj ili konačno post-Filozofskoj kulturi, kulturi koja već postaje dominantna u liberalnim zajednicama na Zapadu, neće više biti nikakve potrebe da iko zagarara pragmatističku teoriju, s obzirom na to da će pretenzija reproduktivističke ili realističke epistemologije, da normira i omeđuje kulturni prostor, zauvek postati neostvariva*³.

»Svet ne govori. To samo mi činimo«⁴. U doba kada je ova banalna činjenica prihvaćena u svom punom značenju, teško je više zamisliti bilo koga ozbiljnog da priča ili piše sa optimističkom ambicijom da izgradi »apsolutnu samosvest« ili da predstavi »smisao/istinu Bića«. Drugim rečima, potreba za pra-

² Nije moguće na jednom mestu referisati o svim relevantnim komentarima i kritikama Rortijeve koncepcije, što je i razumljivo ako se zna da Rorti spada u grupu od desetak filozofa o kojima se u poslednjih petnaest godina ponajviše pisalo. O nekim od najvažnijih i najznačajnijih priloga raspravi o njegovim stavovima biće više reči u daljem toku ovog predgovora, a veoma kvalitetan izbor tekstova napravljen je u zborniku Malachowski, A. (ed) Reading Rorty (Oxford 1989).

³ Rorti razlikuje filozofiju kao nastojanje da se uz pomoć mišljenja i imaginacije nekako »izborimo« sa stvarnošću (u engleskom originalu upotrebljen je izraz »to cope with...«) i Filozofiju kao hipertrofiranu disciplinu, koja mistifikuje svet i saznanje, proizvodeći rezultate metafizičke i epistemološke doktrine. Upravo zbog toga on »kulturu koja je počela« naziva »post-Filozofskom«, a ne i »post-filozofskom«.

⁴ Rorty, R. »The Contingency of Language«, *Contingency, Irony Solidarity* (Cambridge University Press 1989.) str. 6.

gmatismom postojala je samo u civilizaciji u kojoj je *personifikacija sveta* stajala u osnovi »totalitarne pretenzije epistemologije«, izuzetno opasne po kulturu i oblike komunikacije unutar zajednice. U kulturi kojoj više ne preti »avet totalitarizma«, epistemologijom, kao i kritikom epistemologije, ljudi će se baviti iz puke zabave (ili zablude da ova problematika uopšte može proizvesti neke korisne efekte).

Tako se pragmatizam danas nalazi u *paradoksalnoj situaciji*. »Modernoj« svesti njegove konsekvence bile su najčešće potpuno nastrane i neprihvatljive. Ljudima postmoderne civilizacije one su, kako se čini, sasvim nepotrebne. *Poništavajući meta-teorijску pretenziju epistemologije, pragmatizam neminovno poništava i razloge sopstvenog postojanja*⁵.

Ipak i ovaj radikalni zaključak »poništanja«, poništen je faktičkom recepcijom koncepcije. Jer, Rortijevo »samouništavajuće oživljavanje pragmatizma« izvedeno je na toliko plodan i autentičan način da će svakako još dugo zaokupljati pažnju onih, čiju pažnju, prema sopstvenom uverenju, uopšte više ne bi trebalo da zaokuplja. Da li to možda nagoveštava kako, i pored toga što drastično »padaju akcije« *moderne, postmoderna civilizacija* još uvek nije sigurna u svoju pobedu? Ili je Rortijeva teorija činjenicom masovnog interesovanja, još radikalnije dovedena u pitanje, nego što je to i sama pretpostavljala?

⁵ Zanimljivo bi bilo obratiti pažnju na činjenicu da se u veoma sličnoj situaciji nalazila i Adornova koncepcija kritičke teorije kao »negativne dijalektike«, koja je svoj zadatak takođe videla u suprotstavljanju epistemologiji i identifikujućem mišljenju. Zamisao »pomirenja«, na stranicama *Negativne dijalektike*, sledila je iz uverenja da će u budućnosti, kada prestane potreba za »identifikovanjem«, takođe prestati i potreba za negativnom dijalektikom kao »konsekventnom sveću o neidentičnosti«. O ovoj sličnosti između Adorna i Rortija, ali i o razlici u tretmanu same budućnosti (Adornovog umerenog »pesimizma« i Rortijevog samouverenog »optimizma«), nešto više sam pisao u poslednjem poglavlju knjige *Hegel i hermeneutika*, Novi Sad 1989.

2. »Najinteresantniji filozof na svetu«

Ričarda Rortija je lako moguće zateći kako posmatra ptice, na maloj farmi u blizini Šarlotsvila u Virdžiniji, nekada najrazvijenijoj državi američkog juga. Buran život i mnoštvo obaveza koje je imao na čuvenoj katedri za filozofiju u Prinstonu, gde je predavao do 1982. godine, zamenio je za slobodno vreme i pažnju kojom je okružen kao jedan od najeminentnijih profesora humanističkih nauka na »lokalnom univerzitetu«⁶. Pre dolaska u Prinston, Rorti je bio angažovan i na »Wellesley« univerzitetu, gde je kao mladi filozof »vajthedovske« orijentacije predavao sve do 1961. godine. U Prinstonu je međutim, doživeo najveću slavu i akademske počasti, da bi tokom 1979. godine dobio i veliko priznanje da bude predsednik istočnog dela Američke filozofske asocijacije.

Sa dolaskom na »Princeton University«, Rortijeva filozofska interesovanja su se naglo promenila. Proučavajući radove Selersa i Kvajna, on je već tokom šezdesetih godina došao do uverenja da je neophodno vratiti se na izvornu pragmatističku literaturu. Istovremeno, pod uticajem Gadamera i poznog Vitgenštajna, kao i različitih pokušaja da se povežu stavovi ova dva filozofa započinje proučavanje evropske filozofske tradicije, ne libeći se (za razliku od mnogih sunarodnika) da odvoji vreme za čitanje takvih tipično »kontinentalnih« autora kao što su Hegel ili Hajdeger⁷.

⁶ »Lokalni« univerzitet je sve samo ne beznačajan u američkim razmerama. Univerzitetski »kampus« spada među najstarije u SAD, projektovao ga je lično Džeferson, a neke katedre, recimo »jezičke« (za germanistiku i anglistiku) smatraju se najboljim u svojoj oblasti. Ipak, sama katedra za filozofiju nije zvanično među najbolje rangiranim na istočnoj obali, što, međutim, Rortiju omogućuje da zadrži donekle privilegovani status i bude rasterećen od učešća u »dnevnoj politici katedre« i drugim vanteorijskim aktivnostima.

⁷ Fascinacija Hegelom i Hajdegerom upravo je predstavljala ključni momenat u razvoju Rortijeve samorefleksije, razlog koji

Produktivni rezultat ovakvih studija svakako je bio uvid u konvergenciju tokova evropske i anglo-američke filozofske misli, a osobito u bliskost pozicije koje zastupaju pragmatizam i hermeneutiku, dve koncepcije podjednako nesklone reproduktivističkoj epistemologiji i teoriji saznanja kao reprezentovanja. Dovođenje u vezu ova dva pristupa omogućilo je ostvarivanje velikog projekta kritike meta-teorijske i utemeljivačke pretenzije filozofije, dosledno i sugestivno izvedene u knjizi Filozofija i ogledalo prirode⁸ koja se odlikuje nesvakidašnjom širinom zahvata i brojem referenci, kao i originalnošću u sažimanju različitih argumentativnih sklopova i savremenih teorijskih orijentacija.

Ovo delo nije imalo sudbinu koja prati mnoga slična filozofska izlaganja. Odmah je postalo *best-seller* — hit koji je podjednako zaokupljao profesionalne filozofe i zainteresovane amatere — doživевši, već u prvim godinama, nekoliko izdanja i tiraž koji je premašio i najsmelija očekivanja. Zaslugom ove knjige Rorti je dobio i veliku nagradnu stipendiju *John D. & Catherine T. MacArthur Foundation*, koja mu je obezbedila mirniji život i poboljšanje ionako već sasvim solidnih uslova za rad.

Ipak, iako je knjiga Filozofija i ogledalo prirode svakako najveće Rortijevo delo (i možda najkonsekventniji anti-utemeljivački projekat u savremenoj filozofiji), ona možda nije i najreprezentativnija za razumevanje njegove ukupne filozofske pozicije. Razlog bi trebalo tražiti u činjenici da se u ovoj knjizi, primereno materijalu koji je obrađivan, koristi pojmovni aparat koji je bio najčešće upotrebljavan u tada dominantnim raspravama:

ga je naterao da se distancira od Kanta, i Kantom inspirisane analitičke tradicije koja je dominirala u Engleskoj i SAD.

⁸ Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979.

(1) oko plodotvornosti pozicije koju su u filozofiji nauke izgradili Kun i Fajerabend, pa tako oko statusa ditinkcije između »normalnog« i »revolucionarnog« diskursa, kao i oko pojma »nesamerljivo-sti«⁹;

(2) oko odnosa tradicije i kritike unutar hermeneutičkog sklopa, pa tako i oko mogućnosti radikalne kritike tradicionalnih predrasuda, o čemu su u to vreme uveliko raspravljali Gadamer, Habermas, kao i njihovi sledbenici, a u SAD, zajedno sa Rortijem, Čarls Tejlor, Drajfus, Meri Hese, Mekintajer i drugi¹⁰;

(3) oko neophodnosti kritike transcendentalizma i obnavljanja Hegelovih stavova, o čemu se u to vreme veoma burno raspravljalo, s jedne strane pod uticajem veoma značajnih tekstova objavljenih u zborniku *Kant Studies Today*, kao i »analitičke interpretacije transendentalnog argumenta« koju su

⁹ Zbog toga Rorti u ovom periodu koristi pojmove »normal« i »abnormal discourse« razdvajajući epistemologiju i hermeneutiku kao teorije svakog od njih pojedinačno. Vidi, recimo, definicije hermeneutike u *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 337–342, kao i objašnjenje odnosa hermeneutike i poetike, u odnosu na nauku, na strani 360. Ovakva interpretacija distinkcije između epistemologije i hermeneutike veoma će se retko pojavljivati u kasnijim tekstovima. U *Consequences of Pragmatism* njeni tragovi se javljaju u tekstu iz 1980. »Method, Social Science and Social Hope« — hermeneutika je ovde definisana kao karakteristika početka svake discipline, kao nastojanje da se »uz pomoć na-gađanja« i »uz pomoć Boga« (*by-guess-and-by-God*) pronađe terminologija koja bi mogla da obezbedi početni ali plodni uvid. Vidi *Konsekvence pragmatizma*, Nolit, Beograd, 1991.

¹⁰ O Rortijevom odnosu prema Habermasu i Gadameru vidi podpoglavlja »Hermeneutics and Edification« i »Edification and Naturalism« poglavlja »Philosophy Without Mirrors« knjige *Philosophy and the Mirror of Nature*. Rortijev stav u ovoj problematici komentarisao je i Dik Bernštajn u tekstu »Rorti verava Gadamer i Habermas« *Theoria* 1–2/1982. Za bolje razumevanje odnosa različitih filozofa hermeneutičke orijentacije u SAD korisno bi bilo pogledati Rortijev tekst »A Replay to Dreyfus and Taylor«, *Review of Metaphysics* 34/1980, koji se odnosi na radove Taylor, Ch. »Understanding in Human Science« i Dreyfus »Holism and hermeneutics« objavljene u istom časopisu.

predložili Strouson i Benet¹¹, a s druge pod uticajem ambiciozne Tejlorove knjige o Hegelu¹².

Nastojeći da se aktivno uključi u ove rasprave, Rorti je, u *Filozofiji i ogledalu prirode*, možda i pre-naglašavao hermeneutičke konsekvence svoje pozicije, kao i bliskost sa relativizmom, deformišući u izvesnoj meri temeljni konstruktivistički i pragmatistički stav koji je još tada stajao u osnovi njegovih izlaganja¹³. Prave konsekvence jedne *postmoderne neo-pragmatističke pozicije*, kojoj je sve vreme i težio, zapravo su pregnantnije izložene u tekstovima koji su u periodu od 1971. pa do 1980. pisani i objavljeni sa namerom da pojašne i prodube izgrađeni anti-epistemološki stav. Ovi radovi, sakupljeni su u zborniku pod primerenim naslovom *Konsekvence pragmatizma*.

Za bolje razumevanje Rortijevih osnovnih filozofskih uverenja takođe je bilo korisno i podsticajno pogledati i neke od njegovih kasnijih radova, recimo, tekstove: »S onu stranu realizma i antirealizma«, »Razgradnja i zaobilaženje«, »Nereduktivni fizikalizam«, »Hajdeger, Vitgenštajn i hipostaziranje

¹¹ Vidi L. W. Beck *Kant Studies Today* (La Sale 1969). Bennet, J. *Kants Analytic* (Cambridge 1966.), Strawson, P. *The Bounds of Sense* (London 1966). Ovi radovi započeli su novi period u razvoju kant-literature, koja je sedamdesetih godina na engleskom govornom području bila razvijenija nego ikada. Od 1971, Rorti se aktivno uključuje u ovu raspravu, kako u okviru problematike »konceptualnih šema«, tako i u okviru nastojanja da se preispita validnost transcendentálnih argumenata.

¹² Taylor, Ch. *Hegel* (Cambridge 1975.)

¹³ U razgovoru koji smo vodili u proleće 1986. u Šarlotsvilu (ceo intervju, na žalost, nije mogao da bude rekonstruisan i objavljen zbog veoma lošeg snimka), Rorti je, na pitanje o tome zbog čega sve ređe koristi termin »hermeneutika«, izjavio kako smatra da upotreba ove reči, zbog »repa« koji ona vuče za sobom, nije omogućila bolje razumevanje njegovog pragmatizma, a on se 1978. godine upravo tome nadao. Ovaj termin danas izbegava: s jedne strane da bi otklonio nesporazume, a s druge, zbog toga što rasprava o hermeneutici više nije u prvom planu njegovog interesovanja.

jezika«, »Davidson, pragmatizam i istina«¹⁴, kao i eseje objavljene u prvom delu njegove najnovije knjige *Kontingentnost, Ironija i Solidarnost*¹⁵. Kao specijalista u oblasti Kant-studija i kao kritičar transcendentalizma, Rorty je stekao renome između ostalog i tekstovima: »Verifikacionizam i transcendentalni argumenti«, »Transcendentalni argumenti, samo-referentnost i pragmatizam«, »Da li bi Hjumu trebalo odgovoriti ili bi ga trebalo zaobići« itd.¹⁶, a u poslednje vreme sve više pažnje zaokupljaju i njegovi radovi iz oblasti socijalne i političke filozofije, od kojih su najinteresantniji: »Postmoderni buržoaski liberalizam«, »Metod i moralnost«, »Kontingentnost liberalne zajednice«¹⁷. One čitaoce koji su manje zainteresovani za probleme filozofije a više za književnost i književnu kritiku obradovaće informacija da se u Rortyjevoj *Kontingentnost, Ironija i Solidarnost* knjizi mogu pronaći eseji o Nabokovu, Orvelu i Prustu¹⁸.

¹⁴ »Beyond Realism and Anti-Realism« (u Nagl-Redell (eds) *Wo steht die sprachanalytische Philosophie Heute?* Wien 1986), »Deconstruction and Circumvention« (*Critical Inquire* 1/1984), »Non-reductive Physicalism« (Cramer, Fuida, Horstman, Potas (eds) *Theorie der Subjektivitet* Frankfurt/M 1987), »Heidegger, Wittgenstein and the Hypostazation of Language« (*Theoria* 1—2/1989) »Pragmatism, Davidson and Truth« (u E. Le Pore (ed) *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford 1984).

¹⁵ Vidi *Contingency, Irony and Solidarity*, posebno dva »Northcliffe« predavanja, koji su objavljeni kao prva dva eseja u knjizi: »The Contingency of Language« i »The Contingency of Selfhood«.

¹⁶ Vidi »Verificationism and Transcendental Arguments« (*Nous* 5/1971.) »Transcendental Arguments, Self-Reference and Pragmatism« (u Bieri, Horstmann, Kruger, *Transcendental Arguments and Science* Dordrecht 1979.), »Should Hume be Answered or Bypassed« (Donnegan, Perovich, Wedin (eds) *Human nature and Natural Knowledge*, Dordrecht 1986).

¹⁷ Vidi »Postmodern Bourgeois Liberalism« (*The Journal of Philosophy* 10/1983), »Method and Morality« (N. Hann (ed) *Social Science as Moral Inquire*, New York 1983), »Contingency of a Liberal Community« (u knjizi *Contingency, Irony and Solidarity*, str. 44—72).

¹⁸ Vidi »Self-Creation and affiliation: Proust, Nietzsche and Heidegger«, »The barber of Kasbeam: Nabokov on cruelty«, »The last intellectual in Europe: Orwell on cruelty«.

U izdanju univerziteta u Kembridžu objavljena su ove godine dva zbornika u kojima su sabrani najnoviji Rortijevi tekstovi. U njegovu čast objavljen je i zbornik *Čitajući Rortija* (koji je sastavio Alan Malahovski), a on sam je bio priređivač renomiranog zbornika *Lingvistički zaokret — noviji eseji iz filozofske metodologije*. Njegove stavove komentarisali su i neki od najvećih savremenih filozofa, među kojima Dejvidson, Patnam, Habermas, Bernštajn, Vilijams, Liotar, Bubner i mnogi drugi.

Verovatno su svi ovi razlozi naveli Harolda Bluuma, eminentnog američkog teoretičara književnosti i književnog kritičara, da izjavi kako Ričarda Rortija smatra »danas najinteresantnijim živim filozofom na svetu«¹⁹.

3. »On na sebe samog primenjuje sopstvenu doktrinu«

Pragmatistička teorija o istini ne suprotstavlja se nekoj drugoj teoriji istine, kako bi moglo da se

¹⁹ Uz već pomenute tekstove Rorti je poslednjih godina objavio niz priloga koji, u kontekstu različitih rasprava, dodatno preciziraju njegovu poziciju. »Habermas and Lyotard on Post-Modernity« (*Praxis Int.* 1/1984) »Is Natural Science a Natural Kind?« (u McMullin /ed/ *Construction and Constraint: The Shaping of Scientific Rationality*, Notre Dame 1988), »Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor« *Proceedings of the Aristotelian Society* 61(1987), »Freud and Moral Deliberation« (Smith & Kerrigan /eds/ *Pragmatism s Freud*, Baltimore 1986), »The Priority of Democracy to Philosophy« (Peterson & Vaghan /eds/ *The Virginia Statute for Religious Freedom*, Cambridge 1988), »Science as Solidarity« (Nelson /ed/ *The Retic of Human Sciences*, Madison 1987), »Pragmatism Without Method« (Kurtz /ed/ *Sidney Hook: Philosopher of Democracy and Humanism*, Buffalo 1983), »Moral Identity and Private Autonomy« (Ewald /ed/ *Foucault*, Paris 1989), »Is Derrida a Transcendental Philosopher« (*The Yale Journal of Criticism* /u štampi/), »Two Senses of Logocentrism: A Reply to Norris« (Dasenbrook /ed/ *Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction and Literary Theory*, Minneapolis /u štampi/), »Texts and Lumps« (*New Literary History*, V.XVII 1985—86), »Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein« (*Political Theory* 1987), »Solidarity or Objectivity« (Rajchman & West /ed/ *Post-Analytic Philosophy* New York 1984), »On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz« *Michigan Quarterly Review* 26 (1986).

zaključiti na osnovu površnog proučavanja Rortije-
vih argumenata. Ona se suprotstavlja *svakoj* teoriji
istine, svakom meta-narativnom ili epistemološkom
sklopu, svakoj imanentnoj analizi i sadržinskom pri-
logu tradicionalnoj filozofskoj raspravi o »pravom
smislu«, ili o »pravoj istini« *Istine*²⁰.

Drugim rečima, početni utisak da se ovde radi
samo o još jednoj verziji *anti-realističke teorije*
ne bi bio i najadekvatniji. Tri razloga, međutim, čine
ovaj (pogrešni) utisak sasvim razložnim i razumlji-
vim.

(1) To je pre svega činjenica da i sam Rorti, po-
jedinim stavovima, svesno ili nesvesno ohrabruje
ovakve interpretacije. Tako, recimo, on dovodi čita-
oca u nedoumicu kada, u istim tekstovima, spaja:

(a) izjave o bliskosti svoje pozicije relativistič-
kim koncepcijama koje su izgradili Nelson Gudmen
i Tomas Kun²¹.

(b) sa izjavama o saglasnosti pragmatizma sa
argumentima koje su ponudili Donald Dejvidson i
Artur Fajn (međutim, neki od ovih argumenata, kao
na primer oni izloženi u Dejvidsonovom tekstu »On
the Very Idea of Conceptual Scheme«, upravo kri-
tikuju svaki oblik »lingvističkog« ili »konceptualnog«
relativizma)²².

²⁰ Utoliko ona i sama ne spada u grupu *imanentnih*, već u
grupu *transcendentalnih* analiza epistemologije. O razlici između
ova dva tipa analize, kao i o činjenici da Rortijeva shvatanja ot-
varaju mogućnost izgradnje specifične varijante sociologije epis-
temologije, više sam pisao u tekstu »Ka jednom modelu sociologije
epistemologije«, koji će biti objavljen u časopisu *Sociologija* 1—2/
1990.

²¹ Gudmenova pozicija se naziva »kognitivnim«, a Kunova
»konceptualnim« relativizmom. O klasifikaciji relativističkih pozi-
cija vidi, recimo, u uvodu knjige *Relativism — Cognitive and Moral*
(Krausz & Meiland /eds/ Notre dame 1982).

²² Rorti je u više navrata pokušavao da objasni kako je mo-
guće povezati Kunova i Dejvidsonova shvatanja. U još uvek ne-
objavljenom tekstu »Back to the Demarcation Problem« on to čini
polazeći od interpretacije spora oko značenja pojma *nesamerljivosti*.
U zaključku Rorti tvrdi: »Kada jednom Kunovi kritičari priznaju

(2) Nesporazum je, svakako, rezultat i prirodnog povezivanja Rortijeve koncepcije sa postojećim pragmatističkim *teorijama istine*, teorijama koje su izgradili Džejms, Džui i Pers. Tako je, recimo, Džejms pokušao da definiše istinu preko sledećih izvođenja:

(a) Ukoliko imamo pojam *opravdanosti*, onda više nema nikakve potrebe da i dalje koristimo pojam istine (Rorti ovu premisu smatra uglavnom ispravnom).

(b) To onda znači da se »istinito« mora definisati samo kao »ono što se ne može opravdati (*justifiable*)«.

Ovaj zaključak, po Rortiju, niti sledi niti se sam može opravdati. On je na isti način pogrešan kao što bi to bio zaključak »da je istina koherencija«, koji bi bio izveden iz premise o tome »da se istina ne može misliti kao korespondencija«²³. *Neuspeh jedne definicije ne ukazuje nužnim načinom na opravdanost bilo koje druge.*

Sličnu »grešku« napravio je i Pers definišući istinu kao »ono oko čega se svi mogu saglasiti na kraju istraživanja«. Jasno je, naravno, da su obe ove verzije pragmatističke teorije istine u izvesnom smislu relativističke pa tako anti-realističke, jer naglašavaju *funkcionalnu zavisnost* istine od društvenog

da zaista ne postoji aistorijski meta-vokabular preko koga bi se mogle premeravati i porediti suprotstavljene teorije, i kada jednom Kunove pristalice priznaju da se i stare i nove teorije odnose na isti svet — ostaće zaista veoma malo prostora za svađu. Drugim rečima, Rorti odbacuje tezu (koju je i sam Kun kasnije ublažio) iz *Strukture naučne revolucije* o tome da su »Aristotel i Galilej živeli u različitim svetovima«. Ako se, dakle, odbaci ovakav radikalni zaključak, onda zaista ni Dejvidsonove primedbe više ne pogađaju tako razorno tezu o »nesamerljivosti«. Pitanje je, naravno, šta bi u ovakvoj reinterpretaciji teza o nesamerljivosti uopšte više mogla da znači? »Incommensurability« svakako i dalje znači »irreducibili y« ali više ne i »unlearnability«. Da li ona uopšte više znači »untranslability« ili ne — to je dilema koju Rorti ne razrešava do kraja.

²³ Vidi analizu Džejmsove i Persove koncepcije u tekstu »Pragmatism, Davidson and Truth«.

ili istorijskog konteksta, od dominantnih verovanja, naučnih procedura ili zakonskih normi.

Rorti, međutim, ne prihvata ovakvu strategiju. Njegov filozofski razvoj upravo se odlikovao nastojanjem da se razdvoje *negativna poenta* pragmatičkog razmatranja istine (zaključak: da se ne može analizirati veza elemenata jezičkog diskursa sa elementima ne-jezičkog sveta) — poenta oko koje bi se saglasio i Dejvidson — i *pozitivna teorija istine* koja je u okviru »starog pragmatizma« naglašavala značaj konsenzusa i društveno-istorijskog trenutka. Ljudi su bića koja proizvode metafore, verovanja, priče — kako bi zadovoljili neke svoje potrebe i predložili svoje želje i uverenja drugima. Proizvođači ovakve narativne sklopove, oni proizvode kriterijume i norme, koji se prihvataju i odbacuju kroz proces intersubjektivnog sporazumevanja — ali nema načina da se bilo koji od ovih kriterijuma predstavi kao odlučujući i određujući za bilo šta što bi se moglo nazvati »Istinom«. Tako je zahtev da se pragmatizam oslobodi meta-narativnosti stajao u osnovi zahteva da se on učini *postmodernim*²⁴. Istina je »trivijalan pojam o kome nije moguće napraviti zanimljivo filozofsko izlaganje« ili, drugim rečima, »istina nema nikakvu eksplanatornu moć«²⁵. Samo ako se ovi stavovi nemaju na umu, ako se *neo-pragmatistička teorija o istini* pobrka sa *pragmatističkom teorijom istine*, moguće je Rortija i dalje tretirati kao relativistu i instrumentalistu.

(3) Ta je zamena, međutim, dodatno olakšana nekim izlaganjima u *Filozofiji i ogledalu prirode*. Iako se pravi smisao odbacivanja svakog definisanja istine nagoveštava i u nekim ranijim radovima (re-

²⁴ U tekstu »Pragmatizam u doba postmodernizma«, *Theoria* 3—4/1986, odnos Rortija prema Džejsmu, Djuju i Persu, okarakterisao sam pomoću sledeće definicije: »Razlika između starog i novog pragmatizma je u tome što je Rortijev neo-pragmatizam pragmatizam sa postmodernom samosvešću«.

²⁵ Vidi »Beyond Realism and Anti-Realism« str. 108. Rorti ovde parafrizira u prvom citatu Dejvidsona i Fajna, a u drugom Patnama.

cimo u eseju »Već izgubljeni svet«), u temeljnoj knji-
zi iz 1978. on se prepliće sa pojedinim definicijama
koje naglašavaju »socijalni karakter istine«, pa tako
njenu »promenljivost« u odnosu na istorijske peri-
ode. Tek u novijim tekstovima »S onu stranu reali-
zma i anti-realizma«, »Pragmatizam, Dejvidson i is-
tina« kao i u eseju iz 1980, »Pragmatizam, Relativi-
zam i Iracionalizam«, objavljenom u *Konsekvenca-
ma pragmatizma*, Rorti do kraja izvodi neo-pragma-
tističku poentu²⁶.

U osnovi, dakle, Rorti pokušava da se kreće s
onu stranu realizma i anti-realizma, i čini se da mu
je upravo ova odluka omogućila da na svojevrsan
način poveže Dejvidsona, Kuna i pragmatizam. *Ne-
gativni uvid*, shvatanje o neutemeljenosti teorije sa-
znanja kao reprezentovanja, i nemogućnosti izgrad-
nje uspešne strategije verifikacije, direktno je ot-
vorilo prostor za *pozitivnu sintezu*, koja se zasniva
na stavu: da je, kako pragmatistima, tako i Kunu ili
Dejvidsonu, podjednako prihvatljiva teza da *nema
najboljeg ili najistinitijeg objašnjenja neke pojave*
— *postoje samo objašnjenja koja manje ili više, do-
voljno ili nedovoljno, potpuno ili delimično, služe ne-
čijim potrebama*²⁷.

²⁶ Ovakve diskretne promene težišta argumenata kod Rortija
su uobičajene i dosta česte. Tako, recimo, u *Filozofiji i ogledalu
prirode*, ukazujući na to da Hajdeger, Djui i Vitgenštajn pred-
stavljaju glavni izvor njegove inspiracije, Rorti naglašava kako
su sva trojica u početnom periodu pokušavali da izgrade novo
utemeljena saznanja dok su kasnije postali kritičari svakog poku-
šaja utemeljenja. Međutim, deset godina kasnije, u tekstu »Vit-
genštajn Hajdeger i hipostaziranje jezika« nailazimo na tezu ne o
paralelizmu već o *anti-simetričnosti* Hajdegerovog i Vitgenštajno-
vog filozofskog razvoja, koju usput prati potpuno promenjeno tu-
mačenje odnosa Hajdeger I — Hajdeger II.

²⁷ Zbog toga Rorti Dejvidsona u tekstu »Ne-reduktivni fizika-
lizam« naziva »vrhuncem holističke i pragmatističke struje u sav-
remenoj analitičkoj filozofiji«. Dejvidson se ne bi sasvim složio
sa ovom interpretacijom. U tekstu »A Coherence Theory of Truth
and Knowledge« on je pokušao da utvrdi u čemu se sastoji raz-
lika između njegove i Rortijeve koncepcije. Tako čitamo da se on
saglašava sa Rortijem u stavu da se ništa ne može potvrditi bez
reference na ono što smo već prihvatili, ili drugim rečima, da
nema načina da se izgradi bilo kakav drugi *test ispravnosti* verova-

Ipak, nisu samo neupućeni čitaoci — vođeni jednim od tri navedena razloga — skloni da svrstavaju Rortija među relativiste. Na sličan način neo-pragmatističke stavove su interpretirali i neki od njegovih najvećih poštovalaca, kao i pojedini veoma kompetentni kritičari.

Tako recimo, Dik Bernštajn, čovek koji je o Rortiju mnogo pisao, smatrajući njegove stavove veoma podsticajnim i relevantnim, objašnjava Rortijev odnos prema relativizmu na sledeći način:

»Ako pod relativizmom podrazumevamo da nema istine, objektivnosti i standarda prema kojima možemo meriti bolji ili lošiji argument ili moralnu poziciju, onda Rorti svakako nije relativista... Ako pak pod relativizmom podrazumevamo epistemološki bihejviorizam: da nema drugog načina da utvrdimo istinu osim da se oslonimo na društvenu praksu... unutar koje možemo razlikovati šta je istinito a šta lažno, šta objektivno a šta idiosinkratsko, tada Rorti zagovara takav relativizam. Ali to ne znači da sve važi«. ²⁸

Ovakva interpretacija, međutim, podrazumeva da istina *postoji* i da po sebi »jeste adekvacija« koja se samo »ne može utvrditi na taj način«, već jedino putem pozivanja na društvenu praksu. Rorti svakako to nikada nije smatrao ili je barem pokušavao da izbegne konsekvence ovakvog shvatanja kad god je to mogao ²⁹.

nja osim *koherencije*. Dejvidson, međutim, konstatuje: »Ono gde se mi razlikujemo, ako se razlikujemo, jeste dilema da li ostaje pitanje kako mi — pošto ne možemo iskoračiti iz verovanja i jezika — ipak možemo imati znanje o objektivnom javnom svetu koji nismo sami stvorili. Ja mislim da to pitanje ipak ostaje, mada mi se čini da Rorti tako ne misli«. »A Coherence Theory of Truth and Knowledge« (Henrich /ed/ *Kant oder Hegel*. Stuttgart 1983), str. 426—427. Opširniji odgovor Rortiju Dejvidson je ponudio u tekstu »After-thoughts« za tekst »A Coherence Theory of Truth and Knowledge« objavljenom u zborniku *Reading Rorty*.

²⁸ Bernstein, R. »Philosophy and the Conversation of Mankind« *Review of Metaphysic* 4/1980.

²⁹ Zanimljivo bi bilo analizirati korene ovakvog Bernštajnovog pristupa interpretaciji. Oni se, možda, nalaze u njegovom marksističkom (*praksističkom* a ne *pragmatističkom*) zaleđu.

Kada na ovaj način Rortijeve stavove komentarišu njegovi prijatelji i sledbenici, onda ne bi trebalo da čudi to, što ga kritičari neopragmatizma još češće, i sa daleko manje razumevanja, optužuju za relativizam. U knjizi *Etics and the Limits of Philosophy*, u kojoj pokušava da izgradi specifičnu odbranu realizma zasnovanu na tezi o »konvergenciji naučnih teorija«, Vilijams se bavi Rortijevim shvaćanjem da je ova konvergencija zapravo »kulturni proizvod«, priča koja nam pomaže da bolje razumemo istoriju nauke. On se poziva na sledeći Rortijev iskaz:

»Fizika je posmatrana prema paradigmi 'pronalaženja' prosto zbog toga što je teško (barem na Zapadu) ispričati priču o promenljivosti univerzuma na podlozi nepromenljivog moralnog ili pesničkog kanona — dok je vrlo lako pričati obratnu vrstu priče.«³⁰

Vilijams pronalazi dve greške u ovom zaključivanju. Prva je u uverenju da je jednu vrstu priče lako, a drugu teško ispričati. Zbog čega je jedna slika sveta tako prijemčiva a druga nije? Dokle god se ne odgovori na ovo pitanje, ne bi smeo da se koristi »argument težine«. Drugi problem je u samo-pobijajućem karakteru Rortijeve pozicije. Ako je priča koju on priča istinita, onda je on nikako ne može ispričati na taj način. »On na samog sebe ne primenjuje sopstvenu doktrinu«³¹, — pošto zadržava jedno transcendentalno stanovište izvan ljudskog delanja,

³⁰ Ova teza nalazi se u *Filozofiji i ogledalu prirode*, ali je nekoliko puta ponavljana i u kasnijim Rortijevim tekstovima. »Teško«, međutim, u Rortijevoj rečenici, ne znači »teško po sebi« ili »prema nekim apsolutnim parametrima« (kako to Vilijams hoće da interpretira). Ovde »teško« znači samo to, da je na Zapadu sve ljude (i one koji treba da ispričaju i one koji treba da saslušaju tu priču) teško uveriti u njenu ispravnost, jer već poseduju čitav sistem uverenja koji predstavu o »pesničkoj determiniranosti univerzuma« čine neverovatnom.

³¹ Vidi Williams, B. poglavlje »Knowledge, Science, Convergence« knjige *Etics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass. 1985.) str. 137—138. Rorti je delimično odgovorio na Vilijamsove primedbe u tekstu »Is Natural Science a Natural Kind?«.

a samim sadržajem onoga za šta se zalaže negira mogućnost ispravnog zauzimanja ovakvog stano-
višta!³²

Na »samo-pobijajući karakter« Rortijeve pozicije ukazao je i Hilari Patnam, koji Rortija vidi kao »kulturnog relativistu« zbog toga što on, navodno, izjednačava istinu sa »*mogućnošću ispravnog tvrđenja* prema standardima kulturne sredine«³³. Patnam kritikuje kulturni relativizam prema modelu metodološkog solipsizma. Ono što je Karnapa ili Mahaha činilo metodičkim solipsistima bilo je nastojanje da svedu celokupan ljudski svet na iskustvo ili na logičku konstrukciju iz iskustva. Jedini razlog zbog koga se oni nisu mogli ubrojati i među »prave« solipsiste bio je dodatak, dozvola da ipak »još poneko« postoji — iako o tome nema druge evidencije do evidencije njihovog sopstvenog iskustva. Drugim rečima: *svako je za sebe nužno metodički solipsist*. Ali to onda znači da postoji asimetrija u transcendentalnom položaju »Ja« i »Drugog«, asimetrija koja čini položaj *Drugog*, u horizontu metodičkog solipsizma, u potpunosti neinteligibilnim.

Analogiju za kritiku kulturnog relativizma Patnam pravi tako što prvo preparira relativističku poziciju za koju kao ilustrativan predlaže stav: »Ako kažem da je nešto istinito, mislim da je to ispravno prema normama moje kulture.« Zatim na greške ovakvog zaključivanja ukazuje preko sledećeg primera:

»Kada Karl kaže *Schnee ist weiss*, on je to rekao kao nešto što je određeno normama njegove kulture... Rorti to upravo i razume kao: »*Snow is white*, određeno normama nemačke kulture«... To znači *Show is white* kao određeno normama nemačke kulture je istinito prema normama Rortijeve kul-

³² Ovo je, naravno, klasična primedba koja se upućuje svakoj relativističkoj poziciji. Vidi, recimo, istu primedbu u tekstu Mandelbaum, M. »Subjective, Objective and Conceptual Relativism« u knjizi *Relativism — Cognitive and Moral*.

³³ Vidi Putnam, H. »Why Reason can't be Naturalized?« *Realism and Reason*, str. 234—235.

ture... Što onda znači da »kada Karl kaže *Schnee ist weiss*, ono što on misli (bez obzira zna li on to ili ne) jeste da je to istinito ako je prema normama američke kulture istinito da je to istinito prema normama nemačke kulture«³⁴.

Tako se i ovde pojavljuje *asimetrija transcendentnog položaja*. Druge kulture su logička konstrukcija iz procedura i prakse američke kulture. Ali time kulturni relativisti postaju *kulturni imperijalisti*. Jedina istina koja se može razumeti jeste istina koja je određena normama moje kulture!³⁵.

Pored toga što ima »nezgodne« socijalne konsekvence, ovaj stav je, prema Patnamovom mišljenju, i *samopobijajući*: jer se zasniva na pretpostavci o adekvaciji određenih verovanja i određenih normi, adekvaciji koja se ne može shvatiti drugačije nego realistički, a znamo da je u pitanju koncepcija koja negira ispravnost ovakvog realizma³⁶.

Naravno, doseg ovakvih kritičkih primedbi izgleda mnogo manji, kada se shvati da Rortijeva teorija nije *teorija istine već teorija o istini*. Ona ne izjednačava istinu bilo sa »prihvatljivošću«, »normama zajednice« ili nekim drugim eksplanatornim predikatom. Ona je *negativna* teorija o istini jer izlaže pogreške kojima vode sve dosadašnje *pozitivne* odredbe istine. Ove pogreške, opet, nisu samo »netočnosti« i »neistinitosti«. Kada bi ih Rorti tako tretirao, na njega bi zaista mogla da se primeni primedba o samopobijajućem zauzimanju transcenden-

³⁴ Isto, str. 237.

³⁵ Čini mi se da Patnamov argument može legitimno da se iskoristi za kritiku one koncepcije koju je Rorti poslednjih godina nazivao *etnocentrizmom*, iako nije sasvim jasno šta bi se kao alternativa moglo suprotstaviti ovakvom etnocentričkom stavu. Ono što je sasvim sigurno, međutim, jeste to, da se ovakvo izvođenje ne može ozbiljno shvatiti kao kritika Rortijevog shvatanja istine, ako se zna da Rorti nikada i ne govori o *istini* kao nečemu »određenom normama kulture«, već govori isključivo o — na taj način određenim — *verovanjima*.

³⁶ Prema Patnamovom mišljenju time je potvrđena Vitgenštajnova napomena da je *svaki solipsizam nerazdvojno povezan sa realizmom*. Vidi str. 238.

talnog položaja (primenjivanju upravo onoga što i sam kritikuje). Ali, Rorti to po pravilu ne čini. Prema njegovom mišljenju, sve dosadašnje teorije istine mogu se nazvati *pogreškama* zbog toga, što, jednom izabrane, *proizvode konsekvence koje bitno negativno utiču na oblik kulturne sredine*. Upravo ovim stavom Rortijeva pragmatistička teorija o istini, odbacujući svaku ambiciju da bude *teorija istine*, prelazi u oblast *teorije kulture*, društva i civilizacije uopšte. Ona, dakle, ne iznosi novu tezu o istini *Istine*, ne traži da joj verujemo zbog epistemoloških razloga (istinitosti, konzistentnosti), već samo predlaže da, zbog određenih pragmatiskih razloga, prestanemo da verujemo bilo kojoj drugoj priči koja nam obećava da će nas uputiti u »suštinu«, ili u »tajnu« Istine.

Zbog toga i kritike Rortija, kada se pozivaju na problematičan epistemološki status njegove teorije, nikada ne mogu biti dovoljno razorne, jer promašuju upravo ovaj *pragmatiski karakter izbora* između različitih verovanja, na koji se Rortijeva koncepcija i poziva, i iz čije perspektive pokušava da deluje. Drugim rečima, da bi se dovela u pitanje Rortijeva izlaganja, neophodno bi bilo pokazati:

(1) ili da on loše procenjuje praktičke i socijalne posledice prihvatanja postojećih epistemoloških koncepcija,

(2) ili to, da ove koncepcije imaju i neke druge — ne samo *negativne*, već i *pozitivne* — učinke, produktivne konsekvence zbog kojih su nam i dalje neophodne ili barem samo ponekad korisne³⁷.

³⁷ Drugim rečima, epistemološka odbrana epistemologije nije moguća, kada se ovom diskursu suprotstavlja pragmatistička teorija. Neophodno je izvršiti *pragmatističku odbranu* epistemologije. To je već rađeno i u okviru same epistemološke (posebno kantovske) tradicije, osobito u pokušaju da se ukaže na *regulativni značaj* određenih ideja, principa ili kategorija. Mada su Kant, i kasnije Strouson, tragali za transcendentnom dedukcijom elemenata diskursa kako bi pokazali njihovu *univerzalnu valjanost*, ovakav tip pragmatiskog opravdavanja korišćenja pojedinih epistemoloških principa, može se u osnovi primeniti i za sve pojedinačne i promenjive slučajeve i kontekste njihove upotrebe.

4. »Slobodna diskurzivna praksa samo je liberalna utopija«

Naravno, čak i kada bi želeo da izgradi novu pragmatističku *teoriju istine* (po ugledu na Džejmsa ili Persa), Rorti bi se našao u situaciji u kojoj je neophodno postaviti zahtev za proširenjem horizonta razmatranja i na oblast društvene teorije. Jer, ako bi istina bila određena preko konsenzusa ili preko normi zajednice, onda se, pre svakog objašnjenja funkcionisanja »mehanizma istine«, mora odgovoriti na pitanje o mogućnosti postizanja konsenzusa, kao i o tipovima komunikacionog delanja putem koga se uspostavljaju društvene norme. Teorija društva i kulture bila bi, i u ovom slučaju *pretpostavka* izgradnje teorije istine.

Ali Rortijeva koncepcija nije iskoračila iz epistemologije na ovakav način. Ona ni u jednom trenutku nije pokušala da bude *pozitivna*, već samo *kritička* teorija društva, ona je transcendirala epistemološki govor ne zbog toga da bi »opravdala« međuzavisnost »konstrukcije istine« i »konstrukcije društvene stvarnosti«, već upravo zbog toga da bi ukazala na moguće totalitarne efekte ove međuzavisnosti³⁸.

S druge strane, međutim, kritički karakter Rortijeve pozicije ozbiljno se može dovesti u pitanje ako se pođe od njegovog stava da »epistemološki monopol« polako postaje *stvar prošlosti*, istorijski fenomen sasvim bezopasan po sadržaje post-Filozofske ili postmoderne kulture.

Kritikujući nešto što je »stvar prošlosti«, u ime »budućnosti te prošlosti«, koja nije ništa drugo nego naša sadašnjost — Rortijeva kritička koncepcija na

³⁸ Mislim da se u ovoj tački može pronaći i osnov one sličnosti između Adorna i Rortija na koju je već ukazano u fusnoti br. 4. Neo-pragmatizam nije »tradicionalna« već je »kritička« teorija. On ne namerava da »re-konstruiše« već upravo da »de-konstruiše« vezu komunikacije i epistemologije, da »raskrinka« kvazi-racionalnost koja za sebe zahteva *kulturni monopol*.

izgled naprosto *afirmiše* »status quo«, teškom mukom izboreno postmoderno stanje pred kojim je »beskrajna i blistava budućnost«³⁹.

Da li je ovakav utisak o konzervativnom karakteru Rortijeve pozicije zaista i ispravan? Kako se mogu pomiriti kritički i afirmativni elementi njegove koncepcije? Da bi se odgovorilo na ova pitanja neophodno je ukazati na Rortijevo shvatanje »liberalne zajednice«, pa tako i na razliku koju on utvrđuje između (1) sadašnjeg stanja zapadne civilizacije i (2) budućnosti koju priželjkuje i u čije ime preduzima kritiku epistemološke kvazi-racionalnosti.

Rorti sebe smatra liberalom, ali, istovremeno, postavlja zahtev da se izvrši redescripcija ove pozicije. Liberalizam, prema njegovom mišljenju, više ne treba izvoditi iz prosvetiteljskog zahteva za uspostavljanjem racionalnih i naučnih normi koje bi bile odgovarajuće za strukturu društvenih institucija i interakcija. Liberalizam predstavlja *nadu da će kultura u celini biti »poetizovana«*⁴⁰. Drugim rečima, idealna liberalna zajednica bila bi ona čiji kulturni heroj ne bi bio ratnik, sveštenik ili naučnik koji »teži za istinom« već pesnik — onaj koji stvara metafore, u manjoj ili većoj meri prihvatljive i zanimljive drugim članovima zajednice. U takvoj kulturi bila bi odbačena ideja filozofskog utemeljenja. Opravdanje liberalnog društva vršilo bi se naprosto istorijskim poređenjem sa drugim pokušajima socijalne organizacije — onima koji su već okušani u prošlosti, kao i onima koji jesu i koji će biti pred-

³⁹ Reč »naša sadašnjost« u ovoj rečenici prilično je neadekvatna. Jer sadašnjost o kojoj se govori jeste sadašnjost *liberalnih zajednica* na Zapadu. U socijalističkim zemljama opasnosti od totalitarizma još uvek nisu prevaziđene, pa tako nije prevaziđena ni ideološka determinacija stvarnosti koja se i sama zasniva na jednoj vrsti realističke epistemologije. O ovome sam opširnije pisao u tekstu »Istina u socijalizmu« (referat na simpozijumu Philosophy and Social Science, IUC Dubrovnik 1986.) Tekst će biti objavljen kao poglavlje u knjizi *Upotreba istine* u ediciji Centra za filozofiju i društvenu teoriju tokom 1991. godine.

⁴⁰ Vidi *Contingency, Irony, and Solidarity*, str. 53

loženi od strane utopista. Liberalizam, dakle, nije moguće pobiti ili opravdati bilo kakvim filozofskim argumentima. Njegov izbor bi morao da bude u potpunosti *pragmatski*.

Tako se liberalna teorija ponovo izgrađuje kroz kritiku prosvetiteljstva. Ovakav liberalizam, koji suprotstavlja osamnaestovekovnoj, i do danas vladajućoj koncepciji nastaloj na osnovu refleksije o »prirodnim pravima«, »suštini ljudskog bića«, »transcendentalnim pretpostavkama komunikacije«, Rorti naziva — *post-modernim buržoaskim liberalizmom*, a zagovornike ovakvog liberalizma, *liberalnim ironistima*⁴¹. Ovaj izraz zapravo označava da su u pitanju ljudi koji su prihvatili činjenicu *kontingentnosti* nekih od njihovih centralnih uverenja ili želja, i istovremeno ljudi koji u socijalnom delovanju prihvataju temeljne pretpostavke na kojima se zasniva zapadna buržoaska zajednica.

Na osnovu ovog može se, konačno, preciznije odrediti odnos kritičkog i afirmativnog momenta u Rortijevom odnosu prema zapadnoj kulturi.

(1) Neo-pragmatizam jeste *konzervativna* politička koncepcija utoliko što prihvata i afirmiše postojeći »konsenzus oko slobode i raznovrsnosti« na kojoj je u razvijenim kapitalističkim društvima zasnovana komunikacija, kao i mogućnost političkog delovanja.

(2) Ali on je i kritička koncepcija, s obzirom na to da uočava kako ove zajednice još uvek nisu do kraja izgradile pretpostavke za stvaranje potpune ljudske *solidarnosti*, solidarnosti zbog koje je i uspostavljena pomenuta temeljna saglasnost oko demokratije i dijaloga.

Tako se i afirmacija i kritika zapadne civilizacije pozivaju na jednu viziju budućnosti, koju Rorti naziva *liberalnom utopijom*: a to je »ona utopija koja ironizam, u jednom relevantnom smislu, čini

⁴¹ Vidi tekst »Postmodernist Bourgeois Liberalism«, str. 585.

univerzalnim⁴². Kultura »liberalnih ironista« bila bi *postmetafizička*, na isti način na koji je naša današnja kultura *postreligiozna*. U takvoj kulturi ljudska solidarnost bi trebalo da bude izgrađena pomoću imaginacije, sposobnosti da se drugi shvati kao »jedan od nas« (kao »fellow sufferer«), a ne samo kao neko ko bi trebalo da potvrdi ili zadovolji naše sopstvene zahteve i norme. *Tako veza kontingencije, ironije i solidarnosti — u potpunosti određuje liberalnu utopiju zasnovanu na generalnom zaokretu protiv meta-narativnosti.*

Ovakav odnos kritičke i afirmativne intencije Rortijevog neopragmatizma čini njegovo mesto u dijalogu modernista i posmodernista, post-strukturalista i post-marksista, veoma specifičnim. Unutar obeju grupacija njegovi stavovi nailaze na recepciju, ali se unutar obeju naglašava i njihov konzervativni karakter, ili politička naivnost koja bitno ograničava doseg izvedenih zaključaka.

Habermas je ukazao na to da navodna »saglasnost oko slobode i raznovrsnosti« zapravo predstavlja liberalnu iluziju, koju može braniti samo onaj ko nije do kraja prozreo mehanizme manipulacije i indoktrinacije koji stoje na raspolaganju nosiocima ekonomske i političke moći na Zapadu⁴³. Drugim rečima, da bi se prešlo iz sadašnjeg stanja u stanje izgrađene solidarnosti koje predlaže Rortijeva liberalna utopija, neophodno je izvršiti daleko radikalniju kritiku buržoaskog društva i njegove ideologije (ne samo epistemologije), daleko razorniju de-konstrukciju kapitalizma nego što to Rorti čini.

Veoma slična primedba, međutim, stiže i od strane post-strukturalista koji se inače u malo čemu saglašavaju sa Habermasom. Prema njihovom mišlje-

⁴² *Contingency, Irony and Solidarity*, »Introduction«, str. XV.

⁴³ Inače, na Rortijeve primedbe njegovoj koncepciji, Habermas delimično odgovara u »Die Philosophie als Platzhalter und Interpret« *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt/M 1983)

nju, činjenica da je Rorti *nedovoljno radikalni tekstualista* stoji u osnovi njegove nemogućnosti da uvidi svu revolucionarnost strategije dekonstrukcije. Ono oko čega se saglašavaju Rorti, Habermas i post-strukturalisti, svakako je uvid u to, da su se, tokom istorije, konflikti interpretacije prečesto razrešavali učinkom sile i moći, ponekad u najbrutalnijem čistom obliku, a ponekad prikrivene formama ideološke manipulacije. Ono, međutim, oko čega se oni ne mogu saglasiti, svakako je tumačenje odnosa konflikta i razrešenja uopšte.

(1) Za Habermasa, konflikti moraju biti diskurzivno predstavljeni i stavljeni pod kontrolu uma, pa tako prerađeni prema pravilima koja omogućuju njihovo racionalno artikulisanje i razrešenje.

(2) Postmodernisti, međutim, smatraju razlike u tumačenjima, koje tradicionalno proizvode konflikte, najboljim fenomenom koji se uopšte može pronaći u zapadnoj kulturi. Sukob interpretacije predstavlja »igru« koju treba učiniti potpuno slobodnom i nespontanom, u kojoj ne treba intervenisati ne samo silom i ideologijom, već ni kvazi-racionalnošću i njenim normama.

(3) Rorti prihvata ovakvu postmodernističku viziju slobodne igre interpretacija, ali, kako se čini, samo u meri u kojoj ona ipak potvrđuje i učvršćuje ono »oko čega su svi saglasni« — slobodu i političku demokratiju koja određuje zapadni civilizacijski porredak⁴⁴.

Drugim rečima, za post-strukturaliste Rortijeva pozicija je *ambivalentna*. On se zalaže za »slobodnu igru metafora«, ali samo u meri u kojoj nam ona »donosi ono što želimo«. Pri tom su ti »mi«: bogati sredovečni zapadnjaci, koje svaki drugi sistem — u kome subverzivnost marginalizovanih grupa nije racionalno ublažena — zaista može ugroziti, oduzimajući im mnoge privilegije. Drugim rečima, Rorti ne

⁴⁴ Vidi analizu ovog odnosa u tekstu Roderick, R. »Reading Derrida Politically (Contra Rorty)« *Praxis International*, str. 444–445.

vidi sav učinak *logocentričke represije* kao što ne vidi ni sav učinak *represije političke moći i kapitala* zbog toga što se nalazi u situaciji u kojoj lično ne trpi previše njihove posledice. On se zalaže za autonomiju i pragmatski određen individualni izbor, pri čemu ne shvata da ni jedno ni drugo unutar zajednice ne postoji u čistom obliku. »Slobodna diskurzivna praksa samo je liberalna utopija«⁴⁵. A do realizacije takve utopije još uvek je predug put.

Tako je Ričard Rorti neka vrsta »džokera« u dijalogu *postmodernista* i predstavnika *kritičke teorije društva*. S jedne strane, Habermas ga veoma blago kritikuje zbog istih stvari zbog kojih bespoštedno kritikuje Fukoa ili Deridu, i to zbog toga što mu je Rortijevo insistiranje na konsenzusu oko slobode i demokratije neophodno kao potpora za sopstvene teze. S druge strane, Derida i Liotar prihvataju ga kao »saborca« u razračunavanju sa Habermasovim transcendentalizmom i prosvetiteljskom racionalnošću.

Rortiju, međutim, smeta *patos* obeju koncepcija, *dramatika* sa kojom pokušavaju da se odnose prema filozofskoj tradiciji kao i prema društvu. Obe koncepcije, po njegovom mišljenju, reprodukuju tipičnu zabludu »moderne« o posebnom, čak sudbonosnom značaju filozofije, kao i o neophodnosti izgradnje novog žargona koji bi suspendovao normalan kolokvijalni govor. Koliko god da se ovakva primedba odnosi na Habermasovu zamisao kritike ideologije prema modelu *dubinske* hermeneutičke interpretacije, ona je, neretko, adresirana i na Liotara ili Deridu. Tako u tekstu »Dekonstrukcija i zaobilaženje« Rorti konstatuje:

»Veliki ezoterički problem zajednički za Hajdegera i Deridu: kako prevladati onto-teološku tradiciju ili kako pobeći od nje, jeste zapravo veštački problem i potrebno ga je zameniti nizom malih pragmatskih pitanja o tome koji bi delovi ove tradicije mogli da budu iskorišćeni za sadašnje potrebe«⁴⁶.

⁴⁵ Isto, str. 444.

⁴⁶ »Deconstruction and Circumvention«, str. 3.

Na isti način Rorti pokušava da se odnosi i prema društvenim problemima. U oba slučaja on se zalaže za jednu vrstu »slobodne igre imaginacije i argumentacije«, odbijajući da svoj pragmatistički kao i liberalni stav optereti megalomanskim (i po svom karakteru »modernim« i »romantičarskim«) zahtevima za revolucionarnom promenom, kako načina pisanja tako i načina života. Ono što svako može relativno jednostavno da promeni jeste samorazumevanje i ponašanje prema drugome. Iluzorno je, međutim, smatrati da će se *logocentrička represija* prevazići pukom odlukom da se piše u žargonu koji samo izgleda kao da je »bez *arkhe* i *telos*«, kao što su se pokazala iluzornim očekivanja da se represivnost odnosa političke sile i kapitala može promeniti pukom zamenom nosilaca vlasti i strukture svojine.

5. »Knjiga koja nam govori da duboka pitanja
i nisu tako duboka«

Knjiga *Konsekvence pragmatizma* najpotpunije ilustruje sve ove teme i nastojanja Rortijeve filozofije. Već sam uvod »Pragmatizam i filozofija«, zajedno sa tekstom »Pragmatizam, relativizam i iracionalizam« kao i esejem »Filozofija u Americi danas« postavlja problem odnosa realizma i anti-realizma, ukazujući na klimaks analitičke filozofije, njenu logičku dekonstrukciju izvršenu iznutra (u radovima *Kvajna*, *Dejvidsona*, *Selersa* i *Patnama*).

Tekstovi »Prevladavanje tradicije: Hajdeger i Djuik«, »Filozofija kao vrsta pisanja: esej o Deridi« kao i »Idealizam devetnaestog veka i tekstualizam dvadesetog veka« postavljaju kontekst u kome se kreće Rortijevo razmatranje filozofske tradicije. S jedne strane, neo-pragmatizam nastoji da se nadoveže na liniju destrukcije metafizike, koju su preduzeli Niče, Hajdeger i Derida, ali s druge da se distancira od mistifikatorske terminologije Hajdegera i Deride. Zbog toga njihove stavove o *filozofiji*

prisutnosti i logocentrizmu Rorti posreduje sa kritikom filozofskog realizma koju su koncipirali Djuj (o kome Rorti piše u tekstu »Djujjeva metafizika«), Santajana (čijim shvatanjima se bavi esej »Profesionalizovana Filozofija i transcendentalistička kultura«) i Vitgenštajn (kome je posvećen tekst »Očuvanje čistote filozofije: esej o Vitgenštajnu«). Vitgenštajnu je takođe posvećen i tekst »Kavel o skepticizmu« u kome se nailazi na komentar knjige Stenlija Kavela *Zahtev uma: Vitgenštajn, skepticizam, moralnost i tragedija*.

Tekst »Izgubljeni svet« predstavlja najpoznatiji Rortijev rad s početka sedamdesetih godina, u kome se on uključio u raspravu oko problema konceptualnih shema. U poglavlju »Postoji li problem diskursa o fiktivnim entitetima?« analiziraju se različiti analitički pristupi ovom problemu (Raslov, Serlov i Stro-
usonov, fizikalistički, kao i pristup Terensa Parsonsa), dok se u eseju »Metod, društvena nauka i društvena nadanja« Rorti još jednom vraća na problem hermeneutike i metoda društvene nauke.

Iako je ovde u pitanju delo za koje važi ono što je Patnam izjavio za *Filozofiju i ogledalo prirode*, naime: da je u pitanju »još jedna knjiga koja tvrdi da duboka pitanja i nisu tako duboka«⁴⁷ — čitalac će lako utvrditi da tekstovi sabrani u ovoj knjizi istovremeno postavljaju neka druga pitanja koja su sasvim daleko od toga da se proglaše za plitka. Ovakva rekapitulacija filozofskih tema, koja nastoji da obavi *terapeutsku ulogu*, da nas oslobodi tiranije Filozofije, na isti način na koji nas je Filozofija nekada oslobodila tiranije religije, samo na prvi pogled, zbog jednostavnog stila i pokušaja da se izbegnu uobičajene žargonske filozofske mistifikacije, izgleda zdravorazumska i nedovoljno »filozofična«.

Taj, utisak, međutim, bio bi u potpunosti pogrešan. Rorti ne samo da ne afirmiše, već upravo kritikuje pretpostavke zdravog razuma. Jer, predrasude i

⁴⁷ Putnam, op. cit. str. 236.

uverenja kojima se suprotstavlja, ne samo da su karakteristika tradicionalne filozofske svesti, već su duboko urezane i u svest ljudi »moderne«, u zdravorazumske sheme naše svakodnevice. Terapija koju Rorti preduzima, dakle, ima za cilj da pokaže kako se i zdravorazumsko kao i tradicionalno filozofsko mišljenje o pitanju istine i odnosa saznanja i stvarnosti — nalaze u velikoj zabludi.

Gledana na taj način, Rortijeva teorija zapravo oslobađa filozofiju od nekih *najordinarnijih predrasuda zdravog razuma* koje se implicitno ili eksplicitno, već vekovima nalaze u temelju filozofskog diskursa. Rorti, dakle, nastavlja posao oslobađanja filozofske samorefleksije od predrasuda svakodnevice, posao koji je započeo još Sokrat i koji je tokom istorije filozofije nastavljao čitav niz velikih umova.

Utoliko je Rortijev odnos prema filozofiji *paradoksalan*. On uspeva da zadrži filozofsku relevantnost upravo time što na izgled iskoračuje iz filozofije. Drugim rečima: upravo iskoračujući iz Filozofije Rortijeva koncepcija sebi obezbeđuje trajno mesto u filozofiji.

Slobodan SIMOVIĆ

KONSEKVENCE PRAGMATIZMA

PREDGOVOR JUGOSLOVENSKOM IZDANJU

Iako u ovim esejima koristim termin »pragmatizam« i sebe svrstavam u pragmatiste, moram da priznam da »pragmatizam« ostaje pomalo neodređen i dvosmislen termin. On se obično odnosi na skup učenja o značenju i istini koja su zajednička Carlsu Sandersu Persu, Viljemu Džejmsu i Džonu Džuiju. Ipak su ova tri velika filozofa imala vrlo različita interesovanja i bili posvećeni vrlo različitim oblastima. Upotreba zajedničkog termina »pragmatizam« je u izvesnoj meri način nametanja veštačkog jedinstva u istoriji filozofije.

Pers je, tokom celog života, pokušavao da bude sistematičan filozof. Sagraдио je impozantnu sistematiku strukture mišljenja koja je trebalo da objeđini simboličku logiku, metafiziku »evolucione ljubavi« i ono što je on nazivao »duhom laboratorijske nauke«. Nasuprot njemu, Džejms je malo mario za konstrukciju sistema i zapravo je bio sumnjičav prema njemu. Bio je zbunjen Persovim pokušajem da ga izgradi i od njega je preuzeo samo ideju onoga što je kasnije nazvano »pragmatička teorija značenja« — učenja po kome naše poimanje objekta jeste poimanje efekata tog objekta, njegovih praktičnih posledica koje imaju uticaja na naše ponašanje.

Džejms je razvio ovo učenje određujući kao istinito ono verovanje koje deluje — ono uobičajeno

delovanje koje je najbolje sredstvo za zadovoljenje želja nekog organizma. Ovo određenje predstavlja zametak »pragmatičke teorije istine« — teorije čije je precizno formulisanje bilo predmet spora gotovo celo jedno stoleće. Džejmsova glavna primena ove teorije bila je u mirenju nauke i religije tvrdnjom da religiozna verovanja i naučne teorije, ako se na njih gleda kao na oruđa za različite svrhe, ne treba da budu u sukobu.

Dok je Pers bio najviše zainteresovan za logiku i matematiku, a Džejms za religiju, Djuia je najvećma interesovala etika i teorija društva. Bio je jedan od mislilaca na razmeđu vekova (uz npr. Maksa Vebra i Beatris i Sidnija Veba) koji je pomogao da se formuliše politički projekat i društvena nadanja koja danas nazivamo »socijaldemokratijom«¹. Njega nije toliko zanimalo da izoštrava Persove i Džejmsove formulacije pragmatičke teorije značenja i istine koliko da primeni ove teorije kako bi pripremio teren za pragmatički pristup moralu i politici — pristup koji je izbegao traganje za transcendentnim univerzalnim vrednostima, opštim kriterijumom dobrog i ispravnog ili metafizičkim uslovima mogućnosti moralnog delovanja.

.....

Oni koji u novije vreme pokušavaju da uoče neke trendove u savremenim intelektualnim kretanjima, identifikuju u američkoj filozofskoj misli posle II svetskog rata pokret nazvan »neopragmatizam«. Ovim pokretom dominiraju tri čoveka: Vilard van Orman Kvajn, Hileri Patnam i Donald Dejvidson. Sve je počelo 1949. kada je Kvajn napisao svoj čuveni esej »Dve dogme empirizma« — koji predstavlja odba-

¹ Za širi prikaz Djuia u ovom kontekstu vidi James T. Kloppenberg, *Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870–1920* (New York, Oxford University Press, 1986).

civanje distinkcije analitičko — sintetičko (distinkcije između iskaza koji su »istiniti na osnovu značenja« i onih koji su »istiniti na osnovu činjenica«). Ovo odbacivanje i holistički argument koji je Kvajn izneo imali su kao posledicu rušenje temelja logičkog pozitivizma (vrste filozofije koja je zajednička Bertrandu Raslu, Rudolfu Karnapu, Hajnsu Rajhenбахu, A. J. Ejeru i drugima) — filozofske škole koja je dominirala američkom filozofijom četrdesetih godina ovog veka u periodu kada se pragmatizam smatrao zastarelim².

Kvain je razvio svoje sumnje o opravdanosti razlikovanja analitičkog i sintetičkog u opštiju kritiku o razlikovanju »jezika« i »činjenica« — koje je važno jedino ako se smatra da rečenice *predstavljaju* činjenice, da je jezik sredstvo predstavljanja. Ako se to ne smatra tada se rečenice mogu tretirati kao puki belezi i zvuci koje organizam proizvodi u svom odnošenju prema okolini. Ovaj drugi, 'anti-reprezentacionalistički' pristup liči na Djuievo darvinističko shvatanje prirode verovanja i mišljenja i podseća nas na Persovu definiciju verovanja kao »naviknutog delovanja«.

Kvain je međutim kombinovao ovu težnju ka antireprezentacionizmu sa tvrdnjom da jezik fizičke nauke »odslikava istinitu i konačnu strukturu stvarnosti« na način na koji to druge vrste diskursa ne čini. Patnam i Dejvidson su dokazivali da ovaj fizikalizam nije konzistentan s Kvajnovim opštijim načelima i nastavili su da razvijaju filozofsko gledište koje podupire djuievske aspekte Kvajna smatrajući njegov fizikalizam nesrećnim ostatkom njegove pozitivističke mladosti.

Dejvidson je najradikalniji i najoriginalniji od savremenih američkih filozofa i najčistiji primer »no-

² Za detalje o odnosu pozitivističkih doktrina i Kvajnovu neopragmatičke kritike pozitivizma, vidi Morton White, *Towards Reunion in Philosophy* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1956).

vog pragmatizma»³. On je razvio u potpunosti anti-reprezentacionalističku filozofiju jezika, koja, po njegovim sopstvenim rečima, »briše razliku između poznavanja jezika i snalaženja u svetu«⁴. Pritom je osavremenio Djuiev pokušaj da formuliše darvinističko tumačenje ljudskog saznanja transformišući ga od gledišta o duhu (ili »svesti« ili »iskustvu«) u gledište o jeziku — očuvavši prednosti tzv. »jezičkog obrta« koji je započeo Frege a nastavili Rasl, Karnap i drugi logički pozitivisti.

.....

Neke od linija mišljenja podstaknute neo-pragmatističkom američkom filozofijom imaju dosta zajedničkih karakteristika sa postničeanskim evropskim filozofskim pravcima⁵. To su pravci mišljenja koji me zapravo i najviše interesuju. U esejima u ovoj knjizi pokušavam da odredim anti-reprezentacionalističko stanovište zajedničko Djuiu i Dejvidsonu (u esejima kao što su »Izgubljeni svet« i »Postoji li problem govora o fiktivnim entitetima« — esejima koji se nadovezuju na moju raniju knjigu *Philosophy and the Mirror of nature*) i da ovu poziciju povežem s pozicijom Hajdegera i Deride (u esejima »Prevladavanje tradicije: Djuj i Hajdeger«, »Filozofija kao vrsta pisanja: Esej o Deridi« i »Uvodu«).

³ Vidi delo, Joseph Murphy, *Pragmatism: From Peirce to Davidson* (Boulder, Westview Press, 1990) koje daje kratak i jasan prikaz odnosa između Persa, Džejmsa, Djuia, Kvaajna i Dejvidsona. Marfijsva knjiga je verovatno najbolji uvod u američki pragmatizam.

⁴ Donald Davidson, »A Nice Derangement of Epitaphs« u knjizi *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore (Oxford, Blackwell, 1986), pp. 445—446.

⁵ Niče se može smatrati pragmatistom pre onih pravih, neko ko je, kao i Viljem Džejms bio pod snažnim uticajem Ralfa Valdo Emersona. Radi ove veze između Emersona, pragmatizma i »neo-pragmatizma«, vidi Cornel West, *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism* (Madison, University of Wisconsin Press, 1989).

U ostalim esejima (npr. »Profesionalizovana filozofija i transcendentalistička kultura« i »Filozofija u Americi danas«) pokušavam da dočaram duh opšte dijalektike situacije u kojoj se američki profesori filozofije danas nalaze. Po mom shvatanju filozofija je u engleskom govornom području u fazi bolne transformacije. Predstava o sebi koja je stečena u periodu vladavine logičkog pozitivizma — predstava koja navodi američke filozofe na pokušaje da podvedu pozitivističko i post-pozitivističko filozofiranje pod jedinstvenu neodređenu rubriku — »analitička filozofija« — ne izgleda više suviše uverljivo.

Filozofija u engleskom govornom području pokušala je da se drži po strani od uticaja Hegela, Ničea i Hajdegera (autora koje američki diplomci filozofije retko čitaju). Ali anti-reprezentacionalističko shvatanje koje pragmatizam i neopragmatizam dele s Ničedom i Deridom, kao i istorizam koji Djui i Patnam dele s Hegelom i Hajdegerom⁶, nagoveštavaju da će ovom izolacionizmu uskoro doći kraj. Ako i kada do njega dođe, američki pragmatisti i neopragmatisti — Pers. Djui, Kvajn, Patnam i Dejvidson — biće sagledani u novom svetlu: kao pripadnici jedinstvene tradicije, glavnog toka američkog filozofskog mišljenja, tradicije u kojoj je logički pozitivizam predstavljao samo kratku uzurpaciju.

.....

Veoma sam zahvalan Slobodanu Simoviću i njegovim kolegama čijim je zalaganjem došlo do prevođenja ove knjige. Nadam se da će objavljivanje ove knjige na srpsko-hrvatskom možda pomoći jugoslovenskim filozofima da nađu nove veze između novije evropske i novije američke filozofske misli.

Ričard RORTI

⁶ U vezi s Patnamovim istorizmom, vidi njegovo delo *Reason, Truth and History* Cambridge University Press, 1981.

PREDGOVOR

Ova knjiga sadrži eseje napisane u periodu 1972—1980. Uglavnom su poređani onim redom kojim su i nastajali. Sa izuzetkom Uvoda svi su ranije objavljeni, a ovde su preštampani sa manjim izmenama, od po koje reči tu i tamo u ranijim esejima, do nekoliko pasusa u kasnijim. U nekoliko slučajeva, tamo gde mi se činilo prikladnim i potrebnim, dopunio sam fusnote. Najvećim delom, međutim, nisam se pozivao na literaturu koja se pojavila nakon prvog objavljivanja eseja (sa izuzetkom interne reference na druge eseje u knjizi).

Ne slažem se više u potpunosti s onim što je rečeno u ovim esejima — naročito u onim koji su napisani početkom sedamdesetih godina. Ne smatram ni da su potpuno saglasni jedan s drugim. Ipak ih ovde objavljujem jer mi se opšte usmerenje onog što se u njemu kaže čini ispravnim. Izuzetak je Esej 3. koji poredi Hajdegera i Djuia. Sad mislim da je moje gledište o Hajdegeru na završnim stranama tog eseja bilo bez razloga neprijateljsko; ipak, ponovo ga objavljujem u nadi da će bar prethodne stranice biti zanimljive. Nadam se da ću dati uravnoteženiju i upotrebljiviju interpretaciju Hajdegera u knjizi koju o njemu pišem.

Mnogi drugi tekstovi koje sam pisao u tom periodu nisu uključeni u knjigu — oni koji su bili

uglavnom polemički ili tehnički po svom karakteru. Uključio sam samo eseje koji bi mogli biti zanimljivi za čitaoce koji nisu filozofi. Zahvalan sam čitaocima knjige *Philosophy and the Mirror of Nature* koji su mi sugerisali da bi bilo korisno da svi ovi eseji budu pristupačniji čitaocima tako što bi bili na okupu. Oni se detaljnije bave raznim temama koje sam u toj knjizi samo ovlaš dotakao.

Eseji su preuzeti iz časopisa i zbornika koje navodim. Veoma sam zahvalan njihovim urednicima i izdavačima za dozvolu da ih ovde ponovo objavim.

Esej 1 («The World Well Lost») bio je pročitao kao saopštenje na simpozijumu Istočnog ogranka Američkog filozofskog udruženja 1972. godine. Objavljen je u *The Journal of philosophy*, LXIX (1972): 649—665.

Esej 2 («Keeping Philosophy Pure») objavljen je u *The Yale Review*, LXV (1976): 336—356.

Esej 3 («Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey») čitan je na konferenciji o Hajdegeru koja je održana na University of California, San Diego, 1974. g. Objavljen je u *The Review of Metaphysics*, XXX (1976): 280—305.

Esej 4 («Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture») čitan je na filozofskom simpozijumu koji je organizovao City University of New York, 1976. g. Objavljen je prvo u *The Georgia Review* XXX (1976): 757—769, a kasnije (pod naslovom, »Genteel Syntheses, Professional Analyses, and Transcendentalist Culture») u zborniku sa ovog skupa — *Two Centuries of Philosophy in America*, ed. Peter Caws (Oxford: Blackwell, 1980), 228—239.

Esej 5 («Dewey's Metaphysics») jedno je od predavanja o Djuievoj filozofiji koja su držana na University of Vermont, 1975, u organizaciji Fondacije Džona Djuia. Objavljen je u *New Studies in the*

Philosophy of John Dewey, ed. Steven, M. Cahn (Hanover, N.H.: University Press of New England, 1977), 45—74.

Esej 6 (»Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida«) objavljen je u *New Literary History*, X 1978—89): 141—160.

Esej 7 (»Is There a Problem about Fictional Discourse?«) napisan je za deseti sastanak Arbeitsgruppe Poetik und Hermeneutik, održanog u Bad Hamburgu 1979. g. Objavljen je u *Funktionen des Fictiven: Poetik und Hermeneutik*, X (Munich: Fink Verlag, 1981).

Esej 8 (»Nineteenth Century Idealism and Twentieth Century Textualism«) napisan je za konferenciju održanu u čast Morisa Mandelbauma, održanoj na John Hopkins University 1980. g. Objavljen je u *The Monist*, LXIV (1981): 155—174.

Esej 9 (»Pragmatism, Relativism and Irrationalism«) obraćanje je novoizabranog predsjednika Istočnog ogranka Američkog filozofskog udruženja skupštini udruženja 1979. g. Objavljeno je u *Proceedings of the American Philosophical Association*, LIII (1980): 710—738.

Esej 10 (»Cavell on Scepticism«) objavljen je u *The Review of Metaphysics*, XXXIV (1980—81): 759—774.

Esej 11 (»Method, Social Science, and Social Hope«) promijenjena je verzija teksta napisanog za konferenciju »Values and the Social Sciences« održanoj na University of California, Berkley, 1980. g. Prethodna verzija će se pojaviti u *Values and the Social Sciences*, ed. Norman Hahn, Robert Bellah and Paul Rabinow, pod naslovom »Method and Morality«. Verzija iz knjige objavljena je u *The Canadian Journal of Philosophy*, XI (1981): 569—588.

Esej 12 (»Philosophy in America Today«) pročitao je na simpozijumu »The Nature and Future of Philosophy«, 1981. g. na godišnjoj skupštini Zapad-

nog ogranka američkog filozofskog udruženja. Takođe predstavlja jedno od predavanja sa kursa »The Humanities in the Eighties: Some Current Debates« držanog na Humanities Center of Stanford University. Objavljeno je (u nemačkom prevodu) u *Analyse und Kritik* za 1981. g. i u *The American Scholar* za 1982. g.

UVOD: PRAGMATIZAM I FILOZOFIJA

1. Platonisti, pozitivisti i pragmatisti

Eseji u ovoj knjizi su pokušaj da se izvuku konsekvence iz pragmatističke teorije istine. Ova teorija tvrdi da istina nije nešto od čega bi mogla da se stvori filozofski interesantna teorija. Za pragmatiste, »istina« je samo naziv za svojstvo koje imaju svi istiniti iskazi. To je ono što je zajedničko za iskaze »Bekon nije pisao Šekspirova dela«, »Juče je padala kiša«, » $E=mc^2$ «, »Ljubav je bolja nego mržnja«, »*Alegorija slikarstva* je Vermerovo najbolje delo«, »2 plus 2 je 4« i »Postoje neprebrojive beskonačnosti«. Pragmatisti misle da nema mnogo toga što bi se moglo reći o nekom zajedničkom svojstvu ovih iskaza. Sumnjaju iz istog razloga iz kog sumnjaju u to da ima nečeg zajedničkog i u postupcima koji se sa moralne tačke gledišta mogu smatrati pohvalnim, kao što su: Suzana je napustila muža, Amerika se pridružuje ratu protiv nacista, Amerika se povlači iz Vijetnama, Sokrat ne beži iz zatvora, Rodžer sakuplja otpatke s ulica i Jevreji se ubijaju u Masadi. Oni smatraju da su neki postupci dobri u određenim okolnostima, ali sumnjaju da bi išta opšte ili korisno moglo da se kaže o tome šta ih sve čini dobrim. Tvrdnja iskazana datom rečenicom — ili spremnost da se ona iskaže, uz svesno prihvatanje verovanja — može se opravdati u izvesnim okolnosti-

ma. Ali, *a fortiori*, nije verovatno da se ista opšte ili korisno može reći o onome što ih sve čini dobrim — o nekoj zajedničkoj crti svih rečenica koje bi neko hteo da ustvrdi.

Pragmatisti misle da istorija pokušaja da se izdvoje Istina ili Dobro, ili da se definišu reči »istin- nit« ili »dobar« podržava njihovu sumnju da bi na tom području išta interesantno moglo da se uradi. Moglo je, naravno, da bude i drugačije. Ljudi su, začudo, našli da se štošta interesantno može reći o suštini Sile ili o definiciji »broja«. Mogli su da otkriju nešto interesantno i o suštini Istine. Ali, činjenica je da nisu. Istorija pokušaja da se to učini, kao i kritike tih pokušaja, uglavnom se poklapaju s istorijom onog literarnog žanra koji nazivamo »filozofija« — i koji je zasnovao Platon. Tako pragmatisti smatraju da je platonovska tradicija iscrpla svoju upotrebljivost. To ne znači da oni imaju da ponude novi, ne-platonovski skup odgovora na platonovska pitanja, već misle da ta pitanja više uopšte ne bi trebalo postavljati. Kada sugerišu da ne postavljamo pitanja o prirodi Istine i Dobrog, oni ne formulišu teoriju o prirodi stvarnosti, saznanja ili čoveka koja tvrdi da »ne postoji tako nešto« kao što su Istina i Dobro. Nemaju ni »relativističku« ili »subjektivističku« teoriju o Istini i Dobrom. Oni bi prosto voleli da promene temu. Oni su u poziciji koja je analogna poziciji sekularista koji tvrde da nas istraživanje Prirode ili Božje volje nikuda ne vodi. Takvi sekularisti ne kažu da Boga nema; nije im jasno šta bi značilo potvrditi njegovo postojanje ili ga poricati. Niti imaju neko specijalno, zanimljivo, jere- tičko shvatanje Boga. Oni samo sumnjaju da rečnik teologije treba i dalje koristiti. Slično tome, pragmatisti pokušavaju da nađu načina da nefilozofskim jezikom izraze antifilozofske stavove. Jer, oni su suočeni s dilemom: ako bi njihov govor bio suviše nefilozofski, suviše »običan«, bili bi optuženi da menjaju temu; ako bi bio suviše filozofski on bi preuzeo platonovske pretpostavke koje bi pragmatisti onemogućile izvođenje željenih zaključaka.

Sve je to komplikovano činjenicom da je reč »filozofija«, kao i »istina« i »dobro«, vrlo neodređena. »Istina« i »dobro« bez velikih početnih slova, označavaju svojstva rečenica, radnji i situacija. S velikim početnim slovom one su lična imena stvari — ciljeva ili standarda koje neko može voleti svom svojom dušom i srcem, stvori od najveće važnosti. Slično tome, »filozofija« može prosto značiti ono što Selters naziva »pokušajem da se vidi kako se stvari, u najširem mogućem značenju tog termina, uklapaju, u najširem mogućem značenju tog termina«. Perikle je, na primer, koristio ovaj smisao termina kada je hvalio Atinjane da »filozofiraju bez neodlučnosti« (*philosophein aneu malakias*). Ovako gledano, Blejk je isto toliko filozof kao i Fihte, Henri Adams više filozof negoli Frege. Niko ne bi bio sumnjičav prema filozofiji uzetoj u ovom smislu. Ali ta reč može da označava i nešto vrlo specijalizovano i zaista vrlo sumnjivo. U ovom drugom smislu, nadovezujući se na Platonova i Kantova uputstva, može označavati postavljanje pitanja o prirodi izvesnih normativnih pojmova (npr. »istina«, »racionalnost«, »dobro«) u nadi da će se tako ove norme bolje poštovati. Ideja se zasniva na pretpostavci da će se više verovati u istinu, da će se raditi bolje ili biti racionalniji ako se bude više znalo o Istini, Dobrom ili Racionalnom. Termin »filozofija« označiću velikim početnim slovom kada ga koristimo u ovom drugom smislu da bih naznačio da su Filozofija, Istina Dobro i Racionalno međusobno povezani platonovski pojmovi. Pragmatisti kažu da je najbolje za filozofiju da se ne praktikuje Filozofija. Oni misle da neće pomoći da se kaže nešto istinito ako se misli o Istini, niti će pomoći da se postupa dobro ako se misli o Dobrom, kao što neće pomoći da se bude racionalan ako se misli o Racionalnosti.

Moj dosadašnji opis pragmatizma izostavio je, međutim, jednu važnu distinkciju. U okviru Filozofije postojala je tradicionalna razlika u shvatanju Prirode istine, borba (kako to Platon kaže) bogova

i džinova. S jedne strane postojali su filozofi, kao sam Platon, koji su gajili veliku nadu. Oni su smatrali da ljudi zaslužuju samopoštovanje samo zbog toga što su jednom nogom zakoračili izvan vremena i prostora. S druge strane — naročito od kada je Galilej pokazao da prostorno-vremenski događaji mogu da se podvedu pod neku vrstu elegantnog matematičkog zakona za koji je Platon mislio da bi mogao važiti samo za onaj svet — bilo je filozofa (npr. Hobs, Marks) koji su insistirali na tome da vreme i prostor čine jedinu stvarnost i da je Istina Korespondencija *toj* stvarnosti. U devetnaestom veku ovo se suprotstavljanje kristalizovalo u spor između »transcendentalne filozofije« i »empiričke filozofije«, između »platonista« i »pozitivista«. Takvi su termini, čak i tada, bili beznadežno nejasni, ali je svaki intelektualac nekako znao gde je u odnosu na ova dva pravca. Biti na strani transcendentalista značilo je misliti da prirodne nauke nisu poslednja reč — da postoji još neka Istina koju bi trebalo naći. Biti na empirističkoj strani značilo je misliti da je u prirodnim naukama — činjenicama o funkcionisanju prostorno-vremenskih stvari — cela istina. Stati na stranu Hegela ili Grina, značilo je misliti da neke normativne rečenice o racionalnosti ili dobrom korespondiranju nečem stvarnom, što je nevidljivo za prirodne nauke. Svrstati se uz Konta ili Maha, značilo je misliti da se takve rečenice ili mogu »svesti« na rečenice o prostorno-vremenskim događajima, ili da ne zaslužuju ozbiljno promišljanje.

Važno je da se shvati da su se empiristički filozofi — pozitivisti — i sami bavili Filozofijom. Platonovska pretpostavka koja ujedinjuje bogove i džinove, Platona s Demokritom, Kanta s Milom, Huserla s Raslom, pretpostavka je da bi o onome što se vulgarno zove »istina« — skup istinitih iskaza — trebalo misliti da je podeljeno na nižu i višu klasu, (Platonova) pretpostavka da se mogu razdvojiti puko mnjenje i pravo znanje. Posao je filozofa da uspostavi uvredljivu razliku između takvih iskaza kao

što su »Juče je padala kiša« i »Ljudi bi trebalo da budu pravični u svom delanju«. Za Platona, prva vrsta iskaza bila je drugorazredna, puka *pistis* ili *doxa*. Druga vrsta, iako možda ne *episteme*, bila je barem plauzibilni kandidat. Za pozitivističku tradiciju, koja ide od Hobsa do Karnapa, prva rečenica bila je paradigma onoga kako bi Istina trebalo da izgleda, dok je druga bila ili predviđanje o kauzalnim efektima izvesnih događaja ili »izražavanje emocija«. Ono što su transcendentalni filozofi videli kao spiritualno, empiristički su videli kao emocionalno. Ono što su empiristički filozofi smatrali kao dostignuće prirodne nauke u otkrivanju prirode stvarnosti, transcendentalni filozofi smatrali su trivijalnim, istinitim ali irelevantnim za Istinu.

Pragmatizam ukida ovo razlikovanje između transcendentalnog i empirističkog, dovodeći u pitanje uobičajenu pretpostavku o postojanju uvredljive razlike između raznih vrsta istina. Za pragmatiste, istinita rečenica nije istinita zbog toga što odgovara stvarnosti, te nema potrebe da se vodi računa o tome kojoj vrsti stvarnosti data rečenica odgovara — nema potrebe da se pita o tome šta je »čini« istinitom. (Upravo kao što nema potrebe da se pita, kad se već neko odlučio da nešto uradi, da li ima nečeg u Stvarnosti što bi taj čin učinilo ispravnim.) Tako pragmatist ne vidi potrebe da brine da li su Platon ili Kant bili u pravu kada su mislili da nešto ne-prostorno i bez-vremeno čini naše moralne sudove istinitim, niti o tome da li odsustvo nečeg takvog znači da su takvi sudovi »samo izražavanje emocija« ili »puke konvencije« ili »čisto subjektivni«.

Zbog ove neobaveznosti pragmatisti su postali predmet prezira za obe vrste Filozofa. Platonist vidi pragmatistu kao pozitivistu pomućenog uma. Pozitivisti se čini da on ide naruku platonizmu brisanjem razlika između Objektivne Istine — vrste istinitih rečenica do kojih se dolazi »naučnim metodom« — i rečenica kojima nedostaje dragocena »korespondencija sa stvarnošću« koju jedino taj metod može da

proizvede. Obojica se slažu da pragmatist nije pravi filozof zbog toga što nije Filozof. Pragmatist pokušava da se brani govoreći da se može biti filozof ponašajući se anti-Filozofski, da je najbolji način da se »stvari uklope« taj da se pobegne od spornih pitanja platonista i pozitivista i time odbace pretpostavke Filozofije.

Jedna od teškoća koju pragmatist ima u razjašnjavanju svog stanovišta je ta da se s pozitivistom mora boriti za poziciju radikalnog anti-platoniste. On želi da Platona napadne drugačijim oružjem od pozitiviste, ali na prvi pogled izgleda samo kao još jedna varijacija pozitiviste. On s pozitivistom deli Bekonovo i Hobsovo gledište da je znanje moć, oruđe kojim se snalazimo u stvarnosti. Ali, on tu bekonovsku ideju dovodi do kraja, za razliku od pozitiviste. On napušta određenje istine kao korespondencije sa stvarnošću i kaže da nam moderna nauka ne omogućava da se snalazimo u stvarnosti zato što korespondira, već nam prosto to omogućava. Argument za ovo gledište je nekoliko stotina godina uzaludnih napora da se ponudi neko zanimljivo određenje pojma »korespondencija« (bilo, misli — stvari, bilo, reči — stvari). Pragmatist misli da je pouka ove obeshrabrujuće istorije takva da, recimo, iskaz »rečenica je istinita zato što korespondira stvarima« ne govori mnogo više nego stav »to je ispravno jer zadovoljava Moralni zakon«. Obe opaske, u očima pragmatista su prazni metafizički komplimenti — na izgled bezazleni, ali stvaraju neprilike ako se shvate ozbiljno i filozofski »razjašnjavaju«.

2. Pragmatizam i savremena filozofija

Među savremenim filozofima na pragmatizam se obično gleda kao na zastareli filozofski pokret — pokret koji je cvetao u prvim godinama ovog veka u prilično provincijalnoj atmosferi i koji je sada opovrgnut, ili *aufgehoben*. Veliki pragmatisti — Džejms i Džui — ponekad se pohvaljuju zbog njihove kriti-

ke platonizma (Djui o tradicionalnim koncepcijama obrazovanja, Džejms o metafizičkim pseudo-problema). Ali, za njihov anti-platonizam analitički filozofi kažu da nije dovoljno rigorozan, a neanalitički filozofi da nije bio dovoljno radikal. Prema tradiciji koja nastaje u logičkom pozitivizmu pragmatistički napadi na »transcendentalističku« kvazi-platonovsku filozofiju treba da budu izoštrani mnogo brižljivijom i detaljnijom analizom takvih pojmova kao što su »značenje« i »istina«¹. Za anti-Filozofsku tradiciju u savremenoj francuskoj i nemačkoj misli koja kreće od Ničeove kritike oba toka u devetnaestovekovnoj Filozofskoj misli — pozitivističkog kao i transcendentalnog — američki pragmatisti su mislioci koji nikad nisu raskinuli s pozitivizmom i tako nikad nisu stvarno raskinuli s Filozofijom².

Ne smatram da je ijedan od ovih isključivih stavova opravdan. U prikazu novije analitičke filozofije koju sam ponudio u *Philosophy and the Mirror of Nature*³, istorija ovog pokreta je označena kao postepena »pragmatizacija« početnih ciljeva logičkog pozitivizma. U prikazu novije »kontinentalne« filozofije koju ću ponuditi u knjizi o Hajdegeru koju pišem⁴, Džejms i Niče se posmatraju kao paralelni kritičari devetnaestovekovne misli. Zatim, Džejmsova verzija je prihvatljivija jer izbegava »metafizičke« elemente kod Ničea koje Hajdeger kritikuje, i »metafizičke« elemente kod Hajdegera koje kritikuje Derida⁵. Po mom uverenju, Džejms i Djui ne samo da stoje na kraju dijalektičkog puta kojim

¹ A. J. Ayer *The Origins of Pragmatism* (San Francisco: Freeman, Cooper, 1968) dobar je primer ovog stanovišta.

² Vidi Habermasovu kritiku Persa u knjizi *Saznanje i interes* (Beograd, Nolit, 1975) gl. 6, a takođe i citat iz Hajdegera u fusnoti 66. u eseju 3 ove knjige.

³ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* Princeton: Princeton University Press, 1979.

⁴ Pojaviće se u izdanju Cambridge University Press u ediciji *Modern European Philosophy*.

⁵ Ovo dalje razvijam u esejima 6 i 8 ove knjige.

ide analitička filozofija, nego su na kraju puta kojim danas idu, na primer, Fuko i Delez⁶.

Mislim da analitička filozofija kulminira s Kvajnom, kasnim Vitgenštajnom, Seltersom i Dejvidsonom — što znači da ona transcendira i poništava samu sebe. Ovi mislioci uspešno i s pravom zamagljuju pozitivističku distinkciju između semantičkog i pragmatičkog, analitičkog i sintetičkog, lingvističkog i empirijskog, između teorije i posmatranja. Dejvidsonov napad na razlikovanje sheme i sadržaja⁷ sumira i sintetiše Vitgenštajново ismevanje svog sopstvenog *Tractatusa*, Kvajnovu kritiku Karnapa i Seltersov napad na empiristički »Mit o datosti«. Dejvidsonov holizam i koherentizam pokazuju kako jezik izgleda kad se jednom oslobodimo centralne pretpostavke Filozofije: da se istinite rečenice dele u višu i nižu vrstu — rečenice koje korespondiraju nečemu i one koje su »istinite« samo usled konvencije⁸.

Dejvidsonov način gledanja na jezik omogućava nam da izbegnemo hipostaziranje Jezika na isti način kao što je kartezijska epistemološka tradicija, a naročito idealistička tradicija izgrađena na Kantu, hipostazirala Misao. Jer, on dozvoljava da na jezik gledamo ne kao na *tertium quid* između Subjekta i Objekta, ne kao na medijum u kome pokušavamo da formiramo slike o stvarnosti, već kao na deo ponašanja ljudskih bića. Po ovom gledištu, iskazivanje rečenica je jedna od stvari koje ljudi rade da bi se nosili sa svojom okolinom. Djuievo određivanje jezika kao oruđa a ne kao slike, u izvesnoj je meri ispravno. Ali, moramo biti oprezni da ne pre-

⁶ Vidi završni odeljak eseja 11 u ovoj knjizi.

⁷ Vidi Davidson, »On the Very Idea of Conceptual Schemes«, *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, 47 (1973—74): 5—20. Vidi takođe moju raspravu o Dejvidsonu u eseju 1 ove knjige, u glavi 6 knjige *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1 u članku »Transcendental Arguments, Self-Reference and Pragmatism« zbornika *Transcendental Arguments and Science*, ed. P. Bieri, R. P. Horstman, and L. Kruger (Dordrecht, Reidel, 1979), str. 77—103.

⁸ Više o ovoj distinkciji vidi u odeljku 6 eseja 7 u ovoj knjizi.

oblikujemo ovu analogiju tako da bi moglo izgledati kako se može odvojiti samo oruđe, Jezik, od onih koji ga koriste i da se istražuje njegova »adekvatnost« za postizanje naših ciljeva. Ova sugestija se zasniva na pretpostavci da postoji neki način da se izađe izvan jezika da bi se on poredio s nečim drugim. Ali, nema načina da se misli bilo o svetu, bilo o našim ciljevima a da se pri tom ne koristi jezik. Neko može koristiti jezik da kritikuje i obogati sebe, isto kao što neko može vežbati telo da bi ga razvio, ojačao i uvećao, ali niko ne može da vidi jezik-kao-celinu i da ga poredi sa nečim nejezičkim na šta se jezik primenjuje i zbog čega se uopšte upotrebljava kao sredstvo. Umetnosti i nauke, i filozofija kao njihova samo-refleksija i integracija, sačinjavaju taj proces uvećavanja i ojačavanja. Ali Filozofija, u pokušaju da kaže »kako se jezik odnosi prema svetu« govoreći pri tom šta *čini* izvesne rečenice istinitim, ili izvesne radnje ili stavove dobrim ili racionalnim, po ovom je gledištu nemoguća.

Nemoguće je izaći iz sopstvene kože — tradicije, jezičke i druge, u okviru koje razmišljamo i vršimo samokritiku — i porediti se s nečim apsolutnim. Ova platonovska težnja da se izbegne konačnost vremena i prostora, »konvencionalni« i kontingentni aspekti nečijeg života, odgovorna je za početno platonovsko razlikovanje između dve vrste istinitih rečenica. Napadajući ovu distinkciju, holistički »pragmatizirajući« pravac analitičke filozofije pomogao nam je da vidimo kako ova metafizička težnja — zajednička razbarušenim vajthedovcima i britkim »naučnim realistima« — zapravo funkcioniše. On nam je pomogao da budemo skeptični u odnosu na ideju da neka posebna nauka (recimo fizika) ili neki posebni literarni žanr (recimo romantičarska poezija, ili transcendentalna filozofija) daju vrste istinitih rečenica koje nisu *samo* istinite rečenice, već deo Istine same. Takve rečenice zaista mogu biti vrlo korisne ali neće biti moguće izgraditi Filozofsko objašnjenje njihove korisnosti. Ovo objašnjenje kao iz-

vorno opravdavanje rečenične tvrdnje biće od lokalnog značaja — kao i poređenje rečenice s alternativnim rečenicama formulisanim u istom ili nekom drugom rečniku. Ali takva poređenja su posao, na primer, fizičara ili pesnika, možda i filozofa — ali ne i Filozofa, spoljašnjeg eksperta za korisnost, funkciju ili metafizički status Jezika ili Mišljenja.

Ovaj Vitgenštajn-Selers-Kvajn-Dejvidsonov napad na distinkciju između klasa rečenica predstavlja poseban doprinos analitičke filozofije anti-platonovskom insistiranju na tezi o sveprisutnosti jezika. Ovo insistiranje je karakteristika kako pragmatizma tako i novije »kontinentalne« filozofije. Evo nekoliko primera:

Čovek proizvodi reč i ona nema drugo značenje osim onoga koje joj čovek prida, i značenje ima samo za nekog drugog čoveka. Ali pošto čovek misli samo pomoću reči i drugih spoljnih simbola, ovo bi se moglo obrnuti i reći: misliš samo ono čemu smo te naučili a i tada samo u meri u kojoj izgovaraš reč kao interpretatora svoje misli... reč ili znak koji čovek koristi je čovek sam... Tako jezik čini moju ukupnost; jer čovek je misao. (Pers)⁹

Peirce ide vrlo daleko u pravcu koji smo malo prije nazvali razlaganjem transcendentalne oznake koja će u jednom ili u drugom času uzeti naziv koji upućuje sa znaka na znak. (Derida)¹⁰

... *psihološki nominalizam*, prema kome celokupna svest o vrstama, sličnostima, činjenicama itd., ukratko, sva svest o apstraktnim entitetima — zapravo, celokupna svest o pojedinačnim stvarima — jeste jezička. (Selers)¹¹

⁹ *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Hartshorne, Paul Weiss and Arthur Burks (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1933—58), 5.313—314.

¹⁰ Žak Derida, *O gramatologiji*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1976, str. 66.

¹¹ Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1967), str. 160.

Samo u jeziku mogu nešto nečim da podrazumevam. (Vitgenštajn)¹²

Ljudsko iskustvo je u suštini jezičko. (Gadamer)¹³

...čovjek iščezava dok na horizontu sve jače blista biće jezika. (Fuko)¹⁴

Govor o jeziku pretvara jezik gotovo neizbežno u objekat... a tada njegov realitet nestaje. (Hajdeger)¹⁵

Ova horska usaglašenost ne bi trebalo, međutim, da nas navede na pomisao da je u novije vreme o jeziku otkriveno nešto novo i uzbudljivo — nešto što bi nadilazilo ono što se ranije mislilo o jeziku. Autori koji su citirani podvlače samo negativne aspekte. Oni kažu da pokušaji da se ide izvan jezika, ka nečemu što ga »zasniva«, ili što on »izražava«, ili čemu bi on mogao biti »adekvatan«, nisu uspeali. Sveprisutnost jezika popunjava vakuum nastao neuspehom raznih kandidata za status »prirodnog polazišta« mišljenja, polazišta koje je nezavisno i koje prethodi načinu na koji se u nekoj kulturi govorilo ili se govori. (Kandidati za ovo polazište su između ostalih jasne i razgovetne ideje, čulni podaci, kategorije čistog razuma, strukture predjezičke svesti, i slično.) Pers, Selers i Vitgenštajn kažu da regres u interpretaciji ne može da se preseče nekom vrstom »intuicije« u koju kartezijanska epistemologija nije sumnjala. Gadamer i Derida kažu da je našom kulturom dominirao pojam »transcendentalno označenog« koji je presecajući ovaj regres težio da nas izvede iz kontingencije i konvencije i privede nas

¹² Ludvig Vitgenštajn, *Filozofska istraživanja*, (Beograd, Nolit, 1980), str. 55.

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics* (Berkeley: University of California Press, 1976), str. 19.

¹⁴ Mišel Fuko, *Reči i stvari*, Beograd, Nolit 1971, str. 423.

¹⁵ Martin Hajdeger, *On the Way to Language* (New York: Harper and Row, 1971), str. 50.

Istini. Fuko kaže da postepeno gubimo moć shvaćanja »metafizičke utehe« koju je ova Filozofska tradicija donela — njene predstave o čoveku kao nekom ko ima »dvojnika« (dušu, noumenalno Ja) koji koristi jezik same Stvarnosti a ne samo rečnik prisutan u određenom vremenu i na određenom mestu. Konačno, Hajdeger upozorava na to, da ćemo, ukoliko pokušamo da od Jezika načinimo novu temu filozofskog istraživanja, ponovo stvoriti beznadežne stare filozofske zagonetke koje smo postavljali o Biću i Mišljenju.

Ovo nas navodi da kažemo da na ono što je Gustav Bergman nazvao »jezički zaokret« ne bi trebalo gledati kako to logički pozitivisti čine — kao na nešto što nam omogućava da postavimo kantovska pitanja a da pri tom ne pređemo na teren psihologije, raspravljajući, na Kantovom tragu, o »iskustvu« i »svesti«. To je svakako bio početni motiv za »zaokret«¹⁶, ali (zahvaljujući holizmu i pragmatizmu autora koje sam citirao) analitička filozofija jezika bila je u stanju da transcendira ovaj kantovski motiv i usvoji naturalistički, bihejvioristički stav prema jeziku. Ovaj stav je vodio istom ishodu kao i »kontinentalna« reakcija protiv tradicionalne kantovske problematike, reakcija kakva se nalazi kod Ničea i Hajdegera. Ova konvergencija pokazuje da je tradicionalno povezivanje analitičke filozofije sa tvrdokornim pozitivizmom a »kontinentalne« filozofije s prefinjenim platonizmom *potpuno* pogrešno. Pragmatizacija analitičke filozofije zadovoljila je nade logičkih pozitivista, ali ne na način koji su oni predviđali. Nije nađen način da Filozofija postane »naučna« već samo način da se ona odstrani. Ova post-pozitivistička vrsta analitičke filozofije tako nas podseća na tradiciju Niče-Hajdeger-Derida koja je počela kritikom platonizma a završila kritikom Filozofije kao takve. Obe tradicije su sada u fazi sum-

¹⁶ Vidi Hans Sluga *Frege* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), Uvod i gl. 1 za raspravu o Fregeovim neo-kantovskim, anti-naturalističkim motivima.

nje u pogledu svog sopstvenog statusa. Obe žive između odbačene prošlosti i nejasnog viđenja post-Filozofske budućnosti.

3. *Reakcija realista (I): Tehnički realizam*

Pre nego što nastavim sa spekulacijom o tome kako bi post-Filozofska kultura mogla da izgleda, treba da napomenem da je moj opis savremene filozofske scene bio namerno pojednostavljen. Do sada sam zanemarivao anti-pragmatističku reakciju. Slika koju sam skicirao pokazuje kako su stvari izgledale pre deset godina — ili barem kako su izgledale jednom optimističkom pragmatisti. U sledećoj deceniji, s obe strane Lamanša, bilo je reakcija u prilog »realizmu« — a ovaj termin je nekako sinoniman »antipragmatizmu«. Reakcija je imala tri različita motiva: (1) gledište da je noviji tehnički razvoj u filozofiji jezika izazvao sumnju u pogledu tradicionalne pragmatističke kritike »korespondentne teorije istine« ili, barem, učinio nužnim za pragmatičara da odgovori na neka teška, tehnička pitanja pre nego što nastavi dalje; (2) osećaj da su »dubina«, humanistički značaj tradicionalnih školskih »problema filozofije«, bili potcenjeni, da su pragmatisti prave probleme strpali u isti koš s pseudo-problemima u bahatoj orgiji »ponišćavanja«; (3) osećanje da bi se nešto važno izgubilo odbacivanjem Filozofije kao autonomne discipline, kao *faha*, i nestalo sa kulturne scene (u smislu u kome je nestala teologija).

Ovaj treći motiv — strah od situacije u kojoj bi postojala samo filozofija, a ne i Filozofija — nije bio samo defanzivna reakcija specijalista kojima je pretila nezaposlenost. Radilo se o ubeđenju da bi kultura bez filozofije bila »iracionalistička« — da bi dragocena ljudska sposobnost ostala neiskorišćena, ili da glavna ljudska vrlina više ne bi bila ispoljena. Ovaj je motiv zajednički mnogim profesorima filozofije u Francuskoj i Nemačkoj i mnogim anali-

tičkim filozofima u Britaniji i Americi. Prvi bi da rade nešto što ne bi bilo tek beskrajno ponavljanje literarno-istorijske »dekonstrukcije«
»Zapadne metafizike prisutnosti«, što je bio Hajdegerov legat. Drugi bi da ponovo ožive duh ranih logičkih pozitivista, osećanje da je filozofija neka vrsta akumulacije »rezultata«
strpljivog, rigoroznog, i kooperativnog rada na precizno formulisanim problemima (duh karakterističan za mlađeg, više no za starijeg Vitgenštajna). Tako su profesori filozofije sa Kontinenta upućivali čežnjive poglede ka analitičkoj filozofiji — naročito prema »realističkim«
analitičkim filozofima koji su filozofske probleme uzimali ozbiljno. Nasuprot tome, obožavaoci »kontinentalne«
filozofije (Ničea, Hajdegera, Deride, Gadamera, Fukoa) radije su viđeni na katedrama za književnost i političke nauke nego na katedrama za filozofiju. Na oba kontinenta postoji strah da će Filozofija izgubiti pravo na »naučni«
status i da će biti svedena na »puku književnost«.

Detaljnije ću govoriti o ovom strahu kasnije, u vezi sa izgledima kulture u kojoj distinkcija nauka-književnost više ne bi bila značajna. Ali, ovde ću se koncentrisati na prvi i drugi od motiva koje sam naveo. Oni su u vezi sa dve različite grupe ljudi. Prvi motiv je karakterističan za filozofe jezika kao što su Sol Kripke i Majkl Damet, drugi za manje specijalizovane pisce šireg obima interesovanja kao što su Stenli Kavel i Tomas Nejgel. Nazivaću one koji preokreću Kripkeova gledišta o referenciji za potrebe realističke epistemologije (Hertri Fild, Ričard Bojd i ponekad, Hileri Patnam) »tehničkim realistima«. Nazivaću Kavela, Nejgela (i druge, kao što su Tomson Klark i Beri Straud) »intuitivnim realistima«. Ovi drugi primećuju da je pragmatističko poništavanje tradicionalnih problema »verifikacionističko«: tj. pragmatisti misle da naša nesposobnost da kažemo šta će se uzeti kao potvrđivanje a šta kao odbacivanje datog rešenja problema jeste razlog da se i sam problem napusti. Prihvatiti ovo gledište zna-

či, kako nam Nejgel kaže, ne shvatiti da »nerešivi problemi nisu zbog toga i nestvarni«¹⁷. Intuitivni realisti prosuđuju verifikacionizam po njegovim plovima i dokazuju da pragmatističko verovanje u sveprisutnost jezika dovodi do nesposobnosti da se shvati da se filozofski problemi javljaju tačno tamo gde je jezik neadekvatan činjenicama. »Moj realizam u pogledu subjektivnog, u svim njegovim oblicima«, kaže Nejgel, »implicira verovanje u postojanje činjenica izvan dometa ljudskih pojmova«¹⁸.

Tehnički realisti, nasuprot tome, prosuđuju da je pragmatizam pogrešan, ne zato što vodi površnom odbacivanju dubokih problema, već zato što je zasnovan na pogrešnoj »verifikacionističkoj« filozofiji jezika. Tehničkim realistima se verifikacionizam ne dopada ne zbog njegovih metafizozofskih rezultata, već zato što kod njega vide nerazumevanje odnosa između jezika i sveta. Po njihovom gledištu, Kvajn i Vitgenštajn pogrešno slede Fregea misleći da značenje — nešto što je određeno namerama onog koji koristi reč — određuje referencu, ono što reč izdvađa iz sveta. Na osnovu »nove teorije reference« koja vodi poreklo od Sola Kripkea, kažu, možemo sada konstruisati bolju, ne-fregeovsku sliku o odnosu reči i sveta. Dok Frege, kao i Kant misli o našim pojmovima kao o formama koje rasparčavaju nediferenciranu celinu u skladu sa našim interesima (gledište koje prilično direktno vodi Selerovom »psihološkom nominalizmu« i gudmanovskoj nezainteresovanosti za ontologiju), Kripke vidi svet kao već i sam podeljen ne samo na pojedinačne stvari već i na njihove prirodne vrste, i čak na suštinske i akcidentalne odlike ovih pojedinačnih stvari i vrsta. Na pitanje »Da li je 'X' je prazan skup' *Istinito?*« treba odgovoriti otkrivanjem onoga na šta se 'X' odnosi — kao na fizičku činjenicu, a ne nečiju nameru — i onda utvrditi da li je ta pojedinačna stvar ili vrsta prazan

¹⁷ Thomas Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), str. XII.

¹⁸ *Ibid.*, str. 171.

skup. Tehnički realisti kažu da se samo takvom »fizikalističkom« teorijom reference može spasti koncepcija »istine kao korespondencije sa stvarnošću«. Nasuprot tome, pragmatisti odgovaraju na ovo pitanje ispitujući da li — kada se sve uzme u obzir, a posebno to koje su naše namere kada koristimo termine »X i »prazan skup« — rečenica 'X je prazan skup' formuliše korisnije verovanje nego što bi to bilo njemu suprotno verovanje, ili neko drugo verovanje izraženo u potpuno različitim terminima. Pragmatista se slaže da je, ako neko želi da sačuva koncepciju »korespondencije sa stvarnošću« fizikalistička teorija nužna¹⁹ — ali ne vidi zbog čega bi se ta koncepcija uopšte čuvala. Pragmatista nema shvaćanje istine koje bi mu omogućilo da vidi neki smisao u okvakvoj tvrdnji: da čak i ako bismo postigli sve što smo se ikada nadali da bismo mogli postići nekim tvrđenjem, ipak bismo mogli da izrekneмо *pogrešnu* tvrdnju, zbog toga što ono što se tvrdi ne »korespondira sa nečim u stvarnosti«²⁰. Kao što Patnam kaže:

Problem je što za strogog antirealistu (npr. pragmatistu) *istina* nema smisla osim unutar teorije. Antirealist može koristiti pojam istine intra-teorijski u smislu »teorije redundancije« (tj. teorije prema kojoj »S je istinito« znači tačno, samo ono što »S« znači) ali ne raspolaže takvim pojmom istine i reference koji se može upotrebiti van-teorijski. Ali, ekstenzija (referenca) vezana je za pojam istine. Ekstenzija termina je upravo ono *po čemu* je taj termin istinit. Umesto što pokušava da zadrži pojam istine putem nezgodnog operacionalizma, antirealist bi trebalo da odbaci pojam ekstenzije kao što to čini sa pojmom istine (u bilo kom van-teorijskom smi-

¹⁹ Vidi odeljak 6 eseja 7 u ovoj knjizi.

²⁰ Vidi Patnamovu definiciju »metafizičkog realizma« u njegovoj knjizi *Meaning and the Moral Sciences* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), str. 125.

slu). Kao i Džui može se zadržati na pojmu »posvedočene mogućnosti tvrđenja« umesto istine...²¹

Pitanje koje tehnički realizam postavlja, glasi: ima li tehničkih razloga u okviru filozofije jezika za održavanje ili odbacivanje ovog ekstra-teorijskog shvatanja. Ima li neintuitivnih načina da se odluči da li je, kao što pragmatist misli, pitanje o tome na šta se 'X' odnosi — sociološka stvar, način kako da se najbolje osmisli jezičko ponašanje zajednice, ili da li je, kako to Hertri Fild kaže:

jedan aspekt sociološke uloge termina, jeste uloga koju termin igra u psihologiji različitih članova jezičke zajednice; drugi aspekt, *nesvodiv na prvi* (kurziv R.R.) čine fizički objekti ili fizička svojstva koje termin označava²².

Međutim, nije jasno koji bi to tehnički, neintuitivni načini mogli biti. Jer nije jasno koju datost filozofija jezika mora da objasni. Najčešće se navodi da nauka *funkcioniše, uspeva* — omogućava nam da lečimo bolesti, podižemo gradove i slično. Kako bi, pitaju realisti, to bilo moguće ako neki naučni iskazi ne korespondiraju stvarima kakve su one po sebi. Kako bi to, uzvraća pragmatista, moglo da bude objašnjenje? Koja bi dalja specifikacija o »korespondenciji« mogla da se pruži, da bi omogućila da ovo objašnjenje bude bolje od, recimo »uspavljujuće moći« (objašnjenje koje Molijerov doktor daje o tome zašto opijum uspavljuje ljude)? Šta, da tako kažemo, korespondira mikrostrukтури opijuma u ovom slučaju? Šta je mikrostruktura »korespondencije«? Tarskijev *aparatus istinosnih uslova* i zadovoljavajućih relacija ne vrši posao jer on podjednako odgovara fizikalističkim teorijama reference kao što je Fil-

²¹ Hillary Putnam, *Mind, Language and Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), str. 236.

²² Hartry Field, »Meaning, Logic and Conceptual Role,« *Journal of Philosophy*, LXXIV (1977): 398.

dova, a i koherencijskim, holističkim pragmatičkim teorijama kao što je Dejvidsonova. Kada realista, kao Fild, tvrdi da Tarski određuje istinu samo tako što ostavlja prazno mesto, kao što Mendel čini sa »genom«, koje dalje zahteva fizikalističku »redukciju na ne-semantičke termine«²³, pragmatista odgovara (kao Stefan Lids) da »istina« (slično »dobrom« a za razliku od »gena«) nije eksplanatorni pojam²⁴. (Ili da, ako jeste, struktura objašnjenja u kome se koristi treba da bude navedena.)

Potraga za tehničkom osnovom na kojoj se može raspravljati pragmatističko-realistički spor ponekad se veštački okončava tako što realist pretpostavlja da pragmatist ne samo što (kako to Patnam kaže) sledi Djuia u »vraćanju na pojam 'posvedočene mogućnosti tvrdjenja' umesto istine«, već ovaj termin koristi da *analizira značenje* »istinitog«. Patnam je u pravu kad kaže da takva analiza ne može biti uspešna. Ali pragmatist, ako je mudar, neće podleći iskušenju da u tvrdnji:

»S je istinito ako i samo ako je S potvrdljivo ...

.....«

prazno mesto popuni sa »na kraju istraživanja« ili »po standardima naše kulture« ili bilo čim drugim²⁵.

²³ Field, »Tarski's Theory of Truth,« *Journal of Philosophy*, LXIX (1972): 373.

²⁴ Patnam ovo gledište pripisuje Lidsu u svojoj knjizi *Meaning and the Moral Sciences*, str. 16. Fild bi verovatno odgovorio da to jeste eksplanatorni pojam jer verovanja ljudi koristimo kao indikatore stanja stvari. (Vidi »Tarski's Theory of Truth,« str. 371, takođe i Field, »Mental Representations,« u *Readings of Philosophical Psychology*, ed Ned Block, vol. 2 /Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981/, str. 103) Pragmatist će uzvratiti da ono što mi zapravo činimo, nije, da kažemo »Uzeću ono što Džons kaže kao, *ceteris paribus*, pouzdanu indikaciju za stanja stvari« već »Reći ću, *ceteris paribus*, ono što Džons kaže«.

²⁵ Mnogi pragmatisti (uključujući i mene) nisu uvek bili dovoljno mudri da izbegnu ovu zamku. Persova definicija istine kao onog ka čemu istraživanje konvergira, često je izgledala kao dobar način za pragmatiste da se prilagode shvatanju realista da je Istina Jedna. Ali, to ne bi trebalo pokušavati. Pragmatist nema više razloga da usvoji ovo shvatanje nego da prihvati shvatanje da u svakoj situaciji postoji Jedan moralno najbolji postupak koji

On će shvatiti snagu Patnamovog argumenta o »naturalističkoj grešci«: Na isti način kao što ništa ne može da popuni prazno mesto u:

»A je najbolje što se može učiniti u okolnostima C ako i samo ako.....«

tako, *a fortiori*, ništa ne može da popuni prazninu u:

»Tvrđenje S je najbolje što se može učiniti u okolnostima C ako i samo ako.....«

Ako se pragmatist upozori da ne sme da meša *poželjnost tvrđenja S* sa *istinom S*, on će odvratiti da je ovo upozorenje *petitia principii*. Pitanje je za-pravo u tome da li je »istinito« nešto više od onog što je Viljem Džejms definisao kao: ime bilo čega što se pokazuje dobrim za naša verovanja, a dobro je zbog izvesnih razloga koji se mogu odrediti²⁶. Po Džejmsovom gledištu, »istinito« liči na »dobro« i »racionalno« po tome što je normativni pojam, kompliment koji se daje rečenicama koje se »isplate« i koje se slažu s drugim takvim rečenicama. Misliti da je Istina »negde izvan«, po njihovom je gledištu, pot-puno saglasna s platonovskim gledištem da je Do-bro »negde izvan«. Misliti da smo »iracionalni« zbog toga što ne

»zadovoljava naše duše saznanje
da istina je takva iako nas nema«,

se može učiniti. Takođe nema razloga da veruje da će nauka u kojoj, kao i u poeziji, postoji beskrajna proliferacija novih reč-nika, biti inferiorna u odnosu na nauku u kojoj svi istraživači međusobno komuniciraju Jezikom objedinjene nauke. (Zahvalan sam Patnamu što me je ubedio da odbacim Persovu definiciju — iako, naravno, njegovi razlozi za njeno odbacivanje nisu i moji. Takođe dugujem zahvalnost zbog sugestija u članku Simon Black-burn, »Truth, Realism and the Regulation of Theory«, *Midwest Studies in Philosophy*, V (1980): 353—371, u kome se kaže »Može biti da je pojam napretka (u našim teorijama) dovoljan da ob-jasni primedbe po kojima bi moja omiljena teorija mogla biti pogrešna, ali ne i dovoljan da opravda shvatanje o granici istra-živanja«, str. 358).

²⁶ William James, *Pragmatism and the Meaning of Truth* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), str. 42.

bilo bi slično mišljenju da smo »iracionalni« samo zbog toga što naše moralno osećanje ne zadovoljava pomisao da Moralni zakon vlada nad noumenalnim svetom nezavisno od promena u prostorno-vremenskom svetu. Za pragmatistu, pojam »istine« kao nečeg »objektivnog«, rezultat je nerazlikovanja sledećih tvrdnji:

- (I) Veći deo sveta je onakav kakav jeste bez obzira šta mi mislili o njemu (tj. naša verovanja imaju vrlo ograničenu kauzalnu delotvornost)
- (II) Postoji nešto spoljašnje pridodato svetu nazvano »istina o svetu« (što Džejms sarkastično naziva »tertium quid« koji posreduje između činjenica *per se*, s jedne strane i sveg znanja o njima, aktualnog ili potencijalnog, s druge strane)²⁷.

Pragmatist sasvim pristaje na (I) — ne iz neke metafizičke vere već iz verovanja da nikad nismo imali neki razlog da u to sumnjamo — a ne može da nađe nikakav smisao u (II). Kada realist pokušava da objasni (II) pomoću:

- (III) Istina o svetu sastoji se u relaciji »korespondencije« između izvesnih rečenica (od kojih, mnoge bez sumnje, još nisu formulisane) i samog sveta

pragmatist može samo da ponovi kako su viševjekovni pokušaji da se objasni »korespondencija« propadali, naročito kada se dođe do tačke kada je neophodno dati objašnjenje o tome kako bi konačni rečnik buduće fizike mogao da bude Rečnik same Prirode — onaj koji bi na samom kraju omogućio formulisanje rečenica koje osiguravaju uvid u način na koji Priroda sama misli o sebi.

²⁷ *Ibid.*, str. 322.

Iz ovih razloga, pragmatist ne misli da će, bez obzira šta filozofija jezika uradi, ona biti u stanju da se pojavi s definicijom »istinitog« koja ide dalje od Džejmsa. On pak spremno priznaje da bi ona mogla da učini mnoge druge stvari. Na primer, ona može, sledeći Tarskog, da pokaže kako bi izgledala definicija istinosnog predikata u datom jeziku. Pragmatist se može složiti s Dejvidsonom da bi definisanje takvog predikata — razvijanje teorije istine za, recimo, rečenice engleskog jezika — bilo dobar način, možda jedini način da pokaže prirodni jezik kao rekurzivnu strukturu koja se može naučiti i tako pruži sistematsku teoriju značenja za taj jezik²⁸. Ali, pra-

²⁸ Primitimo ovde da pitanje o tome da li može postojati »sistematska teorija značenja za neki jezik« jeste dvosmisleno jer se koleba između pitanja »Možemo li dati sistematsko objašnjenje o tome šta bi korisnik datog prirodnog jezika morao da zna da bi bio kompetentan govornik?« i pitanja »Možemo li imati filozofsku semantiku koja će biti temelj filozofije?« Majkl Damet meša ova dva pitanja kada kaže da Vitgenštajnovu metafilozofsko stano-
vište da filozofija ne može biti sistematska, pretpostavlja da ne može biti »sistematske teorije značenja«. (Dummet, *Truth and Other Enigmas* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1978), str. 453). Damet kaže da Vitgenštajn treba da prizna da

činjenica da svako ko vlada bilo kojim datim jezikom može da razume beskonačno mnogo rečenica tog jezika... teško se može objasniti drugačije nego pretpostavkom da svaki govornik podrazumeva jedan broj opštih principa koji vladaju upotrebom rečenica ili reči u jeziku. (*Ibid.*, str. 451)

zbog čega treba da pretpostavi važenje »sistematske teorije«. Ali, čak i da se prihvati da je ovo jedino objašnjenje, iz toga ne sledi ono što Damet misli, da je »filozofija jezika temelj filozofije« (*ibid.*, str. 454). Neko bi, kao Vitgenštajn, mogao da smatra da posao filozofije nije »analiza«, te bi tako mogao negirati i pretpostavku Dametove tvrdnje da »valjanost bilo kog dela analize izvedene u nekoj drugoj oblasti filozofije ne može biti u potpunosti ustanovljena sve dok s razložnom sigurnošću ne znamo kakvu formu mora imati valjana teorija značenja našeg jezika« (*ibid.*). Ova opaska je Dametova jedina eksplikacija smisla po kome je filozofija jezika »temeljna« za filozofiju. Kao što sam pokušao da pokažem u gl. 6 moje knjige *Philosophy and the Mirror of nature*, činjenica da se filozofska semantika razvila pod okriljem metafilozofije, ne znači da će zrela i uspešna semantika — uspešna »sistematska teorija znanja datog jezika« — nužno imati metafilozofski domet. Deca se često odriču svojih roditelja. Damet je svakako u pravu kad misli da Vitgenštajnovu delo ne »obezbeđuje soli-

gmatast se slaže s Dejvidsonom da je to *sve* što Tarski može da nam pruži i *sve* što se može izvući iz Filozofske refleksije Istine.

Baš kao što gmatast ne bi trebalo da podleigne iskušenju da »prihvati intuitivni sadržaj našeg pojma istine« (uključivši i *sve* ono u tom određenju što realizam čini primamljivim), ne bi trebalo da podleigne iskušenju da se opredeli o pitanju »bivalencije« koju je ponudio Majkl Damet. Damet (koji ima svoje sumnje u pogledu realizma) sugerisao je da se mnoga tradicionalna pitanja u debati između gmatasta i realista mogu razjasniti tehničkim aparatom filozofije jezika:

U raznim oblastima javljaju se filozofske rasprave istog opšteg karaktera: rasprave za realizam ili protiv njega u pogledu iskaza datog tipa sadržaja, ili, bolje, iskaza izvesnog opšteg tipa. (Damet na drugom mestu navodi moralne iskaze, matematičke iskaze, iskaze o prošlosti, i modalne iskaze kao primere takvih tipova.) Takva se rasprava sastoji u opoziciji dva stanovišta u pogledu vrste značenja koje imaju navedeni iskazi i stoga u primeni na njih pojmova istinitosti i lažnosti. Što se tiče realista, mi pridajemo značenje ovim iskazima na takav način da za svaki iskaz znamo u kom slučaju je istinit.

... Uslov istinitosti iskaza nije, opšte uzev, uslov koji smo u stanju da prepoznamo kao postojeći kad god on postoji, ili čak takav za koji imamo efektivnu proceduru da odlučimo o tome da li postoji ili ne. Stoga smo nastavili da pridamo

temelj za budući rad u filozofiji« u onom smislu u kome su se pozitivisti nadali (a Damet se još uvek nada) da to Fregeovo delo čini. (*ibid.*, str. 452). Ali, samo neko ko je bio ubeđen da semantika mora usmeriti filozofe kako da »analiziraju«, osuđivače ovaj nedostatak utemeljenja na osnovu činjenice da nam Vitgenštajn ne daje »nikakav nagoveštaj o tome kakva bi valjana teorija značenja trebalo da bude« (*ibid.*, str. 453). Vitgenštajn je verovao da filozofija nije nešto što bi moglo imati utemeljenje, semantičko ili bilo koje drugo.

jemo našim iskazima značenje takve vrste pri čemu je njihova istinitost ili lažnost, opšte uzev, nezavisna od toga da li mi znamo, ili nemamo načina da znamo, kakvu istinosnu vrednost oni imaju...

Nasuprot ovom realističkom shvatanju iskaza neke date klase, stoji antirealistička interpretacija. Prema njoj, značenja iskaza neke klase su nam data, ne preko uslova pod kojim su ovi iskazi istiniti ili lažni, shvaćenih kao uslova koji postoje ili ne postoje nezavisno od našeg znanja ili sposobnosti da saznamo, već preko uslova koji određuju istinitost ili lažnost iskaza date klase²⁹.

»Bivalencija« je svojstvo da se bude ili istinit ili lažan, pa Damet smatra da »realističko« gledište o nekim domenima (recimo, moralnim vrednostima ili mogućim svetovima) jeste pridavanje bivalencije iskazima o takvim stvarima. Način na koji on formuliše spor realizma i antirealizma sugerise da pragmatist odriče bivalenciju svim iskazima, »ekstremni« realista je pridaje svim iskazima, dok umerena većina razumno pravi razliku između bivalentnih iskaza, npr., fizike, i nebivalentnih iskaza, recimo etike. »Bivalencija« se tako pridružuje »ontološkoj pretpostavci« kao način izražavanja starog metafizičkog gledišta u savremenom semantičkom jeziku. Ako se na pragmatistu gleda kao na kvazi-idealističkog metafizičara koji je ontološki okrenut samo idejama ili rečenicama, i ne veruje da ima ičeg »izvan« što čini istinitim bilo koju vrstu iskaza, onda će se jednostavno uklopiti u Dametovu šemu.

Ali, naravno to nije način na koji pragmatist vidi samog sebe. Ne misli o sebi kao o metafizičaru *bilo koje vrste*, zato što *ne razume* šta to znači »bitiizvan« (osim u doslovnom smislu »izvan« što znači »na nekom mestu u prostoru«). On ne nalazi

²⁹ Dummet, *Truth and Other Enigmas*, str. 358.

da je od nekakve pomoći da se platonovsko ubeđenje o Dobrom ili Brojevima eksplicira tako što će se reći da platonist veruje u ispravnost tvrdnje »To je istina ili laž o, bez obzira na stanje našeg znanja ili dostupnosti procedure za istraživanje«. To »je« u ovoj rečenici izgleda mu isto tako opskurno kao i »je« u »istina je takva«. Suočen s Dametovim citiranim tekstom, pragmatista se pita kako neko može da razlikuje »jednu vrstu značenja« od druge i šta to znači imati »intuiciju« o bivalenciji ili nebivalenciji raznih vrsta iskaza. On je pragmatist baš zbog toga što nema takvu intuiciju (ili želi da je se oslobodi ukoliko je ima). Kad se upita o datom iskazu S, da li »zna u kom slučaju je on istinit« ili zna samo »uslove koji čine istinitim ili lažnim iskaz date klase«, on se oseća bespomoćnim kao kad ga pitamo »Jesi li stvarno zaljubljen ili samo zaslepljen strašću?« On je sklon da sumnja da to nije baš korisno pitanje i da u svakom slučaju introspekcija nije način da se na njega odgovori. Ali u slučaju bivalencije nije jasno da postoji drugi put. Dامت nam ne pomaže da vidimo koji je dobar argument za tvrđenje bivalencije npr. moralnih ili modalnih iskaza; on samo kaže da postoje ljudi koji to tvrde i oni koji ne tvrde, verovatno budući rođeni s različitim metafizičkim temperamentom. Ako je neko rođen bez metafizičkog nastrojenja — ili ako, postavši pesimista u pogledu korisnosti Filozofije, svesno nastoji da izbegava metafizička gledišta — onda će osetiti da Dامتova rekonstrukcija tradicionalnih pitanja, objašnjava opskurno isto tako opskurnim.

Ono što sam rekao o Fildu i Dامتu imalo je za svrhu da baci sumnju na gledište »tehničkih realista« da bi spor pragmatista i realista trebalo da se vodi na uskom, jasno omeđenom tlu u okviru filozofije jezika. Ne postoji takvo tlo. To sigurno nije greška filozofije jezika već pragmatista. Pragmatist odbija da zauzme stanovište — da pristupi »analizi« iskaza »S je istinito«, bilo da tvrdi ili odriče bivalenciju. On odbija da odigra potez u *bilo kojoj* igri u

kojoj je pozvan da učestvuje. *Jedina* tačka u kojoj »referencijalna semantika« ili »bivalencija« postaje za njega interesantna jeste kad neko pokuša da ove pojmove tretira kao eksplanatorne, tj. da oni ne *samo* izražavaju intuiciju već da obavljaju neki posao — objašnjavaju, na primer, »zašto je nauka uspešna«³⁰. Na ovom mestu pragmatist izvlači svoj paket iskušanih i proverenih dijalektičkih gambita³¹. On dalje dokazuje da nema pragmatske razlike, nikakve razlike koja nešto znači, između »to funkcioniše jer je istinito« i »to je istinito jer funkcioniše« — ništa

³⁰ U pogledu primedbe da pragmatizam ne može da objasni zašto je nauka uspešna (najpotpunije obrađenoj u knjizi Ričarda Bojda koja će se uskoro pojaviti) vidi članak Simon Blackburn, »Truth, Realism, and the Regulation of Theory« (citiran u fusnoti 25) naročito str. 356—360. Slažem se sa konačnim zaključkom tog članka »... realizam, u spornim slučajevima morala, kondicionalnih iskaza, protivčinjeničnih kondicionalnih iskaza, matematike, može se braniti samo u okviru interpretacije koja pokušava da ga učini neprotivrečnim« (str. 370).

³¹ Ova kolekcija trikova sadrži dosta vrednih antikviteta, koje su pragmatisti nasledili od Berklija posredstvom britanskih idealista. Ovo slaganje pragmatizma s Berklijevim argumentima o pitanju fenomenalizma navelo je mnoge realiste (Lenjin, Patnam) na zaključak da je (a) pragmatizam samo varijanta idealizma (b) da je pragmatizam inherentno »redukcionistički«. Ali, argument u prilog berkljevskog fenomenalizma zahteva ne samo pragmatičku maksimu da su stvari onakve kako ih saznajemo, već i tvrdnju (s pravom kritikovanu od strane Rida, Grina, Vitgenštajna, Selersa, Ostina i drugih) da Berklijev pojam »ideje« ima smisla. Bez ovog pojma ne možemo napredovati u pravcu tvrdnje britanskog idealizma da je »stvarnost spiritualna po prirodi«. Nerazlikovanje specifičnosti Berklijevih premisa vodilo je realističkoj retorici o tome kako pragmatisti misle da je stvarnost »prilagodljiva«, ne uvažavaju beslovesnost materijalnog sveta i uopšte podsećaju na idealiste po tome što ne shvataju da su »fizičke stvari spoljne u odnosu na svest«. Mora se, međutim, priznati da je Viljem Džejms ponekad govorio stvari koje daju povoda takvim optužbama (Vidi npr. katastrofalno površne odeljke na str. 125 *Pragmatizma*. U eseju 5 ove knjige kritikujem Džula što je tu i tamo zalutao istom stazom). Što se tiče redukcionizma, pragmatistov odgovor na tu optužbu je sledeći: pošto pragmatist sve rečnike smatra oruđima za postizanje određenih ciljeva a nijedan kao predstavu stvarnog stanja stvari, on ne može da kaže »svi X su stvarno Y«, iako može da kaže da je za postizanje izvesnih ciljeva plodnije koristiti rečnik koji sadrži »Y« termine nego »X« termine.

više nego između »to je bogougodno jer bogovi to vole« i »bogovi to vole jer je bogougodno«. On dokazuje da nema pragmatske razlike između prirode istine i testiranja istine, i da testiranje istine, za bilo koji iskaz koji se tvrdi (osim možda za nekoliko perceptivnih iskaza) nije »poređenje sa stvarnošću«. Realista će imati osećaj da su svi ovi gambiti izvrđavanje pošto on ima intuiciju da neke razlike mogu biti stvarne, da je nekad *ordo essendi* različit od *ordo cognoscendi*, ponekad priroda X-a nije test za njegovo prisustvo. I tako to ide.

Ono što bi, čini mi se, trebalo da zaključimo jeste da je tehnički realizam spao na intuitivni realizam — da *jedina* tačka o kojoj se još može govoriti jeste njegovo ubeđenje da je postavljanje dobrih starih metafizičkih problema (postoje li *stvarno* univerzaliije? postoje li *stvarno* kauzalno delujući fizički objekti, ili smo ih mi postavili) služilo nekoj dobroj svrsi, iznelo nešto na svetlo dana, bilo od značaja. Ono o čemu pragmatist želi da raspravlja je upravo ovo. On ne želi da raspravlja o nužnim i dovoljnim uslovima koje treba zadovoljiti da bi rečenica bila istinita već upravo o tome *da li* su se pokušaji, da se pronađe Filozofski način da se izoluje suština Istine, zapravo isplatili. Tako, sporno pitanje između njega i intuitivnog realiste jeste šta da se čini s istorijom ovih pokušaja — šta učiniti s istorijom Filozofije. Pravo pitanje jeste pitanje o mestu Filozofije u zapadnoj filozofiji, mestu u intelektualnoj istoriji Zapada posebne vrste tekstova koji postavljaju »duboke« Filozofske probleme koje realist želi da očuva.

4. Reakcija realista (II): Intuitivni realizam

Prava tema debate između pragmatista i intuitivnih realista nije u tome da li mi imamo intuicije u pogledu toga da je »istina više nego mogućnost tvrdjenja« ili »bol je nešto više nego što nam mozak kaže« ili »postoji nesaglasje između moderne fizike i našeg osećanja moralne odgovornosti«. *Naravno* da

imamo takve intuicije. Kako bismo i mogli da ih izbegnemo? Obrazovani smo u intelektualnoj tradiciji koja je izgrađena na takvim tvrdnjama — kao što smo obrazovani u takvoj intelektualnoj tradiciji koja je izgrađena na tvrdnjama kao što su: »Ako Bog ne postoji, sve je dozvoljeno«, »Čovekovo dostojanstvo počiva na vezi sa natprirodnim poretком« i »Ne smeju se ismevati svete stvari«. Reći da moramo da nađemo filozofsko gledište koje »obuhvata« takve intuicije, znači pretpostavljati kao dokazano ono što je između pragmatista i realista i dalje sporno. Pragmatist se zalaže da učinimo sve što možemo da *prestanemo da imamo* takve intuicije, da razvijemo *novu* intelektualnu tradiciju.

Ono što u ovoj sugestiji pogađa intuitivne realiste jeste to što im se suzbijanje intuicije čini isto tako nepoštenim kao i zanemarivanje eksperimentalnih podataka. Po njihovom shvatanju, filozofija (ne samo Filozofija) zahteva da se bude pravičan prema *svačijim* intuicijama. Kao što je socijalna pravda ono do čega bi dovele institucije koje bi svaki građanin mogao da opravda, tako bi intelektualna pravda bila moguća nalaženjem teza koje bi svako, kad bi imao dovoljno vremena i dijalektičke sposobnosti, mogao da prihvati. Ovo shvatanje intelektualnog života pretpostavlja ili, da nasuprot napred citiranim zagovornicima sveprisutnosti jezika, jezik nije sveobuhvatan, ili, da su, nasuprot njihovom izgledu, svi rečnici samerljivi. Prvom alternativom se tvrdi da barem neke intuicije *ne* zavise od načina na koji smo bili naučeni da govorimo, od tekstova i ljudi koje smo sretali. Drugom se hoće reći da intuicije ugrađene u rečnike Homerovih ratnika, budističkih mudraca, naučnika epohe prosvetiteljstva, savremenih francuskih književnih kritičara, nisu zapravo tako različite kao što izgledaju — da u svima ima zajedničkih elemenata koje Filozofija može da izdvoji i iskoristi da formuliše teze koje bi svi ovi ljudi smatrali racionalnim tako da bi ih mogli prihvatiti, što važi i za probleme sa kojima se suočavaju.

Pragmatist, s druge strane, misli da bi zahtev za univerzalnom ljudskom zajednicom pobijao sam sebe ukoliko bi pokušavao da sačuva elemente svake intelektualne tradicije, sve »duboke« intuicije koje je iko ikada imao. To se ne može postići težnjom ka samerljivosti, svođenjem na zajednički rečnik koji izoluje zajedničke ljudske suštine Ahila i Bude, Lavozjea i Deride. To se pre može postići, ako se uopšte može, stvaranjem a ne otkrivanjem, poetskim a ne Filozofskim pregnućem. Kultura koja će transcendirati, i tako ujediniti Istok i Zapad, zemljane i vanzemaljce, neće biti u istoj meri pravična prema svakom već će na obe strane gledati pokroviteljski, oholo, kao što nove generacije gledaju na svoje pretke. Tako bi borba pragmatista s intuitivnim realitom trebalo da se vodi oko *statusa* intuicije — o njihovom pravu da budu poštovane — oko toga da li bi posebne intuicije mogle biti »sintetizovane« ili »razjašnjene«. Ponašajući se prema oponentu kako priiči, pragmatist mora početi s priznanjem da su intuicije realista o kojima je reč onoliko duboke i ubeđljive kao što realista tvrdi. Ali, onda bi trebalo da pokuša da promeni temu pitajući, »Šta da *radimo* s takvim intuicijama — da ih iskorenimo, ili da nađemo rečnik koji će biti pravičan prema njima?»

S pragmatističke tačke gledišta, tvrdnja da su pitanja koja je devetnaesti vek proglasio za »centralne probleme filozofije« »duboka«, prosto znači da nećete razumeti izvestan period evropske istorije ako nemate predstavu o tome šta je značilo biti okupiran takvim pitanjima. (Razmotrite analognu tvrdnju o »dubini« problema patristike, arijanizma itd., o čemu su raspravljali neki crkveni oci.) Pragmatist je čak voljan da ovo proširi i da kaže, zajedno s Hajdegerom, da nećete razumeti Zapad ako ne razumete šta znači biti mučen onom vrstom problema koji su mučili Platona. Intuitivni realisti, umesto da »odstupe« u historicističkom maniru Hajdegera i Djuia, ili u kva-zi-antropološkom maniru Fukoa, posvećuju se očuvanju tradicije, da bi nas učinili još više »zapidnja-

cima«. Način na koji oni to čine ilustruje Klarkov i Kavelov pokušaj da »zaveštanje skepticizma« vide ne kao pitanje o tome da li možemo biti sigurni da ne sanjamo, već kao pitanje o tome koja vrsta bića može sebi da postavi takvo pitanje³². Oni postojanje takvih ličnosti kao što je Dekart koriste za stvaranje zaključaka o prirodi ljudskih bića, a ne samo o modernom Zapadu.

Najbolja isluustracija ove strategije je Nejgelov način osavremenjivanja Kanta podvođenjem cele serije očigledno disparatnih problema pod rubriku »subjektivno-objektivno« kao što je Kant podveo delimično podudarni skup problema pod rubriku »uslovljeno/bezuslovno«. Nejgel parafrazira Kanta govoreći:

Možda je istina da neki filozofski problemi nemaju rešenja. Slutim da to možda važi i za najdublje i najstarije među njima. Oni nam pokazuju granice našeg razuma. U tom slučaju, uvid koji možemo ostvariti zavisi od pravilnog shvaćanja ovih problema, a ne njihovog odbacivanja, i razumevanja neuspeha svakog pokušaja njihovog rešavanja, kako danas, tako i u prošlosti. (Zato proučavamo dela filozofa kao što su Platon i Berkli, čija gledišta niko ne prihvata). Nerešivi problemi nisu zbog toga i nestvarni³³.

Kao ilustraciju onog što Nejgel ima na umu, razmotrimo primer problema »moralne sreće« — činjenicu da se neko može moralno osuđivati ili pohvaljivati samo zbog onog što zavisi od njega samog, iako praktično ništa ne zavisi. Kao što Nejgel kaže:

³² Vidi Thompson Clarke, »The Legacy of Skepticism«, *Journal of Philosophy*, LXIX (1972): 754-769, naročito zaključni paragraf. Ovaj esej citiraju i Kavel i Nejgel razjašnjavajući »dubinu« tradicije epistemološkog skepticizma. Vidi esej 10 o Kavelu u ovoj knjizi.

³³ Nagel, *Mortal Questions*, str. XII

Područje slobodnog delanja, i stoga legitimnog moralnog suđenja izgleda da polako nestaje. Sve kao da rezultira iz kombinovanog uticaja činilaca koji nisu pod kontrolom onog koji dela.³⁴

Nejgel misli da je plitko, verifikacionističko »rešenje« problema dostupno. Možemo postići takvo rešenje (Hjumovo) ulaženjem u detalje o tome, koje vrste spoljašnjih činilaca ubrajamo, a koje ne, u činioce koji umanjuju moralnu vrednost nekog čina:

Ovo kompatibilističko shvatanje naših moralnih sudova ostavilo bi prostor i za obične uslove odgovornosti — odsustvo prinude, neznanja, nevoljnih radnji — kao deo determinacije onog što neko radi — ali to treba razumeti tako da se ne isključuje uticaj onog što velikim delom nije pod njegovom kontrolom.³⁵

Ali, ovaj opušteni, pragmatični, hjumovski stav — stav koji kaže da nema duboke istine o Slobodi volje i da su ljudi moralno odgovorni za sve ono za šta ih drugi drže moralno odgovornim — ne objašnjava zašto *se mislilo* da ovde postoji neki problem:

Jedina stvar koja nije u redu kod ovog rešenja je što ne uspeva da objasni kako nastaju skeptički problemi. Jer oni ne nastaju nametanjem spoljašnjeg arbitrarnog zahteva već zbog prirode samog moralnog suda. Nešto što je sadržano u običnoj ideji koju imamo o tome šta neko radi, moralo bi služiti kao objašnjenje razloga zbog kog izgleda nužno da se iz toga izdvoji sve ono što nam se prosto dešava — čak iako je krajnja posledica takvog izdvajanja to da ništa ne preostaje.³⁶

Ovim se ne želi reći da je nama potreban metafizički opis prirode Slobode kakav nam Kant (bar u nekim odeljcima) izgleda daje. Naprotiv

³⁴ *Ibid.*, str. 35.

³⁵ *Ibid.*, str. 35—36.

³⁶ *Ibid.*, str. 36.

... u izvesnom smislu, problem nema rešenje, jer nešto u samoj ideji delanja je inkompatibilno s tim da su postupci — događaji, ili da su ljudi — stvari.³⁷

Pošto, da tako kažemo, ljudi ne mogu biti ništa *dru-*go nego stvari, ostaje nam intuicija koja nam pokazuje »granice našeg razumevanja«, pa tako i našeg jezika.

Uporedimo sad Nejgelov stav prema »prirodi moralnog suđenja« sa stavom Ajris Merdok. Kantovski pokušaj da se izdvoji subjekt koji pri tom nije vremensko-prostoran, Merdokova vidi kao nesrećan i perverzan preokret koji je učinila zapadna misao. U skladu sa post-kantovskom tradicijom, ona kaže:

Ogroman je napor uložen da se volja predstavi kao izolovana. Ona je odvojena od verovanja, od uma, od osećanja, a ipak je suštinski centar našeg ja.³⁸

Ova egzistencijalistička koncepcija subjekta kao volje ide, kako Merdokova kaže, uz »vrlo moćnu predstavu« o čoveku za koju ona nalazi da je »nepodesna i neuverljiva« — kao (neka vrsta) »srećnog i plodnog braka između Kantovog liberalizma i Vitgenštajnovе logike kojem je kumovao Frojd.«³⁹ Prema gledištu Ajris Merdok,

Egzistencijalizam, i u kontinentalnoj i u anglo-saksonskoj verziji je pokušaj da se reši problem a da se s njim i ne suoči: da se reši pridavanjem individui besciljne usamljeničke slabode... Ono što nam on predstavlja je stvarno zastrašujuća usamljenost individue ostavljene na malom ostrvu usred mora naučnih činjenica.

³⁷ *Ibid.*, str. 37.

³⁸ Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (New York: Schocken, 1971), str. 8.

³⁹ *Ibid.*, str. 9.

Moralnost izmiče nauci samo divljim uzletom volje.⁴⁰

Umesto da pojača ovu sliku (kao što to čine Nejgel i Sartr), Merdokova želi da proдре iza Kantovog pojma volje, iza Kantove formulacije antiteze determinizma i odgovornosti, iza Kantovog rizikovanja moralnog ja i empirijskog ja. Ona želi da obnovi rečnik moralne refleksije koji je koristio hrišćanski vernik iz šesnaestog veka naklonjen platonizmu: rečnik u kome je »savršenstvo«⁴¹ centralni element, u kome je utvrđivanje moralne odgovornosti prilično sporedan element i u kome je otkrivanje ja (sopstvenog ili tuđeg) beskrajni zadatak ljubavi⁴¹.

Suočavajući Nejgela i Merdokovu ne pokušavam (jer bi to bilo pogrešno) da nju svrstam u pragmatiste, niti da Nejgela (lažno) optužim za slepilo prema raznolikosti moralne svesti koju Merdokova predstavlja. Želim, zapravo, da ilustrujem razliku između postavljanja standardnog filozofskog problema (ili sklopa povezanih problema kao što su sloboda volje, sopstvo, delanje i odgovornost) i postavljanja pitanja, s jedne strane, »Šta je njegova suština? Do kojih neizrecivih dubina i granica jezika nas on vodi? Šta nam on govori o tome šta je *ljudsko*, i postavljanja pitanja, s druge strane, »Koja vrsta ljudi će videti ove probleme? Koji rečnik, kakva slika čoveka će proizvesti ovakve probleme? Zašto ih, u meri u kojoj smo obuzeti njima, vidimo kao duboke a ne kao *reductiones ad absurdum* našeg rečnika? Šta nam postojanje takvih problema govori o *Evropejcima dvadesetog veka*?«⁴² Nejgel je svakako u pravu, tako savršeno lucidan, kad govori o načinu na koji nas jedan skup ideja, najbolje ilustrovan Kantom, vodi ka pojmu nečeg što se zove »subjektivno«⁴³ — lična tačka gledišta, ono što nauka ne zahvata, što nikakvo povlačenje ne može da zahvati, a što čini granicu našeg razumevanja. Ali, kako da znamo da li da kaže-

⁴⁰ *Ibid.*, str. 27.

⁴¹ *Ibid.*, str. 28—30.

mo »Utoliko gore po rešivost filozofskih problema, po domet jezika, za naše 'verifikacionističke' pobude«, ili da kažemo »Utoliko gore po Filozofske ideje koje su nas dovele u takav ćorsokak«?

Isto se pitanje postavlja i za druge filozofske probleme koje Nejgel podvodi pod rubriku »subjektivno-objektivno«. Oprečnost između intuicije »verifikacionista« i »realista« se možda najbolje može ilustrovati Nejgelovim slavnim tekstom *Kako je biti šišmiš*. Nejgel se ovde poziva na našu intuiciju da možemo shvatiti »kako izgleda biti« šišmiš ili pas, ali ne i kako izgleda biti atom ili cigla, i kaže da je ova intuicija ono što savremena vitgenštajnovska, rajlovska, anti-kartezijanska filozofija duha »ne uspeva da zahvati«. Kulminacija ovog filozofskog pravca je kavaljerski stav prema »čistim osetima« — npr. čisto fenomenološkoj kvalitativnoj osobenosti bola — kakav je predložio Daniel Denet.

predlažem da se potpuno odbaci ideja o nepogrešivosti subjekta u odnosu na bol, u stvari odbacivanje svih »suštinskih« odlika bola, kako bi stanja bola bila stanja »prirodne vrste« za koje naučnici koji proučavaju mozak nađu (ako ih ikad nađu) da normalno izazivaju sve normalne efekte... Jedna od naših intuicija o bolu je da bez obzira da li ga imamo ili nemamo, on jeste neosporna činjenica, a ne nešto što služi teoretičarima. Zalažem se za to da se više ne pokušava da se očuva ova intuicija, ali ako se ne slažete, bilo koju teoriju da izložim, koliko god ona elegantna ili prediktivna bila, po vama ona neće biti teorija bola, već samo teorija o onome što sam nelegitimno odabrao da *nazovem* bolom. Ali, ako bismo se pridržavali svih intuicija kojih bismo morali da se pridržavamo, one ne bi činile konzistentan skup, onda ne bi mogla postojati istinita teorija bola, pa ni kompjuter ni robot ne bi mogli da dođu do takve teorije, koja bi primenjena, pokazala šta znači osetiti pravi bol...

Nemogućnost robotskog modela da zadovolji sve naše intuitivne zahteve verovatno ne zavisi od nepopravljive misterioznosti fenomena bola, već od nepopravljive nekoherentnosti našeg uobičajenog koncepta bola.⁴²

Nejgel je jedan od onih koji se ne slažu s Denetovom preporukom. Njegov anti-verifikacionizam naj-snažnije dolazi do izražaja u sledećem odeljku:

... ako za ono što se pojavi iz svemirskog broda ne budemo u stanju da kažemo da li su mašine ili svesna bića, to o čemu se pitamo imalo bi neki odgovor, čak i da je ono što se pojavilo tako različito od svega što nam je poznato da to nikad ne bismo mogli otkriti. To bi zavisilo od toga šta su oni, a ne od toga da li sličnosti u ponašanju svedoče u prilog onoga što mi kažemo.

Stoga izgleda da sam na poziciji koja je više »realistička« od Vitgenštajnovе. To je zato što i u drugim pitanjima, a ne samo o pitanjima mentalnog, stojim na poziciji koje su više realističke od njegovih. Verujem da pitanje o tome da li to što se pojavilo iz svemirskog broda ima svest, *mora* imati neki odgovor. Vitgenštajn bi verovatno rekao da ta pretpostavka odražava neutemeljeno uverenje da izvesna slika nedvosmisleno određuje svoju sopstvenu aplikaciju. To je slika nečega što se dešava u njihovim glavama (ili u bilo čemu što im stoji na mestu glave) koja se ne može otkriti disekcijom.

Bez obzira koju sliku upotrebio da predstavim ovu ideju, izgleda da znam šta znači pitati: na kakav način oni postoje, i da je odgovor na to pitanje ono što određuje da li su oni svesni — a ne mogućnost pripisivanja mentalnih predikata na osnovu svedočanstva koje važi za ljude.

⁴² Daniel Dennett, *Brainstorms* (Montgomery, Vt.: Bradford Books, 1978), str. 228.

Svesna mentalna stanja su prava stanja nečega, bez obzira da li su moja ili stranog bića. Možda se Vitgenštajново gledište može prilagoditi ovoj intuiciji, ali zasad ne vidim kako.⁴³

Vitgenštajn *ne može* da se prilagodi ovoj intuiciji. Pitanje je da li bi od njega i trebalo tražiti: da li bi trebalo da odbacimo pragmatičku, »verifikacionističku« intuiciju da »svaka razlika *nešto znači*« (Kod Vitgenštajna izraženo primedbom »ne pripada mašini onaj točkić koji može da se pokreće a da ništa drugo ne povuče za sobom«⁴⁴) ili da umesto toga odbacimo Nejgelovu intuiciju o svesti. Mi svakako *imamo* obe intuicije. Po Nejgelu, njihova saprisutnost pokazuje da je dosegnuta granica razumevanja, da se proniklo do krajnjih dubina — upravo kao što je otkriće antinomija Kantu bila indikacija da se suočio s nečim transcendentnim. Po Vitgenštajnu, to samo pokazuje da je kartezijanska tradicija skicirala jednu obavezujuću sliku: »Nas je *slika* zarobila. I nismo mogli da izađemo iz nje zato što je bila u našem jeziku, izgledalo je da nam je on samo neumoljivo ponavlja.«⁴⁵

Rekao sam na početku ovog odeljka da postoje dva alternativna načina pomoću kojih bi intuitivni realista mogao da odgovori na sugestiju pragmatiste da bi neke intuicije trebalo namerno potisnuti. On bi mogao reći, ili, da jezik ne pokriva sve — da postoji jedna vrsta svesti o činjenicama koja se ne može izraziti jezikom i koju ni jedan argument ne može dovesti u sumnju — ili, mnogo blaže, da postoji jezičko jezgro koje je zajedničko svim tradicijama i koje treba naći. Može se pretpostaviti da će u konfrontaciji s Merdokovom Nejgel tvrditi ovo drugo — dokazujući da čak i ona vrsta moralnog diskursa koji Merdokova preporučuje mora da okonča u istoj

⁴³ Nagel, *Mortal Questions*, str. 192—193.

⁴⁴ Vitgenštajn, *Filozofska istraživanja*, I, sekt. 271.

⁴⁵ *Ibid.*, I sekt. 115.

konceptiji »izolovane volje« kao i Kantov moralni diskurs. Ali, u sukobu s Denetovim pokušajem da eliminiše naše intuicije, Nejgel mora da tvrdi ono prvo. On mora da ide do kraja i da poriče da je naše znanje ograničeno jezikom kojim govorimo. Pogledajmo sledeći citat:

Ako je neko sklon da poriče da možemo verovati u postojanje činjenica čiju tačnu prirodu možda i ne možemo da shvatimo, trebalo bi da razmisli o tome da smo kad mislimo o šišmišu u istoj poziciji u kojoj bi bio neki inteligentni šišmiš ili Marsovac ako bi pokušao da shvati šta znači biti čovek. Struktura njihovog uma mogla bi im to onemogućiti, ali mi znamo da ne bi bili u pravu kada bi zaključili da ne postoji precizan smisao koji određuje šta znači biti čovek... Mi znamo da ne bi bili u pravu ako izvuku takav skeptički zaključak jer mi znamo šta znači biti čovek. I znamo da, pošto to uključuje ogroman broj varijacija i izuzetno veliku kompleksnost, i *pošto nemamo rečnik da to adekvatno opišemo*, njegov subjektivni karakter jeste vrlo specifičan i na neki način opisiv u terminima koji mogu biti razumljivi samo bićima kao što smo mi. (kurziv R.R.)⁴⁶

Ovde dolazimo do temeljnog metafilozofskog pitanja: da li se u filozofskom argumentu uopšte može pozivati na nelingvističko znanje? Ovo je pitanje zapravo pitanje o tome da li je dijalektički čorsokak znak filozofske dubine ili lošeg jezika, koji bi trebalo da bude zamenjen drugim koji u njega neće voditi. *To* je zapravo pravo pitanje o statusu intuicije, za koji sam ranije rekao da je pravi predmet spora između pragmatista i realista. Slutnja da će nas npr. refleksija o nečem što zaslužuje ime »moralnog suda« konačno dovesti do problema koje Nejgel opisuje, jeste neizvesna — što može da osvetli istorija etike.

⁴⁶ Nagel, *Mortal Questions*, str. 170.

Ali intuicija da postoji nešto neizrecivo kao što je biti čovek — nešto što se ne može naučiti na osnovu istinitih stavova, već samo tako što će se *biti* čovek — nešto je što se dalje ne može rasvetliti. Tvrdnja je ili duboka ili prazna.

Pragmatist misli da je prazna — zapravo, on vidi veći deo Nejgelove rasprave o »subjektivnom« kao kruženje oko praznine u sredini mreže satkane od reči, pri čemu se tvrdi da tu postoji nešto a ne ništa. Ali to nije zbog toga što on ima nezavisne argumente za Filozofsku teoriju koja za svoju posledicu ima shvatanje da je (po Seltersovim rečima) »Celokupna svest jezik« ili da je »Značenje iskaza u njegovom metodu verifikacije«. Slogani slični onima nisu rezultat Filozofskog ispitivanja Svesti ili Značenja već samo načini da se upozori na opasnost od Filozofske tradicije (kao što slogan »Nema oporezivanja bez predstavljanja u Parlamentu« nije bilo nikakvo otkriće o prirodi oporezivanja već izraz nepoverenja u britanski Parlament tog vremena). Nema efikasnih i kratkih argumenata koji bi pokazali da intuicije ne postoje — argumenata koji su sami zasnovani na nečem jačem od intuicije. Za pragmatiste, *jedina* stvar koja nije u redu s Nejgelovim intuicijama je to što su korišćene da se legitimise rečnik (Kantov rečnik u oblasti morala, kartezijanski rečnik u filozofiji duha) za koji pragmatist misli da ga treba iskoreniti a ne ojačavati. Njegov *jedini* argument u prilog tome da bi ove intuicije i rečnike trebalo iskoreniti jeste taj da se intelektualna tradicija kojoj oni pripadaju nije isplatila, da stvara više nevolje nego koristi, da je postala mora. Njegov dogmatizam u pogledu intuicije nije ni gori ni bolji od nemoći pragmatiste da pruži argumente koji nisu cirkularni.

Ovakav rezultat konfrontacije između pragmatiste i intuitivnog realiste o statusu intuicije može se opisati ili kao konflikt intuicija o značaju intuicije, ili kao preferencija jednog rečnika na račun drugog. Realist će navijati za prvi opis a pragmatist za drugi.

Nije važno koji opis neko koristi sve dok je jasno da je *sporno pitanje u tome da li bi filozofija trebalo da pokuša da nađe prirodna polazišta koja su nezavisna od kulturnih tradicija, ili je sve što bi filozofija trebalo da radi, poređenje i suočavanje kulturnih tradicija*. To je, da ponovim, pitanje o tome da li bi filozofija trebalo da bude Filozofija. Intuitivni realist misli da postoji tako nešto kao što je Filozofska istina, jer misli da duboko ispod svih tekstova leži nešto što nije još jedan tekst već nešto čemu različiti tekstovi pokušavaju da budu »adekvatni«. Pragmatist ne misli da postoji bilo šta slično. On čak misli da se ne može izdvojiti nešto kao što su »ciljevi radi čijeg ispunjavanja pravimo rečnike i kulture« prema čemu bismo proveravali rečnike i kulture. Ali on stvarno misli da u procesu međusobnog suočavanja rečnika i kultura, proizvodimo nove i bolje načine govora i delanja — ne bolje u odnosu na prethodno poznate standarde već samo u tom smislu da oni mnogo bolje *izgledaju* od svojih prethodnika.

5. *Post-filozofska kultura*

Počeo sam time što sam rekao da pragmatist odbija da prihvati Filozofsku distinkciju između istine prvog reda koja korespondira s realnošću, i drugorazredne istine kao onog u šta je dobro verovati. Rekao sam da je to izazvalo novo pitanje o tome da li bi kultura mogla da nastavi da postoji bez Filozofije, bez platonovskih pokušaja da se izdvoji ono što je samo kontingentna i konvencionalna istina od Istine koja je nešto više od toga. Poslednja dva odeljka u kojima sam prikazao najnovije »realističke« primedbe na pragmatizam dovela su nas ponovo do mog početnog razlikovanja filozofije i Filozofije. Pragmatizam negira mogućnost da se ide dalje od Seltersovog određenja filozofije kao shvatanja o tome »kako se stvari uklapaju« — što za savremenog knjiškog intelektualca znači da se vidi kako se uklapa-

ju svi različiti rečnici svih različitih epoha i kultura. »Intuicija« je samo poslednje ime za sredstvo koje će nas izvući sa literarno-istorijsko-antropološko-političke vrteške na kojoj se takvi intelektualci voze, i dovesti do nečeg »progresivnog« i »naučnog« — sredstva koje će nas od filozofije povesti ka Filozofiji.

Već sam ranije primetio da je treći motiv najnovijeg anti-pragmatičkog zazora nada da se može sići sa vrteške. Ova je nada korelat strahu od toga da filozofija kao akademska disciplina nema ničeg kvazi-naučnog čime bi se bavila, da ne postoji profesionalni *fah* koji odeljuje profesora filozofije od istoričara ili književnog kritičara, u kom slučaju bi bilo izgubljeno ono što je od najveće važnosti za intelektualni život Zapada. Ovaj je strah, svakako, opravdan. Ako Filozofija nestane, bilo bi izgubljeno nešto što je okosnica intelektualnog života Zapada — kao što je nešto slično bilo izgubljeno kada je religiozna intuicija bila eliminisana iz redova intelektualno uglednih kandidata za Filozofsku artikulaciju. Ali u epohi prosvetiteljstva se s pravom mislilo da bi ono što nasleđuje religiju trebalo da bude *bolje*. Pragmatist je uveren da će ono što nasleđuje »naučnu« pozitivističku kulturu koju je proizvelo prosvetiteljstvo biti *bolje*.

Kada se pitamo da li je pragmatist u pravu što je tako optimističan, zapravo postavljamo pitanje o tome da li je zamisliva ili poželjna takva kultura u kojoj niko — ili barem ni jedan intelektualac — neće verovati da duboko u nama postoji kriterijum koji bi nam pokazao da li smo, kad smo u posedu Istine, u vezi s realnošću, ili ne. To bi bila kultura u kojoj se ni za sveštenike, ni za fizičare, ni za pesnike, ni za partije ne bi smatralo da su »racionalniji« ili »naučniji« ili »dublji« nego ostali. Ni jedan poseban sektor kulture ne bi bio istaknut kao da je upravo on taj koji predstavlja (ili u značajnoj meri ne uspeva da dosegne) uzor kome drugi teže. Ne bi imalo smisla da osim važećeg intra-disciplinarnog kriterijuma,

kojem se npr. dobar sveštenik ili dobar fizičar povinuju, postoje i drugi transdisciplinarni, transkulturalni, aistorijski kriterijumi, koji takođe obavezuju. I dalje bi bilo heroja koji se obožavaju, ali to ne bi bilo obožavanje heroja kao dece bogova, različitih od ostalih zbog bliskosti s besmrtnošću. To bi prosto bilo divljenje izuzetnim muškarcima i ženama koji su vrlo dobri u sasvim različitim stvarima koje rade. Takvi ljudi ne bi bili oni koji znaju Tajnu, koji su se dokopali Istine, već jednostavno ljudi koji bi bili dobri u svojoj ljudskosti.

A fortiori, takva kultura ne bi imala nikog ko bi se zvao »Filozofom«, ko bi mogao da objasni zašto i kako izvesna područja kulture imaju izuzetan odnos prema stvarnosti. Takva bi kultura, bez sumnje, imala i takve intelektualce koji bi bili specijalisti koji mogu da shvate kako se »stvari uklapaju«. Ali to bi bili ljudi čiji posao nije da rešavaju neke posebne »probleme« niti da primenjuju neke posebne »metode«, koji se ne bi povinivali nekom posebnom disciplinarnom standardu, i ne bi imali kolektivnu predstavu o sebi kao o »profesiji«. Mogli bi podsećati na savremene profesore filozofije po tome što bi bili više zainteresovani za moralnu odgovornost nego za prozodiju, ili više za artikulaciju rečenice nego za ljudsko telo, ali možda i ne bi. Oni bi bili intelektualci za sve svrhe, spremni da ponude neko gledište bezmalo o bilo čemu, u nadi da postignu da se to uklapa sa svim drugim.

Takva hipotetička kultura obeležava i platoniste i pozitiviste kao »dekadentne«. Platonisti ne vide u njoj nikakav vladajući princip, nikakav centar, nikakvu strukturu. Pozitivisti smatraju da ona nema poštovanja za tvrde činjenice, za ono područje kulture — nauku — u kojoj zahtev za objektivnom istinom ima prednost nad emocijama i mnenjima. Platonisti bi voleli da vide kulturu kojom rukovodi nešto večno. Pozitivisti bi voleli da je vide predvođenu nečim temporalnim — nepatvorenim uticajem samog sveta. Ali i jedni i drugi bi voleli da je vide

kao vođenu, ograničenu, ne prepuštenu sebi. I za jedne i za druge dekadencija je stvar nevoljnosti da se potčini nečem »izvan«, da se shvati da izvan jezika muškaraca i žena postoji nešto čemu ovi jezici, a i muškarci i žene sami, moraju pokušati da budu »adekvatni«. I za jedne i za druge, stoga, Filozofija kao disciplina koja povlači granicu između takvih pokušaja da se postigne adekvatnost, i svega drugog u kulturi, pa tako i između prvorazredne i drugorazredne istine, blisko je povezana s borbom protiv dekadencije.

Tako se pitanje o tome da li je takva post-Filozofska kultura poželjna može takođe postaviti i kao pitanje: može li sveprisutnost jezika da se ikada stvarno uzme ozbiljno? Možemo li da zamislimo sebe na takav način kao da se nikad ne suočavamo sa stvarnošću *osim u okviru izabranog opisa* — kao da, kako Nelson Gudmen kaže, stvaramo svetove a ne da ih otkrivamo⁴⁷? Ovo pitanje nema nikakve veze s »idealizmom« — sa sugestijom da možemo, ili bi trebalo da imamo metafizičku utehu na osnovu činjenice da je stvarnost »spiritualna po prirodi«. To je pre pitanje o tome da li možemo bez onog što Stenli Kavel označava kao »mogućnost da mi jedan od beskonačnog broja istinitih opisa mene samog saopšti ko sam ja«⁴⁸. Nada da će jedan od njih to učiniti na pravi način jeste onaj impuls koji u našoj sadašnjoj kulturi navodi mlade da traže svoj put po bibliotekama, da tvrde da su otkrili Tajnu koja razjašnjava sve stvari, navodi naučnike i učene ljude, koji su pred krajem svog života, da se nadaju da njihov rad ima »filozofske implikacije« i »univerzalni ljudski

⁴⁷ Vidi Nelson Goodman, *Nays of Worldmaking* (Indianapolis: Hackett, 1978). Mislim da je Gudmanov trop o »različitim svetovima« pogrešan i da ne treba da tražimo drugi kad već imamo »različite opise istog sveta« (pod pretpostavkom da neko ne pita, »Koji je to svet?«). Ali njegova poenta da nema načina da se porede opisi sveta s obzirom na njihovu adekvatnost izgleda mi krucijalna, i u prve dve glave ove knjige on to jasno pokazuje.

⁴⁸ Stanley Cavell, *The Claim of Reason*. (Oxford: Oxford University Press, 1978), str. 388.

značaj«. U post-Filozofskoj kulturi neka druga nada bi nas terala da kopamo po bibliotekama, i da dodajemo nove tomove postojećim. Verovatno bi to bila nada da ćemo našim potomcima ponuditi način opisivanja načina opisivanja do kod smo došli — opis opisa koji je ljudska rasa dosad otkrila. Ako se prihvati da je »naše vreme« »naše viđenje prethodnih vremena« tako da, na hegelovski način, svaka epoha rekapitulira sve ranije, onda bi se post-Filozofska kultura mogla saglasiti s Hegelom da je filozofija »svoje vrijeme mislima obuhvaćeno«⁴⁹.

U post-Filozofskoj kulturi bilo bi jasno da je to *sve* što filozofija može biti. Ona ne može da odgovori na pitanja o odnosu misli našeg vremena — opisa i rečnika koji se koriste — prema nečemu što nije samo neki alternativni rečnik. Tako je ona samo proučavanje komparativnih prednosti i nedostataka različitih načina govora koje je naša rasa izmislila. Ona izgleda, ukratko, mnogo nalik na ono što se ponekad naziva »kulturna kritika« — termin koji označava literaturno-istorijsko-antropološko-političku vrtešku o kojoj sam ranije govorio. Moderni zapadni »kritičar kulture« oseća slobodu da komentariše bilo šta. On je nagoveštaj svesvrhovitog intelektualca post-Filozofske kulture, filozofa koji je odbacio pretenzije na Filozofiju. On olako prelazi od Hemingveja do Prusta, Hitlera, Marksa, Fukoa, od Meri Daglas do situacije u jugoistočnoj Aziji, od Gandija do Sofokla. Ova imena on samo koristi da uputi na skupove opisa, sisteme simbola, načine viđenja. Njegova je specijalnost uviđanje razlika i sličnosti između velikih opštih slika, između pokušaja da se vidi

⁴⁹ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1964, str. 18. Taj odeljak kao i ovaj slavni koji sledi (»Kad filozofija svojim sivlom slika na sivome, onda je jedan lik života ostario, a sivlom na sivom ne može se pomladiti, nego samo spoznati; Minervina sova počinje svoj let tek u suton.« *ibid.*, str. 19) nije tipičan za Hegela i teško ga je pomiriti sa većinom onog što on kaže o filozofiji. Ali on savršeno predstavlja onu stranu Hegela koja je pomogla da se oformi istoricizam devetnaestog veka, koji je ugrađen u način mišljenja današnjeg literarnog intelektualca. O ovome ću više govoriti u eseju 8.

kako se stvari uklapaju. On je osoba koja vam kaže kako se uklapaju svi načini uklapanja. Ali, pošto vam ne kaže kako se svi *moгуći* načini uklapanja *moraju* uklapati — pošto nema van-istorijsku arhimedovsku uporišnu tačku — on je osuđen da bude zastareo. Niko nije tako *passé* kao intelektualni car prethodne generacije — onaj koji je dao redeskripciju svih starih deskripcija, o kojima, zahvaljujući delom njegovoj redeskripciji, niko više ne želi da išta čuje.

Život takvih žitelja Snouove »literarne kulture«, čija je najveća nada da svoje vreme obuhvata mislima, platonistima i pozitivistima izgleda kao život koji nije vredan življenja — jer za sobom ne ostavlja ništa trajno. Nasuprot tome, pozitivisti i platonisti se nadaju da nam mogu ostaviti istinite stavove, one koji su se pokazali istinitim jednom zauvek — i predstavljaju nasleđe svim generacijama ljudske rase. Strah i nepoverenje inspirisano »istoricizmom« — u kome je naglasak stavljen na prolaznost svih rečnika u kojima je izražena navodno besmrtna istina — razlog je zašto su Hegel (a u novije vreme Kun i Fuko) *betes noires* među Filozofima, a naročito među zastupnicima Snouove scientističke kulture⁵⁰. (Hegel je, svakako, imao svoje Filozofske as-

⁵⁰ Suprotstavljenost literarne i naučne kulture koju je skicirao C. P. Snou (u knjizi *The Two Cultures and the Scientific Revolution* /Cambridge: Cambridge University Press, 1959/) jeste čini mi se, još dublja i značajnija nego što on misli. Ova podela u priličnoj meri koincidira s podelom na one koji misle o sebi kao onima koji se nalaze u jednom segmentu vremena, kao nepostojanog momenta konverzacije koja traje, i one koji se nadaju da mogu dodati kamačak s Njutnove plaže nepromenljivoj strukturi. To nije spor koji se može rešiti tako što bi književni kritičari naučili fiziku, a fizičari čitali književne časopise. To je podela stvorena još u Platonovo vreme, kada fizika nije ni postojala, i kada su se prvo razile Poezija i Filozofija. (Uzgred, mislim da promašuju oni koji kritikuju Snoua tako što kažu, »ne samo dve kulture, već mnoge«. Ako želite ilustraciju za te dve kulture o kojima on govori, samo upitajte istočnoevropskog cenzora koje se zapadne knjige mogu uvesti u njegovu zemlju. Linija koju će on povući zahvatiće oblasti kao što su istorija ili filozofija, skoro uvek će dopustiti knjige iz fizike, a zabraniće modernističke romane. Knjige koje se ne mogu uvesti biće knjige koje bi mogle ponuditi nove rečnike za samo-deskripciju.

pekte ali je temporalizacija racionalnosti koju je on predložio bila onaj najvažniji korak koji je vodio ka pragmatičnom nepoverenju u Filozofiju.)

Suprotstavljenost prolaznih rečnika i besmrtnih stavova ogleda se u suprotstavljenosti nekonkluzivnih poređenja i kontrasta rečnika (pri čemu svako pokušava da *aufheben* sve druge načine postavljanja svega) karakterističnih za literarnu kulturu, — i rigorozne argumentacije, procedure karakteristične za matematiku, onog što Kun naziva »normalnom« naukom, i zakona (bar u nižim instancima). Poređenja i kontrasti između rečnika dovode, obično, do novih sintetičkih rečnika. Rigorozna argumentacija dovodi do slaganja stavova. Stvarno izluđujuće kod literarnih intelektualaca, sa stanovišta onih koji su naklonjeni nauci ili Filozofiji, jeste nesposobnost ovih prvih da učestvuju u argumentaciji — da se slože u pogledu toga šta bi se moglo smatrati razrešenjem rasprave, ili o kriterijumu na koji se obe strane moraju pozivati. U post-Filozofskoj kulturi niko se zbog toga ne bi uzbuđivao. U takvoj kulturi, kriterijumi bi bili, kao što ih i pragmatist vidi, privremena uporišta konstruisana zbog određenih utilitarnih ciljeva. Po gledištu pragmatista, kriterijum (ono što sledi iz aksioma, šta kazaljka pokazuje, šta statut kaže) *jeste* kriterijum zbog toga što je određenoj društvenoj praksi potrebno da blokira put istraživanja, zaustavi regres interpretacija da bi nešto postigla⁵¹. Zato stroga argumentacija — praksa koja je omogućena slaganjem oko kriterijuma, ili uporišta — nije *generalno* poželjnija, nego što je to blokiranje puta istraživanja⁵². To je nešto što je zgodno

⁵¹ Postoje naravno, mnogi kriteriji koji nadilaze sve podele između delova kulture — npr. zakoni logike, princip da se izveštaj notornog lažljivca ne može uzeti kao dokaz, i slični. Ali njima njihova univerzalnost ne daje neka posebna ovlašćenja, baš kao što ni zupčanik nije privilegovani na osnovu toga što je ugrađen u svaku mašinu.

⁵² Pers je rekao da je »pravo pravilo razuma« da se »ne blokira put istraživanja« (*Collected papers*, 1. 135). Ali, pri tom nije mislio da treba ići svakim putem koji se ukaže — shvatanje koje dolazi do izražaja u njegovom naglašavanju da je »logička

imati ako se može postići. Ako ciljevi na čijem ste ispunjenju angažovani mogu biti unapred jasno određeni (npr. otkrivanje delovanja enzima, sprečavanje nasilja na ulicama, dokazivanje teorema) onda ga *možete* ustanoviti. Ako ne, (kao u traganju za pravednim društvom, razrešenju moralnih dilema, izboru najznačajnijih simbola, zahtevu za »postmodernističkim« senzibilitetom) onda verovatno ne možete i ne bi trebalo ni da pokušavate. Ako je ono za šta ste zainteresovani *filozofija*, onda je *sigurno* nećete ostvariti jer jedna od stvari u kojoj se različiti rečnici za opisivanje stvari razlikuju, jeste svrha opisivanja stvari. Filozof neće želeti da se unapred opredeljuje o pitanju izbora između različitih opisa. Težnja da se od filozofije napravi Filozofija, tera nas u potragu za nekim konačnim rečnikom, za koji se nekako unapred zna da će biti zajedničko jezgro, istina svih drugih rečnika koji mogu doći na njegovo mesto. To je težnja za koju pragmatist misli da bi je trebalo potisnuti i koju bi post-filozofska kultura trebalo da nastavi da potiskuje.

Glavni razlog zbog kog se misli da je takva kultura nemoguća je u tome što tretiranje svih kriterijuma samo kao privremenih uporišta, koje je zajednica konstruisala da olakša svoja istraživanja, izgleda moralno ponižavajuće. Pretpostavimo da Sokrat nije bio u pravu, da *nismo* jednom videli Istinu, i tako je nećemo, intuitivno, prepoznati kad je ponovo vidimo. To znači da kada tajna policija dođe, kada mučitelji maltretiraju nevinog, ne može im se reći: »Ima nečeg u vama što vi izneveravate. Iako oličavate praksu totalitarnog društva koje će večno

samo-kontrola« posledica »etičke samo-kontrole«. (Vidi, npr. *Collected Papers*, 1.606). Ono na šta je on ciljao svojim »pravilom razuma« bilo je isto ono što ima u vidu kad govori o sveprisutnosti jezika — da ne treba nikad misliti da se regres interpretacija može zaustaviti, već da uvek treba imati na umu da nas iza ugla čeka neki rečnik, skup deskripcija, koji će sve ponovo dovesti u pitanje. Reći da je uvažavanje kriterijuma dobro *po sebi* bilo bi kao da se kaže da je samo-kontrola dobra *po sebi*. Bila bi to neka vrsta Filozofskog puritanizma.

trajati, ima nečeg mimo te prakse na osnovu čega vas možemo osuditi.« S ovim mišljenjem teško je živeti, kao i sa Sartrovom opaskom:

sjutra, poslije moje smrti ljudi mogu odlučiti da uvedu fašizam, a drugi mogu biti dovoljno plašljivi i smeteni da ih puste da čine; u tom trenutku fašizam će biti ljudska istina, toliko gore po nas; u zbilji, stvari će biti takve kako će čovjek odlučiti da budu.⁵³

Ovaj obeshrabrujući govor nas uvodi u ono što povezuje Djuia i Fukoa, Džejmsa i Ničea — osećanje da nema ničeg dubokog u nama osim onog što smo sami tamo postavili, ni jednog kriterijuma koji nismo stvorili tokom sopstvene prakse, ni jednog standarda racionalnosti koji se ne poziva na takav kriterijum, nikakve rigorozne argumentacije koja nije povinovanje našim sopstvenim konvencijama.

Post-Filozofska kultura bila bi takva kultura u kojoj bi se muškarci i žene osećali usamljeni, konačni, bez ikakvih veza s nečim iznad. Po pragmatičkom shvatanju, pozitivizam je došao samo do pola puta u razvoju takve kulture — do, kako to Sartr kaže, delanja bez Boga. Ali pozitivizam je sačuvao Boga u pojmu Nauke (i u svom shvatanju »naučne filozofije«), shvatanju jednog sektora kulture kao onog u kome smo u vezi s nečim što nismo mi sami, gde smo našli Istinu ogoljenu, nezavisnu od bilo koje deskripcije. Pozitivistička kultura je tako proizvela beskonačno oscilovanje između gledišta da su »vrednosti samo 'relativne' (ili 'emotivne', ili 'subjektivne')« i gledišta da je uvođenje »naučnog metoda« možda rešenje svih naših problema u domenu političkog i moralnog izbora. Pragmatizam, nasuprot tome, ne uzdiže nauku kao idola koji treba da popuni mesto koje je zauzimao Bog. On nauku vidi kao jedan žanr literature — ili da to kažemo drugačije, literaturu i

⁵³ Znan-Pol Sartr, *Egzistencijalizam je humanizam*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1964. str. 25

umetnost kao istraživanja na istoj osnovi kao naučno istraživanje. Tako etika nije ništa više »relativna« ili »subjektivna« nego naučna teorija, niti je potrebno praviti je »naučnom«. Fizika je način na koji pokušavamo da izađemo na kraj sa različitim delovima univerzuma; etika je način da se suočimo s drugim delovima. Matematika pomaže fizici da radi svoj posao; literatura i umetnost pomažu etici da radi svoj. Neka od ovih istraživanja rezultiraju u stavovima, neka u pričama, neka u slikama. Pitanja o tome koje stavove treba da tvrdimo, koje slike da gledamo, koje priče da slušamo, komentarišemo i prepričavamo, pitanja su o tome šta će nam pomoći da dobijemo ono što želimo (ili o tome šta bi *trebalo* da želimo).

Pitanje o tome da li pragmatičko shvatanje istine — da to nije tema od koje se nešto može očekivati — jeste *istinita*, tako je, pitanje o tome da li je post-Filozofska kultura nešto dobro za šta se treba založiti. To nije pitanje o tome šta reč »istinit« znači, niti pitanje o zahtevima jedne adekvatne filozofije jezika, niti o tome da li svet »postoji nezavisno od naše svesti«, niti o tome da li su intuicije naše kulture obuhvaćene pragmatističkim sloganima. Nema načina na koji bi se spor između pragmatista i njihovih oponentata mogao zaoštriti i razrešiti prema kriterijumu oko koga se obe strane slažu. To je jedno od onih pitanja koje sve odjednom dovodi u pitanje — u kome nema smisla pokušavati da se postigne slaganje o »činjenicama« ili o tome šta bi se moglo smatrati krucijalnim. Ali, zbrka u pogledu toga šta je sporno pitanje nije razlog da se ono ostavi po strani. Spor između religije i sekularizma nije bio ništa jasniji ali je važno da je on razrešen onako kako je razrešen.

Ako je opis savremene filozofske scene, koji u ovim esejima nudim, korektan, onda je pitanje o istinitosti pragmatizma pitanje koje su svi najvažniji kulturni pravci od Hegela naovamo zaverenički

odlučili da pred nas postavе. Ali kao i raniji odgovori, pragmatički odgovor neće biti opovrgnut nikakvim iznenadnim novim otkrićem o tome kakav svet stvarno jeste. Spor će biti odlučен, ako nam istorija priušti dokolicu za rešavanje takvih pitanja, samo laganim i bolnim izborom između alternativnih samo-spoznaja.

IZGUBLJENI SVET

Pojam alternativnih konceptualnih okvira je od Hegelovog vremena opšte mesto. Hegelov istoricizam nam je pokazao kako se može potpuno drugačije gledati na razvoj misli i društva. Takva istoricistička koncepcija mišljenja i morala, kako to naknadno možemo videti, nagoveštena je već kod Kanta, koji je bio najmanje istoričan od svih filozofa. Kant je usavršio i kodifikovao dve distinkcije koje su nužne za razvijanje pojma »alternativnog konceptualnog okvira« — distinkcije između spontaniteta i receptiviteta, i između nužne i kontingentne istine. On Kanta, skoro je nemoguće da se o umu misli drugačije nego kao o podeljenom na aktivnu i pasivnu sposobnost, od kojih prva koristi pojmove da »interpretira« ono što »svet« nalaže drugoj. Takođe je nemoguće da ne pravimo razliku između pojmova bez kojih bi um teško mogao da funkcioniše, i onih koje može i da ima i da nema — stoga mislimo o istinama o prvoj vrsti pojmova kao »nužnim« u doslovnom i paradigmatičnom smislu tog termina. Ali, čim se malo zamislimo nad tom slikom uma, dešava nam se, kao što se dogodilo Hegelu, da nam se učini kako bi ovi opštevažeći a-priori pojmovi koji određuju kakvo će biti naše iskustvo ili moral, mogli biti drugačiji. Ne možemo, naravno, da zamislimo kako bi

to različito moglo izgledati u pogledu iskustva i prakse, ali možemo da apstraktno sugerišemo da bi ljudi Zlatnog doba ili stanovnici Srećnih ostrva, ili ludaci, mogli opažaje koje su naše zajedničko svojstvo da oblikuju na različite načine, i da tako budu svesni drugačijeg »sveta«.

Različiti napadi na kontrast između opaženog i teorijskog (npr. kod Kuna, Fajerabenda i Selsersa) doveli su u novije vreme do novog vrednovanja Kantovog shvatanja da bi izmena nečijih pojmova značila izmenu njegovog iskustva, njegovog »pojavnog sveta«. Ali to nas dovodi u sumnju u pogledu priznate distinkcije spontaniteta i receptiviteta. Mogućnost različitih konceptualnih šema ističe činjenicu da kantovski nesintetizovani opažaj nema nikakvog uticaja na to kako bi ga trebalo sintetizovati — ili, u najboljem slučaju, može vršiti uticaj koji ćemo morati da opišemo kao u istoj meri relativan u odnosu na našu konceptualnu šemu kao i naš opis bilo čega drugog. Ukoliko je kantovski opažaj, izreciv, on je perceptivni sud i tako nije *čisti* »opažaj«. Ukoliko je neizreciv, on ne može da ima eksplanatornu funkciju. Ova dilema — paralelna onoj koju su hegelovci videli u »stvari po sebi« — baca sumnju na pojam »receptivne« moći. Izgleda da nema potrebe da se postulira neki posrednik između fizičkog utiska nadražaja na organ i potpuno razvijenog svesnog suda koji ispravno programiran organizam kasnije formira. Tako nema potrebe da se organizam cepa na receptivni deo, s jedne strane, i »aktivnog« interpretatora onog što je priroda utisnula, s druge strane. Tako Kantovo shvatanje da bi različiti *a priori* pojmovi, ako bi postojali, davali različite pojavne svetove, vodi ili direktnoj ali paradoksalnoj tvrdnji da nam različiti pojmovi daju različite svetove, ili napuštanju pojma »konceptualnog okvira«. 'Pojavan' više nema smisla kad se izostavi Kantov »opažaj«. Jer sugestija da naši pojmovi oblikuju neutralni materijal više nema smisla kad nema ničeg što bi služilo kao takav materijal. Sami fizički nadražaji nisu

upotrebljiva zamena, jer kontrast između »okvira« koje inventivni um konstruiše da predviđa i kontroliše nadražaje, i samih nadražaja nije ništa više nego kontrast između sveta koji se da iskazati i njegovog neizrecivog uzroka¹.

Pojam *alternativnog* konceptualnog okvira sadrži tako seme sumnje u pogledu osnovnog pojma »konceptualnog okvira« pa tako i u pogledu svoje sopstvene destrukcije. Kad jedanput receptivna sposobnost, i još opštiije, pojam neutralnog materijala postane sumnjiv, sumnja se lako širi na odredbu konceptualnog mišljenja kao »oblikovanja« pa tako i na odredbu Svetskog Duha koji se kreće od jednog skupa a priori pojmova do drugog.

Ali sumnje u pogledu Hegelove slike proizašle iz napada na distinkciju dato/interpretirano, nejasne su i difuzne u poređenju s onim koje rezultiraju iz napada na distinkciju nužno/kontingentno. Kvajnova sugestija da je razlika između a priori i empirijske istine samo razlika između relativne teškoće da se negira i relativne lakoće da se prihvati shvatanje da se ne može povući jasna distinkcija između pitanja o značenju i pitanja o činjenicama. To nam, zauzvrat, (kao što je Kvajn istakao u kritici Karnapa) onemogućava da pravimo razliku između pitanja o alternativnim »teorijama« i pitanja o al-

¹ T. S. Kuhn, »Reflections on My Critics«, u zborniku I. Lakatos and A. Musgrave, eds., *Criticism and the Growth of Knowledge* (New York: Cambridge, 1970), str. 276. Kun kaže da »nadražaji na koje učesnici u prekidu komunikacije reaguju, strepeći od solipsizma, jesu isti« i kaže da i njihovo »programiranje« mora biti takođe takvo, pošto ljudi »dele istoriju ... jezik, svakodnevni svet i najveći deo naučnog«. Prema gledištu koje hoću da podržim, celokupan teret nosi »programiranje« a »nadražaji« se (kao i noumenalni nesintetizovani opažaji) odbacuju. Ako se misli da bi nadražaj mogao biti nekako »neutralan« u odnosu na različite konceptualne šeme, rekao bih da bi to moglo biti samo onda ako bi postao »točkić koji može da se pokreće a da ništa drugo ne povuče za sobom«. (Ludvig Vitgenštajn, *Filozofska istraživanja*, Beograd, Nolit, 1980. 1, 271).

ternativnim »okvirima«². Filozofski pojam »značenja« protiv kog Kvajn nastupa, jeste kako on kaže, poslednja verzija »ideje ideje« — filozofske tradicije čija je jedna od inkarnacija bio Kantov pojam »pojma«. Izbor između »značenjskih postulata« je poslednja verzija izbora između alternativnih konceptualnih šema. Kad se jednom nužno identifikuje s analitičkim, a analitičko eksplicira u terminima značenja, napad na ono što Hermen zove »filozofski« smisao 'značenja' postaje napad na pojam »konceptualnog okvira« u bilo kom smislu koji pretpostavlja distinkciju vrste između ovog pojma i pojma »empirijske teorije«³.

Dosad smo videli kako i kritika datosti i analitičnosti služe da se razmontira Kantova ideja »konceptualnog okvira« — ideja o »pojmovima nužnim za konstituisanje iskustva, nasuprot pojmovima čija je primena nužna za kontrolu i predviđanje iskustva«. Dokazivao sam da bez shvatanja o »datum« i »a priori« ne može biti shvatanja o »konstituisanju iskustva«. Tako ne mogu postojati pojmovi alternativnih iskustava, ili alternativnih svetova, koji bi se konstituisali usvajanjem novih a priori pojmova. Ali postoji jednostavnija i direktnija primedba shvatanju o »alternativnom konceptualnom okviru« koju ovde želim da pokažem. Ovu primedbu su nedavno izneli Dejvidson i Straud⁴ u vezi sa Kvajnovom tezom o neodređenosti. Argument je verifikacionistički i svo-

² Vidi W. V. Quine, »On Carnap's View on Ontology«, u knjizi *The Ways of Paradox* (New York: Random House, 1955), str. 126—134.

³ Vidi Gilbert Harman, »Quine on Meaning and Existence«, *Review of Metaphysics*, XXI, 1 (septembar 1967): 124—151, str. 142.

⁴ Prvi put sam postao svestan značaja ovog argumenta i pitanja o kojima ovde raspravljam kada sam pročitao šesto predavanje o Loku koje je Dejvidson držao u Oksfordu 1970. god. Ova su predavanja zasad neobjavljena i veoma sam zahvalan Dejvidsonu što mi je dozvolio uvid u te rukopise, kao i u rukopis njegovog predavanja sa University of London iz 1971. »o konceptualnom relativizmu« — utoliko pre što želim da preokrenem Dejvidsonov argument u nešto za šta on ne bi imao nikakve simpatije. Nakon čitanja Dejvidsonovog neobjavljenog materijala, video sam kako Beri Straud predstavlja delimično sličan argu-

di se na nemogućnost shvatanja nekog ko bi koristio konceptualni okvir različit od našeg (ili, drugačije rečeno, neshvatljivosti jezika koji nije prevodiv na, recimo, engleski). Povezanost Kvajnovog napada na »konvencionalističko« shvatanje značenja i ovog verifikacionističkog argumenta trebalo bi da bude sledeća: ako se značenje shvata kao otkrivanje govornih dispozicija stranca a ne kao nekakve mentalne suštine (ideje, pojmovi) onda neće moći da se povuče jasna razlika između situacije kada stranac koristi reči koje su različite po značenju od bilo kojih reči u našem jeziku, i toga da stranac ima mnoga pogrešna verovanja. Možemo i moramo da odelimo trapave prevode od pripisivanja čudnih verovanja i *vice versa*, ali nikad nećemo dostići granični slučaj u kojem nam sva strančeva verovanja, ili bar većina, moraju izgledati pogrešna prema prevodilačkoj šemi koja sparuje sve ili većinu njegovih termina kao identične po značenju s nekim terminima u, recimo, engleskom jeziku. U tome nećemo uspeti (tako glasi Dejvidsonov argument) jer će bilo koja prevodilačka šema samo pokazati da uopšte nismo uspeli u prevođenju.

Ali (da proširim malo Dejvidsonov argument) ako nikad ne možemo da nađemo prevod zašto bismo mislili da uopšte imamo posla s nekim ko koristi jezik? Moguće je, naravno, zamisliti humanoidne organizme koji jedni drugima upućuju razne glasove u vrlo različitim okolnostima, uz nešto što pojavno izgleda kao da ima efekte na sabesednikovo ponaša-

ment u članku »Conventionalism and the Indeterminacy of Translation«, iz knjige *Word and Objections: Essays on the Work of W. V. Quine*, ed. Davidson and J. Hintikka (Dordrecht: Reidel, 1969), naročito str. 89–96. Straud i Dejvidson se slažu u odbacivanju »alternativnih konceptualnih okvira« ali Dejvidson eksplicite izvlači radikalni zaključak da »većina naših verovanja mora biti istinita«. Na ovaj zaključak usredsređiću svoju pažnju u ovom tekstu. (Addendum, 1981: Iako Dejvidson još nije u potpunosti objavio svoja predavanja o Loku, materijal koji je relevantan za ovaj tekst pojavio se u njegovom članku »On the Very Idea of Conceptual Scheme«, *Proceedings of the American Philosophical Association*, 17 (1973–74), str. 5–20).

nje. Ali, pretpostavite da ponovljeni sistematski pokušaji da se ovi zvuci koreliraju sa okolinom i ponašanjem organizma ne uspevaju. Šta bismo rekli? Jedno rešenje bi bilo da analitičke hipoteze koje koristimo u probnim prevodilačkim šemama koriste pojmove, koje ne delimo sa strancima — jer oni »oblikuju svet« drugačije ili imaju različite »osobine prostora« ili nešto slično. Ali, da li bi bilo načina da se odluči između ovog rešenja i mogućnosti da su glasovi koje ti organizmi ispuštaju *samo* glasovi? Kad jednom zamislimo različite načine oblikovanja sveta, ništa nas ne može zaustaviti od pripisivanja »neprevodivosti jezika« *bilo čemu* što emituje različite signale. Ali, tako zaključuje ovaj verifikacionistički argument, ovaj stepen otvorenosti pokazuje nam da je tobožnji pojam neprevodivog jezika proizvoljnost kao i nevidljiva boja.

Važno je pokazati da kvajnovski argumenti protiv analitičnosti, a u prilog neodređenosti prevoda, nisu neophodni za ovaj argument. Argument stoji na sopstvenim nogama — Kvajnov jedini doprinos je u odricanju mogućnosti da 'značenje' može značiti nešto više nego što je kontekstualno određeno u procesu prevođenja strančevog ponašanja. Prihvatiti ovo gledište o značenju je sve što je potrebno da bi se sugerisalo da je izraz »ljudi koji govore naš jezik ali ne veruju ni u šta u šta mi verujemo« nekoherentan⁵. Međutim, da bi se pokazalo da je nekoherentan — da se kompletira argument — moralo bi se detaljno pokazati da nikakva količina nejezičkog ponašanja stranca ne bi bila dovoljna da jemči za prevod u kome su sva, ili većina njegovih verovanja pogrešna⁶. Jer, mogao bi, na primer, biti slučaj da

⁵ Dokazivao sam na drugom mestu (*Indeterminacy of Translation and of Truth*, *Synthese*, 23 1972): 443—462, da Kvajново učenje da ne postoji »činjenično stanje stvari« o tome bi prevodi bili tačni ili pogrešni, predstavlja filozofsku kataklizmu, i da se »ideja ideje« može adekvatno diskreditovati napadima na kantovske distinkcije koje sam razmatrao.

⁶ Na značaj ovoga ukazao mi je Majkl Fridman. Takođe sam zahvalan Majklu Vilijamsu za kritiku uopštenog načina na koji sam izvodio svoj argument.

način na koji se stranac odnosi prema drveću dok ispušta izvesne glasove jasno pokazuje da nešto od onog što on izriče moramo da prevedemo sa »nema drveća«, i tako dalje, za sve prema čemu se on odnosi. Ponešto od onoga što on kaže moglo bi biti prevedeno kao »Ja nisam osoba«, »Ovo nisu reči«, »Ako se želi validan argument, ne treba nikad koristiti *modus ponens*«, »Čak i da mislim, što nije slučaj, to ne bi dokazivalo da postojim«. Mogli bismo da uvažimo ove prevode tako što bismo pokazali da njegovi nejezički načini ponašanja, i drugi, pokazuju da on stvarno ima takva paradoksalna verovanja. Jedini način da se pokaže da ova sugestija nije u redu, bio bi da se zapravo ispriča cela priča o ovom hipotetičkom strancu. Moglo bi se desiti da priča može da se ispriča tako da pokaže međusobnu koherentnost ovih pogrešnih verovanja i njegovog ponašanja, a moglo bi i da bude tako. Pokazati da su Dejvidson i Straud bili u pravu, značilo bi zapravo pokazati da se takva priča ne može ispričati.

Mislim da nema kraćeg načina da se odluči o solidnosti ovog apriornog argumenta protiv mogućnosti alternativnih konceptualnih okvira nego da saslušamo takve moguće priče. Ali ova inkonkluzivnost je odlika koju ovaj argument ima kao zajedničku sa svim interesantnim verifikacionističkim anti-skeptičkim argumentima. Uklapa se u sledeći obrazac: (1) skeptik sugeriše da naša verovanja (o recimo, drugim svestima, stolovima i stolicama, ili o tome kako da se nešto prevede na francuski) imaju solidne alternative koje, na nesreću, nikad ne možemo dokazati, ali koje opravdavaju suspenziju suda: (2) anti-skeptik odgovara da samo značenje upotrebljenih termina pokazuje da su predložene alternative ne samo sumnjive već da se u principu ne mogu verifikovati te tako zapravo nisu razumne alternative; (3) skeptik uzvraća da verifikacionizam *ordo escendi* sa *ordo cognoscendi* i da bi komotno moglo biti da je neka alternativa istinita iako nikad nećemo saznati da jeste; (4) anti-skeptik odgovara da

stvar nije vredna raspravljanja sve dok skeptik detaljno ne izloži dotičnu alternativu, i nagoveštava da to ne može da se učini; (5) kontroverza prelazi u raspravu o tome ko će prihvatiti teret dokazivanja, pri čemu skeptik tvrdi da nije na njemu da oko predložene alternative gradi koherentnu priču, već je na anti-skeptiku da a priori pokaže da se to ne može učiniti.

U ovom slučaju, skeptik kao zastupnik »alternativnih konceptualnih okvira«, praktikujući svoj skepticizam na globalnom planu, nagoveštava da bi se celokupna naša struktura verovanja mogla odbaciti bez ostatka, da bi bila zamenjena potpuno različitom. Dejvidsonovski anti-skeptik postavlja pitanje kako može da se pribavi bilo kakav dokaz za takvu alternativu. Skeptik odgovara da to možda *nikad* nećemo uspeti, ali to samo pokazuje u kojoj smo meri ego-centrični. I tako se to nastavlja⁷.

U ovom slučaju, međutim, (za razliku od ograničenog skepticizma u pogledu toga da li npr. 'bol' ili 'crveno' znače isto meni kao i drugima) skeptikov globalni pristup daje mu značajnu dijalektičku prednost. Jer on može da skicira do čega može dovesti aktualizacija njegove predložene alternative a da ne bude uhvaćen u nesaglasnosti u pogledu toga kako da interpretira konkretne eksperimentalne rezultate. Može jednostavno da nas uputi na običan naučni i kulturni progres mimo naučne fantastike. Razmotrite, reći će, sledeće gledište o ljudskoj istoriji: Naša shvatanja o materiji i kretanju, o tome šta je dobar život, i o mnogim drugim pitanjima, od vremena antičkih Grka izmenila su se na mnogo suptilnih i komplikovanih načina. Mnoge daske na Nojratovom čamcu su podignute i drugačije postavljene. Ali pošto (1) za svaku takvu promenu koja se desila možemo da damo objašnjenje zašto je bila »racionalna«, i pošto je (2) *mnogo* više naših verovanja koja su ista

⁷ Pokušao sam da razvijem ovaj tok argumentacije između verifikacionista i skeptika u članku »Verificationism and Transcendental Arguments, *Nous*, V, 1 (February 1971): 3–14, i u članku »Criteria and Necessity«, *Nous*, VIII, 4. (November 1973): 313–329.

kao grčka, nego što ih je različitih, (npr. naša verovanja da je ječam bolji od koprive, a sloboda od ropstva, da je crveno boja, i da munja uvek prethodi gromu) nema potrebe da govorimo o »alternativnim konceptualnim okvirima«. Ipak moramo da priznamo da je čak i relativno neznatno »preuređenje čamca« u poslednje dve hiljade godina dovoljno da nam zada znatne teškoće u pogledu toga *kako* da prevedemo neke grčke rečenice i *kako* da objasnimo »racionalnost« promena koje su se desile. A opet, razni pomaci koji su se desili u našem razumevanju sadržaja verovanja koje tobož »delimo« s Grcima (a koji proizlaze npr. iz razvoja novih sojeva koprive, novih formi ropstva, novih načina percipiranja boje, novih objašnjenja zvukova groma i izgleda munje) izazivaju malu sumnju u pogledu zajedničkih verovanja. Oni stvaraju osećaj da možda i ovde prekrajammo istoriju umesto što je opisujemo. Ekstrapolirajmo sada na Galaktičku civilizaciju budućnosti za koju možemo pretpostaviti da je pomerila i presložila daske na čamcu na kome se mi nalazimo za 10^{50} , dok smo ih mi od vremena Aristotela pomerili samo za 10^{20} . Ovde sugestija da mi interpretiramo ove promene kao sled racionalnih promena gledišta o zajedničkoj stvari izgleda malo usiljeno, a strah da nas čak i najbolji galaktički istoričar nauke »neće pravilno razumeti«, sasvim je na mestu. Tako se, zaključuje naš skeptik, Dejvidson-Straudovo uverenje da, detaljno opisati verovanja galaktičke civilizacije automatski znači učiniti od njih samo alternativne teorije unutar zajedničkog okvira, očigledno pokazuje kao nedovoljno. Uvažavajući ovo, možemo smatrati da je racionalno očekivati, da će se pojaviti nešto nekomunikabilno i neinteligibilno, čak i ako, *ex hypothesi*, ne možemo ni napisati ni razumeti naučno-fantastičnu priču koja opisuje galaktičku civilizaciju. Ovde, tada, imamo slučaj u kome stvarno postoji razlika između *ordo essendi* i *ordo cognoscendi*, i na koji se verifikacionistički kriterijum ne može primeniti.

Da pojačamo antinomiju s kojom se ovde susrećemo, složimo se zbog samog argumenta da je nužan uslov za neki entitet da bude osoba, da ima, ili je imala mogućnost da artikulise verovanja i želje koje su po kvantitetu i kompleksnosti uporedive s našim. Ove odredbe su potrebne ako hoćemo da uključimo decu i maloumne a isključimo pse i prostiju vrstu robota. Ali iste odredbe će, naravno, izazvati nevolju kada dođemo do slučajeva gde nije jasno da li obrazujemo osobu razvijanjem njenih latentnih mogućnosti (kao kad dete učimo jeziku) ili transformišemo neku stvar u osobu (kad u robota ugrađujemo dodatnu memoriju). Umanjujući ovu teškoću za trenutak, primetimo, međutim, da ova formulacija ima za posledicu to da pripisivanje svojstva ličnosti, pripisivanje jezika, verovanja i želja idu ruku podruku. Tako, ako je Dejvidson u pravu, pripisivanje svojstva ličnosti i pripisivanje uglavnom *ispravnih* verovanja i uglavnom *prikladnih* želja ide ruku podruku. To znači da nikad nećemo moći da imamo dokaz da postoje osobe koje govore jezike u principu neprevodive na engleski ili imaju verovanja koja su sva ili većinom nesaglasna s našim.

Uprkos tome, međutim, možemo da razmatranje proširimo na priču o tome kako bi upravo takve osobe mogle da nastanu. Tako izgleda da svet može biti pun osoba koje nikad nećemo pojmiti kao takve. Sad shvatamo da bi galaktički putnik kroz vreme koji bi došao među nas bio konačno prisiljen da odbaci svoju prvobitnu pretpostavku da smo mi osobe kad ne bi uspeo da uspostavi bilo kakvu korelaciju onoga što izgovaramo i naše okoline, koja bi mu omogućila da konstruiše englesko — galaktički leksikon. Naša inicijalna pretpostavka da je galaktički emisar osoba, bila bi osujećena istom vrstom otkrića. Kako je to tužno da dve kulture koje bi imale toliko toga da ponude jedna drugoj, ne bi mogle da jedna drugoj priznaju egzistenciju! Koliko je patosa i u pomisli da bismo putujući kroz vreme našim neandertalskim precima predstavljali isto što i galak-

tička bića nama! Ali situacija je, kao što sam već nagovestio, još gora. Možemo sada da vidimo, prema svemu onom što znamo, da je naš *savremeni* svet prepun osoba koje ne možemo da priznamo. Zašto bismo zanemarivali mogućnost da drveće, šišmiš, i leptiri, kao i zvezde imaju svoje različite neprevodive jezike u kojima naveliko izražavaju svoja verovanja i želje jedni drugima? Pošto su njihovi organi pogodni za primanje takvih različitih nadražaja, i za odgovore na tako različite načine, ne treba se čuditi da sintaksa i primitivni predikati njihovih jezika nemaju nikakvu realizaciju prema našem.

Uključivanje ove poslednje mogućnosti moglo bi da sugerise da nešto nije u redu. Možda ne bi trebalo da budemo toliko spremni da dopustimo mogućnost ekstrapolacije. Možda smo pre naglili kada smo mislili da pripisivanje osobina ličnosti i artikulacija verovanja idu ruku pod ruku — jer unapred znamo da leptiri nisu osobe, i stoga unapred znamo da neće imati da izraze nikakva verovanja. Po meni, međutim, nema ničeg pogrešnog u predloženoj ekstrapolaciji, i ne vidim šta bi sintagma »unapred poznato da nije osoba« mogla značiti kad se primeni na leptira, sem da leptir ne izgleda kao čovek. Ali, nema posebnog razloga da mislimo da bi nam naši daleki preci ili potomci izgledali ljudski baš kao ni šišmiš. Neka pojam osobe bude toliko kompleksan i određen s onoliko kriterijuma koliko vam volja, ipak ne mislim da će biti nezavisan od kompleksnog međupovezanog skupa verovanja i želja, niti se to određenje može odvojiti od onog koje ga određuje preko mogućnosti prevodivog govora. Zbog toga mislim da isključiti leptire znači isključiti i galaktička bića i Neandertalce, a dozvoliti ekstrapolaciju na ove druge znači dozvoliti mogućnost da potpuno ista verovanja i želje koja će imati naši galaktički potomci već sada imaju leptiri. Možemo da se tvrdoglavo ne damo i da kažemo da su termini kao »osoba«, »verovanje«, »želja« i »jezik« u krajnjem slučaju povratni izrazi kao i »ovde« i »sada« ili »moralno ispravno«,

pošto se u svakom od slučajeva u suštini odnose na to gde smo *mi*. Ali, to će biti *jedini* način da se isključe galaktička bića, i tako *jedini* način da se isključe leptiri.

Ako ovo izgleda zagonetno, možda će biti manje zagonetno ako razmotrimo neke analogije. Pretpostavite da kažemo da nema poezije među Patagoncima, da nema astronomije kod Aboridžina, i nikakve moralnosti među stanovnicima planete Mongo. I pretpostavite da njihovi predstavnici buneći se protiv našeg lokalnog gledišta objašnjavaju da ono što oni imaju jesu različite vrste poezije, astronomije ili morala, što bi mogao biti slučaj. Za Patagonca ni Homer, ni Šeli, ni Malarme, ni Drajden nimalo ne liče na pesnike. Međutim, on priznaje da Milton i Svinbern mutno podsećaju, u istom nejasno opisivom smislu, na paradigmu patagonske poezije. Ove paradigme igraju neke uloge u njegovoj kulturi, koje naši pesnici igraju u našoj, iako ne sve. Aboridžin ne zna ništa o ekvinociju i solsticiju, ali razlikuje planete od zvezda. Međutim, koristi isti termin da označi planete, meteore, komete i Sunce. Priče koje priča o kretanjima ovih nebeskih tela su u vezi s komplikovanim skupom priča o božanskom providenju i lečenju bolesti, dok njegove priče o zvezdama imaju isključivo veze sa seksom. Stanovnici planete Mongo su šokirani kad neko govori istinu onima s kojima je na istom društvenom položaju, a iznenađeni su kad se neko ustručava da muči bespomoćne beskućnike. Kao da nemaju nikakve tabue u seksu, ali mnoge u pogledu hrane. Njihova društvena organizacija se zasniva delom na nekoj vrsti lutrije, a delom na brutalnoj sili. Stanovnici Monga su, međutim, revoltirani time što Zemljani ne mogu da shvate njihovo moralno stanovište, što očigledno mešaju moralnost s etikacijom i celishodnošću održavanja društvenog poretka.

U tri slučaja koja sam upravo naveo, pitanje »Je li to različita *vrsta* poezije (astronomije, morala) ili oni prosto nemaju *nikakvu*?« očigledno nije mnogo važno da bi se na njega odgovorilo. Ja sugerišem

da i pitanje »Jesu li galaktička bića ili leptiri različita vrste osoba ili uopšte nisu osobe?« takođe nije mnogo važno. U tri pomenuta slučaja argument bismo mogli beskonačno da produžimo navođenjem novih detalja. U globalnom slučaju, gde *ex hypothesi* nikakva prevodilačka šema ne važi, to ne možemo. Ali u globalnom slučaju (imajući verovanja *tout court*), kao i u posebnim slučajevima posedovanja verovanja o astronomiji ili o ispravnom i pogrešnom, reč je samo o najboljim načinima predviđanja, kontrole, i generalno uzev odnošenja prema tim entitetima. Tu se susrećemo s istim teškim pitanjima koja sam ranije pomenuo — pitanjima koja se javljaju kad se suočimo s takvim graničnim slučajevima kao što su fetusi, deca koja još ne govore, kompjuteri i maloumnici — imaju li oni građanska prava? Moramo li se truditi da se pred njima opravdamo? Da li oni misle ili rade po instinktu? Da li oni imaju verovanja ili samo odgovaraju na nadražaje? Da li oni rečima pripisuju smisao ili se oglašavaju na neki znak? Sumnjam da mnogi filozofi i dalje veruju da su procedure za odgovor na ova pitanja ugrađene u »naš jezik« i da čekaju da budu otkrivene »konceptualnom analizom«. Ali, ako u ovo ne verujemo, možda bismo se zadovoljili time da kažemo, globalno, da je isti slučaj i sa pitanjem. Može li biti alternativnih konceptualnih okvira u odnosu na naš, koje imaju osobe kojima ne bismo nikad priznali da su osobe. Sumnjam da ćemo ikada makar i skicirati uopšteni način da se odgovori na pitanja kao što su: Je li to pojmovni okvir sasvim različit od našeg, ili je greška misliti da je to uopšte jezik? Je li to osoba sa potpuno različitim organima, odgovorima, i verovanjima s kojom je stoga komunikacija zauvek nemoguća ili samo stvar koja se ponaša na kompleksan način?

Zaključak u stilu »baš me briga« sve je što ja mogu da ponudim u pogledu antinomije stvorene Dejvidson-Straudovim argumentom s jedne i skeptičkom ekstrapolacijom s druge strane. Ali, ne treba misliti da je to omalovažavanje značaja onog što

kažu Dejvidson i Straud. Naprotiv, mislim da, pošto smo shvatili ovu antinomiju i zapazili značaj izvornog argumenta za našu primenu pojma »osobe«, sada možemo da bolje uvidimo značaj koji on ima. Do ovog značaja može se doći (a) pozivanjem na standardnu primedbu koherencijskoj teoriji istine. (»odvaja istinu od sveta«) i (b) vraćanjem na našu prethodnu raspravu o kantovskim korenima pojma »konceptualnog okvira«.

Razmotrimo tradicionalnu primedbu koherencijskoj teoriji istine koja kaže da, iako naš jedini *test* istine mora biti u međusobnoj koherenciji naših verovanja, ipak *priroda* istine mora biti »korespondencija sa realnošću«. Smatra se da je dovoljan argument za ovo gledište to da je Istina Jedna, dok alternativnih, jednako koherentnih skupova verovanja ima Mnogo⁸. U odgovoru na ovaj argument branioci koherencijske i pragmatičke teorije istine dokazivali su kako naša takozvana »intuicija« da je Istina Jedna, predstavlja prosto očekivanje da će, ako su svi opazajni iskazi poznati, postojati jedan optimalan način da se bira između njih i svih drugih mogućih iskaza, tako da se dobije jedan idealno usklađen sistem istinitih verovanja. Standardno pobijanje ovog odgovora jeste da je jasno da bi bilo mnogo takvih mogućih sistema, među kojima bismo mogli birati samo na osnovu estetskog opredeljenja. Dalje i dublje pobijanje je u tome da je *svet* taj koji određuje istinu. Slučajnost opazaja sveta koje nam pružaju naši čulni organi, zatim slučajnost predikata koje smo utvrdili ili teorija čiji nas sklad zadovoljava, mogu odrediti ono u šta imamo pravo da verujemo. Ali kako mogu da odrede *istinu*?⁹

⁸ Za noviju formulaciju ove primedbe vidi John L. Pollock, »Perceptual Knowledge« *Philosophical Review*, LXXX, 3 (Juli 1971): 290—292.

⁹ Ova vrsta pitanja je u korenu pokušaja da se razlikuje »teorija istine« i »teorija evidencije« u odgovoru teoretičarima koji zastupaju shvatanje o istini kao mogućnosti tvrđenja, kao što je npr. Selers — o ovome vidi Hermenovu kritiku Selersa u »Selars Semantics«, *Philosophical Review*, LXXIX, 3 (Juli 1970): 404—419, str. 409. i dalje, 427. i dalje.

Tu Dejvidson-Straudov argument pruža jednostavan odgovor na ovu standardnu primedbu koherencijskoj teoriji. Pošto mnoga od naših verovanja (iako ni jedno posebno) jednostavno *moraju* biti istinita — jer šta bi se moglo uzeti kao dokaz da najveći deo njih nije? — spektar alternativnih konceptualnih okvira sužava se na mogućnost postojanja jednog broja jednako dobrih načina da se neznatno modifikuje naš sadašnji skup verovanja u interesu veće prediktivne moći, šarma, ili čega vam god drago. Dejvidson-Straudov argument nas podseća, između ostalog, koliko se mali deo naših verovanja menja kada se menjaju paradigme fizike, poezije ili morala — i omogućava nam da shvatimo kako se samo manji deo njih *mogao* promeniti. Omogućuje nam da shvatimo da je broj verovanja koji se promenio kod obrazovanih klasa u Evropi između trinaestog i devetnaestog veka smešno mali u poređenju s onim koji je preživio nedirnut. Tako nam ovaj argument dozvoljava da kažemo: ne postoje »alternativni« koherentni globalni skupovi verovanja. Savršeno je tačno da će uvek postojati oblast istraživanja sa alternativnim inkompatibilnim skupovima verovanja. Ali, činjenica da ćemo *uvek* imati uglavnom istinita verovanja, i tako po svoj prilici biti »u dodiru sa svetom« najveći deo vremena, čini ovaj slučaj filozofski irelevantan. Posebno je izlišan zahtev da pošto je Istina Jedna, i stoga »korespondentna«, moramo vaskrsnuti fundamentalnu epistemologiju da objasni »kako je znanje moguće«¹⁰. Mi ćemo automatski biti »u dodiru sa svetom« (najvećim delom vremena), bilo da imamo ili nemamo neizmenljive, ili bazične, ili na drugi način privilegovane ili fundamentalne iskaze.

Ali ovaj način korišćenja tvrdnje da je »*svet* taj koji određuje šta je istina« može lako da izgleda kao obmana. Jer Dejvidson-Straudovo gledište, bar na

¹⁰ Vidi Pollock, *op. cit.*, za odbranu tvrdnje da, kad jednom odbacimo koherencijsku teoriju opravdavanja, takvo objašnjenje pomoću utemeljenja postaje nužno.

način na koji sam ga koristio, izgleda da izvodi mađioničarski trik zamenom onog što se može označiti kao »najveći deo naših verovanja koja nisu dovedena u pitanje« sa pojmom »svet«. To nas podseća na takve teoretičare koherencijske teorije kao što je Rojs koji tvrde da je naš pojam »sveta« samo zamenom za idealno koherentan sadržaj jednog idealno širokog uma, ili za pragmatički pojam »nagomilanog iskustva« — verovanja koja za sada niko ne dovodi u pitanje, jer ne proizvode nikakve probleme i niko se ne trudi da misli o njihovim alternativama. U svim ovim slučajevima — kod Dejvidsona i Strauda, Rojsa, Djuia — može s razlogom izgledati da je pitanje o istini zanemareno. Jer naš pojam sveta — reći će se — nije svodiv na verovanja koja nisu dovedena u pitanje ili se ne mogu dovesti u pitanje, ili na idealno koherentna verovanja, već pod njim podrazumevamo čvrsto, beskompromisno, rigidno *entre-en-soi* koje stoji rezervisano, savršeno ravno-dušno na pažnju koju mu izdašno posvećujemo. Pravi poklonik realizma gledaće na idealizam i pragmatizam sa istom sumnjičavošću s kojom će pravi vernik u Boga naših Otaca gledati, na primer, na Tilihovu priču o »objektu našeg konačnog interesovanja«¹¹.

Staviću sada karte na sto: mislim da je pojam sveta pravog poklonika realizma pre opsesija nego intuicija. Mislim da je Djuj bio u pravu kada je mislio da jedina intuicija koju imamo o svetu kao određujućem za istinu, jeste intuicija da naša nova verovanja moramo usaglasiti s ogromnim skupom svakidašnjih činjenica, nespornim perceptivnim podacima i sličnim. Čini mi zadovoljstvo što mogu da interpretiram suštinu Dejvidson-Straudovog argumenta na djujevski način.

¹¹ Za primer takve programatske strasti koju realizam može da inspiriše, vidi »Platform of the Association for Realistic Philosophy« u knjizi *The Return to Reason*, ed. John Wild (Chicago: Henry Regnery, 1953); i »Program and First Platform of Six Realists«, u zborniku Edwin B. Holt *et al.*, *The New Realism* (New York: Macmillan, 1912), str. 471 i dalje.

Ali ja nemam argumente protiv opisa koje pravi poklonik realizma ima o našim takozvanim »intuicijama«. Sve što može da se uradi s tvrdnjom da »samo svet određuje istinu« jeste da se ukaže na dvosmislenost upotrebe termina »svet« kod realista. U smislu u kome je »svet« ono za šta se trenutno smatra da je objekt najvećeg dela naših verovanja koja trenutno nisu pod znakom pitanja — naravno nema spora¹². Ako se prihvati Dejvidson-Straudova pozicija, onda bi se »svet« sastojao od zvezda, ljudi, stolova, trave — svih onih stvari za koje niko osim poneki »naučni realista« ne bi pomislio da možda ne postoje. Činjenica da najveći deo naših verovanja mora biti istinita, po ovom gledištu, garantuje postojanje najvećeg dela stvari o kojima mislimo da govorimo. Tako u jednom smislu reči »svet«, smislu u kojem (osim za nekoliko graničnih slučajeva kao što su bogovi, neutrino, prirodna prava) savršeno dobro znamo kakav je on, i ne možemo da grešimo u tom pogledu — nema spora oko toga da je svet taj koji određuje istinu. To »određenje« znači da je naše verovanje da je sneg beo istinito zato što je sneg beo, da je naše verovanje da su zvezde nebeska tela istinito zbog toga što su one na nebu, i tako dalje.

Ali ovaj trivijalni smisao po kojem je »istina« »korespondencija s realnošću« i »zavisi od stvarnosti nezavisno od našeg znanja«, za realistu, naravno,

¹² Kažem »trenutno smatra da je« a ne »je« da bih izbegao prigovor koji bi mogli da istaknu zastupnici »kauzalne teorije reference«. Takva bi teorija mogla da sugerise da mi zapravo trenutno govorimo o (referiramo na) onome na šta će referirati i bića galaktičke civilizacije, ali da bi oni, za razliku od nas, mogli da znaju šta je to. (Na značaj takvih teorija reference ukazali su mi Majkl Fridmen i Fred Drecke.) Moje je shvatanje, koje ovde ne mogu šire razvijati, da će naš pokušaj da epistemološka pitanja razjasnimo referencom na »referencu« uvek predstavljati *opscuro per opscurius* — objašnjenje pojmova (»saznanje«, »istina«) koji imaju neku zasnovanost u običnom govoru, pomoću veštačkog i kontroverznog filozofskog pojma. Vidi esej 7 u ovoj knjizi.

nije dovoljan¹³. Ono što on želi je upravo ono što mu Dejvidson-Straudov argument brani — pojam sveta koji je *tako* »nezavisan od našeg znanja« da bi se moglo dokazati da ne sadrži ni jednu od stvari o kojima smo oduvek mislili da zapravo govorimo. On želi da umesto, recimo, »možda grešimo u pogledu toga šta su zvezde« kaže »moglo bi biti da nijedna od stvari o kojima govorimo nije ni nalik onome kako mi mislimo da jeste«. Pri takvoj projekciji od, kako bi Kant rekao, »uslovljenog« ka »neuslovljenom«, nije čudo da se antinomije lako stvaraju.

Pojam »sveta« kad se koristi u izrazu kao što je 'različite konceptualne šeme oblikuju svet različito' — mora biti pojam nečeg *potpuno* neodređenog i neopredeljivog — zapravo, stvar po sebi. Čim počnemo da mislimo o »svetu« kao atomima i praznini, ili o čulnim podacima i svesti o njima, ili »nadražajima« izvesne vrste koji deluju na naše organe izvesne vrste, mi smo promenili ime igre. Jer tu smo u okviru jedne posebne teorije o svetu. Ali za svrhe razvijanja jedne kontroverzne i netrivialne doktrine o istini kao korespondenciji, koristiće samo potpuno nejasna karakterizacija u terminima kao što su 'uzrok delovanja na našu receptivnost i objekt naših spontanih moći'. »Istina« u smislu »istine uzete odvojeno od bilo koje teorije« i »svet« uzet kao

¹³ Ne želim da budem shvaćen tako kao da zastupam trivijalnosti Tarskijeve semantičke teorije, za koju smatram da nije relevantna za epistemologiju (osim možda, kao što je Dejvidson sugerisao, za epistemologiju učenja jezika). Smatram da je Tarski zasnovao novi predmet, a ne da je rešio stari problem. Mislim da je Dejvidson u pravu kada kaže da, u smislu u kome je Tarskijeva teorija — teorija korespondencije, »nikakva bitka nije dobijena, a možda čak predstavlja spoj korespondentnih teorija s drugima« ('True to the Facts', *Journal of Philosophy*, LXVI, 21 /Nov. 6, 1969/: 748—764, str. 751). Filozofski kontroverzna »korespondentna teorija istine« kojoj su koherencijska i pragmatička teorija pretpostavljene alternative nije teorija koju Strosen (kako ga navodi Dejvidson, *op. cit.* str. 763) određuje na sledeći način »reći da je iskaz istinit znači reći da se izvesna govorna epizoda na izvestan način odnosi na nešto u svetu što nije on sam«. Jer, ovo shvatanje bi, po svojim konsekvencama, bilo savršeno prihvatljivo za npr. Blanshara ili Djuila.

»ono što određuje takvu istinu«; pojmovi su koji su (kao i termini 'subjekt' i 'objekt', 'dato' i 'svest') napravljeni jedan za drugog. Nijedan ne može da preživi bez onog drugog.

Da zaključim ovu misao: želim da tvrdim da je »svet« ili potpuno prazan pojam neizricivog uzroka naših oseta i meta intelekta, ili pak ime za objekte koje istraživanje u ovom trenutku ostavlja po strani: one daske u čamcu koje se u ovom trenutku ne pomeraju. Čini mi se da se epistemologija od Kanta kretala tamo-amo između ova dva značenja termina »svet«, kao što se i moralna filozofija od Platona kretala tamo-amo između »Dobrog« kao imena nečeg što se ne da opisati a služilo je kao merilo procenjivanja, što bi moglo voditi odbacivanju *svih* naših sadašnjih moralnih gledišta, i kao imena za idealno koherentnu sintezu što većeg mogućeg broja tih gledišta. Ova dvosmislenost izgleda mi suštinska za poziciju onih filozofa koji vide »realizam« ili »korespondentnu teoriju istine« kao kontroverzne ili uzbudljive teze.

Da bismo potpuno otklonili »realističko« iskušenje da se reč »svet« koristi u prethodno navedenom praznom smislu, trebalo bi da napustimo jednom za svagda celu galaksiju filozofskih pojmova koji su ohrabrivali tu upotrebu — naročito kantovsku distinkciju o kojoj sam raspravljao na početku. Pretpostavimo da imamo jednostavnu teoriju o »duhovnom oku« koje ima, ili nema, jasnu sliku o prirodi raznih vrsta stvari — vrstu teorije koju imamo delimično u Aristotelovoj *Drugoј Analitici*. Tada nešto kao što su alternativni skupovi pojmova nema nikakav jasan smisao. *Nous* ne može da greši. Samo ako pretpostavimo da je um na neki način podeljen na »proste ideje« ili »pasivno primane opažaje« s jedne strane, i skup kompleksnih ideja (od kojih neke označavaju stvarne a drugi samo nominalne suštine) s druge strane, onda *ili* koherencijska teorija istine *ili* standardne primedbe na nju počinju da izgledaju plauzibilne. Samo tada je plauzibilno shvata-

nje da se saznavanje sveta sastoji u oblikovanju naših »reprezentacija« a ne u njegovom prostom opisivanju. Ako napustimo gledište o saznanju kao rezultatu manipulisanja onim što se u nemačkom označava terminom *Vorstellungen*, mislim da se tada možemo mirne duše vratiti jednostavnom aristotelovskom određenju istine kao korespondencije s realnošću — jer će se ona tako pojaviti kao nekontrolirana trivijalnost, što i jeste.

Da bih dalje razvio ovu tvrdnju o načinu na koji je kantovska epistemologija povezana s pojmom netrivialne korespondentne teorije istine i tako s »realističkim« pojmom »sveta«, trebalo bi da napišem još jedan esej, te na tome neću dalje insistirati. Umesto toga zaključiću, prisećajući se nekih istorijskih aluzija koje sam usput načinio, da bih (kako to Selers kaže) situirao svoje zaključke u filozofski prostor. Rekao sam na početku da pojam »konceptualnog okvira«, pa stoga i »alternativnog konceptualnog okvira«, zavisi od nekih standardnih kantovskih distinkcija. Ove distinkcije bile su zajednička meta Vitgenštajnu, Kvajnu, Djuiu i Selersu. Mogu da izrazim istu misao tako što ću reći da je pojam »sveta« koji je korelativan s pojmom »konceptualnog okvira« prosto kantovski pojam stvari-po-sebi, i da Djuievo odbacivanje Kantovog razlikovanja receptiviteta i spontaniteta, i nužnosti i kontigencije tako prirodno vodi odbacivanju pojma »sveta« koji ima pravi poklonik realizma. Ako počnete s Kantovom epistemologijom, ubrzo ćete završiti u Kantovoj transcendentnoj metafizici. Hegel je, kao što sam ranije nagevestio, zadržao epistemologiju, ali je pokušao da izostavi stvar-po-sebi čime je sebe i idealizam uopšte, učinio metom realističke reakcije. Ali, Hegelov smisao za istoričnost — shvatanje da ništa, uključujući i apriorne pojmove nije imuno na kulturni razvitak — dalo je Djuiu ključ za napad na epistemologiju koju je Hegel delio s Kantom. Ovaj je napad bio oslabljen zbog Djuievog korišćenja termina »iskustvo« kao čarobnog sredstva za zamagljivanje sva-

ke moguće distinkcije, i sve dok Vitgenštajn, Kvajn i Selers nisu formulisali svoje izoštrene kritike, snaga Djuieve ideje o »nagomilanom iskustvu« kao »razmenskoj vrednosti« pojma »sveta« nije mogla biti uočena. Ali sada kad su te kritike usvojene, možda je došlo vreme da se vratimo Djuievoj »naturalizovanoj« verziji Hegelovog istorizma. U toj istorističkoj viziji, umetnosti, nauke, osećanje ispravnog i neispravnog i institucije društva nisu pokušaji da se otegotvori ili formuliše istina, dobrota ili lepota. Oni su pokušaji da se reše problemi — da se modifikuju naša verovanja, želje i aktivnosti na način koji će nam doneti veću sreću nego što je sada imamo. Želim da sugerišem da je ova promena perspektive prirodna posledica izostavljanja distinkcija receptiviteta/spontaniteta i opažaj/pojam, i još uopštenije, izostavljanja pojma »reprezentacije« i gledišta o čoveku koje je Djui nazvao »teorija o posmatraču« a Hajdeger »identifikacija fizisa i ideje«.

Zbog toga što su idealisti održali ovu opštu sliku i zamajavali se redefinisanjem »objekta saznanja«, pribavili su idealizmu i »koherencijskoj teoriji« lošu reputaciju — a realizmu i »korespondentnoj teoriji« dobru. Ali ako koherencijsku i korespondentnu teoriju shvatimo kao nesuprotstavljene trivijalnosti, možemo zaći s onu stranu realizma i idealizma. Možemo doći do tačke u kojoj smo, po Vitgenštajnovim rečima, u stanju da prestanemo da se bavimo filozofijom kad god to zaželimo.

OČUVANJE ČISTOTE FILOZOFIJE: ESEJ O VITGENŠTAJNU

Otkad je filozofija postala samosvesna i profesionalizovana disciplina, otprilike u vreme Kanta, filozofi su uživali u tome da objašnjavaju kako je njihov predmet različit od nauke, umetnosti i religije. Filozofi su oduvek tvrdili da su pronašli metode koji su bez pretpostavki, ili savršeno strogi, ili transcendentelni, ili u svakom slučaju *čistiji* od metoda koje koriste nefilozofi (ili, zapravo, svi drugi filozofi osim njih samih, njihovih prijatelja i učenika). Za filozofe koji izneveravaju ovaj gnostički ideal (Kjerkegor i Djui, na primer) često se kaže da nisu »pravi filozofi«.

Ludvig Vitgenštajn je u početku mislio da je filozofiju tako očistio da njeni problemi treba samo da se jasno formulišu da bi bili rešeni ili odbačeni, te je tako mislio da je filozofija dovedena do svog kraja. Za stavove *Tractatusa* mislilo se da su isto toliko udaljeni od sveta kao i logički stavovi — stavovi koji su pokazivali šta ne može da se iskaže. Pojedinačna činjenica može da se iskaže, ali na filozofiji je, kako je mislio, da pokaže forme svih mogućih činjenica. Kad jednom pokazivanje zauzme mesto izricanja, filozofske rasprave, kao i filozofija sama, biće ukinuti. Ipak je Vitgenštajn na kraju ismejao svoju sopstvenu kreaciju, a naročito njenu pretenziju na čistotu. Ali, rugajući se pokušaju *Tractatusa*

da »pokaže« formu svih mogućih činjenica pokazivanjem forme svih mogućih jezika, on je još uvek želio da »pokaže« nešto drugo što ne bi moglo da se iskaže: izvor same filozofije, neizrecivo pomeranje fokusa koje čini naivne školske »probleme filozofije« pravim i ubedljivim. U *Tractatusu* se kaže: ne može postojati prava diskurzivna disciplina koja se bavi materijom zvanom »problemi filozofije« jer *ovde* leže granice jezika, a samim tim i diskurzivnog istraživanja. U *Filozofskim istraživanjima* se kaže: disciplina može postojati u onoj meri u kojoj želite da je razvijete, ali da li stvarno želite to da uradite? Istiskivanje hermetičkih ali ipak indikativnih rečenica *Tractatusa* retoričkim pitanjima *Istraživanja* bilo je odstupanje od preciznosti, od argumenta, od Kantovog pokušaja da se napuštanjem empirijskog »filozofija dovede na siguran put nauke«. Ali na jedan drugi način to je još uvek bilo kantovski. Ako se, kao što je to slučaj sa Ričardom Kronerom, ceo Kantov rad vidi u svetlu projekta »negiranja razuma da bi se načinio prostor veri« i ako se o Kantu razmišlja kao o pietisti a ne kao o profesoru, ako se ima u vidu »primat praktičnog« nad »transcendentalnim stanovištem«, onda se i Kant i Vitgenštajn mogu sagledati kao oni koji žude za čistotom srca koja nadomešta potrebu da se objasni, opravda, izloži. Ova je čistota moguća samo za one koji su se dvaput rodili — one koji su se odrekli sebe zbog zadovoljenja ove potrebe i koji su sad iskupljeni.

Akadska filozofija naših dana odnosi se prema Vitgenštajnu kao nemački intelektualci u prvim decenijama prošlog veka prema Kantu. Kant je sve promenio, ali niko nije bio siguran šta je Kant zapravo rekao — niko nije bio načisto šta kod Kanta treba uzeti ozbiljno a šta odbaciti. Misliti ozbiljno u Nemačkoj tog vremena značilo je ili odabrati nešto iz Kanta ili naći neki način da mu se okrenu leđa. Filozofi su u analognoj situaciji sada, dvadeset godina od objavljivanja *Istraživanja*. Mora se ili od-

baciti Vitgenštajnova karakterizacija onog što je filozofija bila, ili naći nešto novo što bi filozofija mogla da bude. U ovoj situaciji filozofi su raspeti između tradicionalnog Kantovog ideala čistote — *Philosophie als strenge Wissenschaft* — i neke vrste post-profesionalne, iskupljujuće, privatne čistote srca za koju je Vitgenštajn, izgleda, mislio da bi se ipak mogla postići. Oni su raspeti između potrebe da obznane postojanje neke vrste čistog subjekta, srećni što pripadaju posebnom *fahu*, i potrebe da se usaglase Vitgenštajnovim opisom prirode njihove discipline (koristim termin *fah*, umesto »predmet« ili »područje« jer je ta reč dobila elegantnu i preciznu kontekstualnu definiciju kod Viljema Džejsma, u njegovom opisu Vilhelma Vundta: »On nije genije, on je profesor — neko čija je dužnost da sve zna i da o svemu ima svoje mišljenje u vezi sa svojim *Fahom*. . . On o svakom mogućem predmetu kaže, 'O ovome moram da imam neko mišljenje. Da vidimo! Šta bi to moglo biti? Koliko mogućih mišljenja ima? tri? četiri? Da! Samo četiri! Hoću li odabrati neko od njih? Čini mi se da bi bilo originalnije da izaberem neko više stanište, neku vrstu *Vermittelungsansicht* između svih njih. To ću i uraditi, itd. itd.«¹

U takvoj situaciji, došlo je do rascepa između, kako to Dejvid Pers kaže, »sistematske lingvističke filozofije« s jedne strane, i »vitgenštajnovske filozofije« s druge². Prva u savremenoj filozofiji uključuje radove Donalda Dejvidsona, Ričarda Montegjua i Džilberta Hermena, i suprotna je i po formi i po provenijenciji radovima takvih »vitgenštajnovskih« pisaca kao što su T. S. Kun i Stenli Kave³. Po prvoj vrsti filozofa, struktura našeg jezika, naša sposobnost

¹ Džejs u pismu Karlu Štumpf, Feb. 6, 1887, u knjizi Henry James, ed., *Letters of William James* (Boston: Norton, 1920) str. 263—264.

² David Pears: *Ludwig Wittgenstein* (New York: Viking, 1969), str. 34.

³ Vidi esej 10, u ovoj knjizi (»Kavel o skepticizmu«) u kome izražavam žaljenje što i sam Kavel ima suviše poštovanja za ono što nazivam »školskim problemima«. (Ova je fusnota dodata 1981.)

da ga učimo, i njegove veze sa svetom formiraju skup problema koji su tradicionalno »filozofski« (i datiraju, valjda, od Parmenida), a ipak dozvoljavaju diskurzivnu argumentaciju i mogućnost nalaženja preciznih rešenja. Ovi filozofi deo svoje inspiracije nalaze kod ranog Vitgenštajna — autora *Tractatusa*. U logici vide ključ filozofije kao kvazi-naučne discipline, discipline koja bi mogla rešiti prave probleme jezika, a koja istovremeno izbegava pseudo-probleme koji su nastali s kartezijanskim razlikovanjem subjekta i objekta, duha i materije. U meri u kojoj usvajaju gledište Vitgenštajnovog, ovi filozofi nastoje da u njemu vide pravog kritičara kartezijanske tradicije, a da on pri tom ima malo toga da kaže (u *istraživanjima* u svakom slučaju) što je relevantno za filozofiju jezika — predmet za koji oni sada smatraju da je koekstenzivan s metafizikom, a možda i sa samom filozofijom. S druge strane, filozofi koji misle da mogu da objasne gde nas je Vitgenštajn izneverio, nastoje da u destrukciji kartezijanskih problema ne vide samo raskrinkavanje nekoliko pseudo-problema, već transformaciju filozofije, a možda i samog mišljenja i života. Po ovim autorima, destrukcija referentnog okvira koji je zajednički Dekartu i Kantu je nešto mnogo više od šanse za odbacivanje nekoliko školskih zagonetki. To je nešto o čemu treba promišljati generacijama, duboko i temeljno — kao što su ljudi generacijama razmišljali o destrukciji hrišćanskog referentnog okvira zajedničkog Avgustinu i Njumentu. Rascep koji se odigrao u periodu prosvetiteljstva između onih koji su odbacili religiju i posvetili se ozbiljnim stvarima, i onih kojima je religija bila toliko važna da su smatrali da religiozni skepticizam treba neprestano i beskompromisno potiskivati, analogan je sadašnjem rascepu između filozofa koji se određuju za Vitgenštajnov skepticizam i protiv njega u pogledu post-renesansne filozofske tradicije.

Očigledno je da »sistematska lingvistička filozofija« preuzima rizik da postane sholastička i be-

značajna, a da »vitgenštajnovska« filozofija preuzima rizik da postane dosadna imitacija genijalnog aforističkog mislioca. Ja, međutim, neću raspravljati o ovim opasnostima, niti o bilo kom post-vitgenštajnovskom pravcu u filozofiji. Opisao sam ovaj rascep samo zato da bih oslikao pozadinu na kojoj bih razmatrao problem zbog kog je do njega došlo: ima li smisla reći da neko novo filozofsko gledište može da dovede do kraja filozofije? Naročito, ima li smisla reći da je filozofija kao poseban predmet, na osnovu Vitgenštajnovog otkrića »jezičkih činjenica«, nekako prevaziđena, zastarela i spremna da odumre. Može li se ikako razrešiti dilema: Vitgenštajn je predložio još jednu duboku filozofsku teoriju, ili, on se uopšte nije »bavio filozofijom«? Pers se, u svojoj knjizi o Vitgenštajnu, bori s ovim pitanjem i formuliše stanovište koje naziva Vitgenštajnov »antropocentrizam«. U toj knjizi se, po mom mišljenju, daje najpotpunije promišljeno i dosad izloženo viđenje metoda i cilja *Istraživanja*. Ipak mi se čini da je Pers izabrao loš put i to zato što interpretira Vitgenštajna u okviru skupa distinkcija (»jezičke činjenice« nasuprot drugim činjenicama, konvencija nasuprot prirodi, jezički uslovljena nasuprot jezički neuslovljenoj nužnosti, filozofija nasuprot nauci, smisljeno nasuprot besmislenom, »faktičko znanje« nasuprot drugim oblastima diskursa) koje predstavljaju reziduum *Tractatusa* i koje se ne mogu koristiti bez ovekovečenja filozofije kao posebnog *faha*. Konačno, ne može postojati *fah* ako nema distinkcija za njegovo razdvajanje od drugih koji stoje naporedo sa njim ili ispod njega. Ali ako neko prihvati ove distinkcije, suočiće se s pitanjem koje Pers postavlja: ko uopšte može da kaže da li je Vitgenštajn bio u pravu kada je bio antropocentričan? Koji kriterijum filozofske istine će odlučiti između Vitgenštajnovog antropocentrizma i »realizma« ili »objektivizma«? Ako se prihvate različite distinkcije iz *Tractatusa* koje Pers koristi, ovo će biti pitanja na koja treba odgovoriti delimično iz filozofskog *faha*. Ako se one

odbace, teško je videti šta bi se kod Vitgenštajna moglo nazvati filozofskim gledištem. Jer o čemu bi to gledište onda bilo?

Pers je svestan ove dileme. On rezimira Vitgenštajnov »ekstremni antropocentrizam« na sledeći način

U Vitgenštajnovoj kasnijoj doktrini pokazuje se da izvan ljudskog mišljenja i govora nema nezavisnih, objektivnih uporišta, a značenje i nužnost se mogu očuvati samo u jezičkim procesima koji ih otelotvoruju. Oni su zajemčeni samo zbog toga što govorne prakse dobijaju izvesnu stabilnost od pravila. Ali čak ni pravila ne obezbeđuju čvrst referentni okvir, jer uvek dozvoljavaju divergentne interpretacije. Ono što ovim praksama stvarno daje njihovu stabilnost jeste to što se mi slažemo u našim interpretacijama ovih pravila. Mogli bismo možda da kažemo da je to srećna okolnost, ali bi to bilo nekako kao da kažemo da je srećna okolnost što život na Zemlji podnosi zemaljsku prirodnu atmosferu. Ono što treba da kažemo jeste da ima onoliko stabilnosti koliko je ima.⁴

Dve stranice kasnije Pers iznosi ovo *upozorenje*

Teško je opisati ovo okretanje ka antropocentrizmu na tačan i neutralan način. Svaki takav opis treba da pomene objektivizam kao polazište, i tu će biti uključena sugestija da su stvari manje pouzdane nego što smo pretpostavljali. Ova se sugestija mora opovrgnuti ako hoćemo da shvatimo Vingenštajnovu poziciju. On ne odbacuje objektivizam i ne nudi rivalsku teoriju. Sama upotreba reči »antropocentrizam« daje pogrešnu impresiju, ne zbog toga što je netačna etiketa pa bi neka druga reč bolje pristajala, već zbog toga što ona Vitgenštajново gledište automatski

⁴ Pears, *op cit.*, str. 179,

stavlja u arenu s prividnim rivalima i odmah se pomišlja da će tu doći do filozofskog spora prema starim pravilima. Zbog toga je od suštinske važnosti prisetiti se koliko je Vitgenštajnova intencija bila različita. *On je verovao da se ispravan metod sastoji u tome da se fiksiraju granice jezika* osciliranjem između dva shvatanja. Prvo bi bilo neka vrsta objektivizma koji pokušava da dà neku vrstu podrške našoj jezičkoj praksi, a drugo bi predstavljalo opis same jezičke prakse, opis koji bi bio potpuno isprazan, da nema kao svoj kontrast ovu vrstu objektivizma. Njegova je ideja da je prvo iluzija a da drugo predstavlja celu istinu koja, međutim, mora biti shvaćena u kontrastu sa prvim. *Sasvim je ispravno primeniti reč »antropocentrizam« na prvo shvatanje pod pretpostavkom da to ne implicira da je to alternativa objektivizmu.* Vitgenštajnova ideja je da se objektivizam u svojoj jedinoj održivoj formi razlaže u antropocentrizmu. Zbog toga bi bilo bolje reći da postoji samo jedna moguća teorija, *teorija da ne postoji ništa osim činjenica o relevantnoj jezičkoj praksi*, (kurziv R. R.)⁵

Ovde se Pers zapliće u paradokse. Neki od njih su isti oni paradoksi koje je izložio sam Vitgenštajn (nabacujući u *Istraživanjima* kao od šale pola tučeta inkompatibilnih metafilozofskih gledišta). Kod Persa ih je teže ismejati jer su direktnije i odlučnije izložena. Tri takva paradoksa ilustrovana su trima rečenicama koje sam izvukao kurzivom. Izraz »fiksiranje granica jezika« kao reziduum *Tractatusa* je kao i uvek osetljiv na uobičajeni prigovor koji se koristi protiv logičkog pozitivizma: »kad kažete da je nešto izvan granica jezika, ne mislite doslovno da se to ne može reći, mora biti da mislite da to nema smisla. Ali morate to dovoljno dobro razumeti da biste mogli da kažete da 'nema smisla' i mora da

⁵ *Ibid.*, str. 181—182.

je imalo smisla ako ste to tako dobro razumeli«. »Objektivističko« shvatanje da se naš jezik formira oko univerzalija, ili značenja, ili nužnosti koja dolazi »izvan« — tvrdnja da postoji nešto što nismo mi sami, nešto čime je omogućena strogost — u istoj je meri inteligibilno (i isto toliko sumnjivo) kao i ono da moralni zakon izražava Božju volju. Ni jedna pozitivistička kritika religije nije nikad opravdala nazivanje iskaza, koji su vekovima bili predmet inteligibilne rasprave, »besmislenim«. Ništa u *Istraživanjima* ne daje ovom terminu neku veću snagu ili domet.

Drugi paradoks naveo sam u drugoj rečenici označenoj kurzivom, jer ako nema »alternative objektivizmu« sadržanom u definiciji »antropocentrizma«, onda u tom terminu više nema nikakve snage. Ako je »priroda« iluzija, onda je iluzija i »konvencija«, a i »čovjek«. Suprotstavljeni termini ove vrste stoje ili padaju zajedno. Imati stanovište o tome odakle nužnost dolazi, *znači* imati stanovište koje dozvoljava »filozofski konflikt prema starim pravilima«. Jer to je stanovište o nužnosti u istom onom smislu u kom bi jedan panteist ili pripadnik arijske sekte mogli imati stanovište o Bogu (nasuprot stanovištu o Bogu koje ima neko ko misli da je religija suviše detinjasta da bi se o njoj ozbiljno raspravljalo).

Treći paradoks je zapravo isti kao drugi. Pers voli formulaciju »nema ničeg drugog osim činjenica o relevantnoj jezičkoj praksi« i tvrdnju »jedina moguća teorija je teorija koja tvrdi da postoje samo jezičke činjenice«. Ali, opet, ili je »jezik« suprotstavljen »svetu« (i »jezičke činjenice« »nejezičkim činjenicama«) ili termin nema snagu. Ako postoje samo jezičke činjenice, onda mora biti da mi zapravo samo preimenujemo sve stare činjenice u »jezičke«. Očigledno je da je Pers rastrzan između korišćenja neke vrste rezolutne tautologije koju je ranije koristio (»Ima onoliko stabilnosti koliko je ima«) — govoreći da »Jedina moguća teorija je da postoje

samo činjenice« — i toga da tezu učini netrivialnom uključivanjem termina »jezički«. Ali, nezavisno od paradoksa koji nastaje nedostatkom kontrasta između »jezika« i nečeg drugog, postoji paradoks u svakoj rečenici koja počinje sa »Jedina moguća teorija je...« jer istovremeno se postavljaju bar dve teorije. Kada postoji samo jedna teorija o bogovima ili godišnjim dobima, nema *teorije* — postoje samo poznate činjenice o bogovima ili godišnjim dobima. Teorija počinje, kako je Džui primetio, kad neko posumnja u ono što su svi oduvek verovali, i sugeriše da postoji drugi način na koji se može gledati na tu stvar. Nastajanje alternativnih teorija prestaje samo tada kada nema više interesa za taj predmet, i nikoga više nije briga šta bi se još o tome moglo reći.

Važan razlog zbog koga će svako ko pokuša da opiše rezultat *Istraživanja* biti uvučen u paradokse, dolazi od shvatanja da je Vitgenštajn (uz pomoć Gotloba Fregea, Bertranda Rasla, Rudolfa Karnapa i drugih) učinio filozofiju *lingvističkom* — da nam je pomogao da uočimo »značaj jezika«. Bilo bi lepo misliti da je filozofija u poslednje vreme načinila progres, i da je najprikladniji način da se opiše razlika između onog što savremeni filozofi engleskog govornog područja čine i onog što su njihovi prethodnici činili (a zaostali savremenici još uvek čine) da se govori o »jezičkom zaokretu« i »novoj upotrebi reči«. Ali niko nije bio u stanju da objasni šta se to može izraziti rečima a ne pozivanjem na stvari, ili, kako Karnapov »formalni način govora« ima više filozofske probojnosti nego njegov »materijalni način govora«. Kad neko veruje, kao što je Vitgenštajn verovao u *Tractatusu*, da postoji nešto što se zove »forma svakog mogućeg jezika«, onda bi se moglo pokušati da se izvede ontologija iz logike. Ali čak i tada, Vitgenštajn bi imao poteškoću da kaže koja je razlika između njegovog poznatog slogana »Granice mog jezika su granice mog sveta« i njegove suprotnosti »Granice mog sveta su granice mog jezi-

ka». Kad se jednom celokupno shvatanje o »ontologiji« odbaci kao što je to u *Istraživanjima*, paradoks nastao zbog odsustva kontrastne snage pojma »jezik« je udvostručen. Pokušaji da mu se ulije neka snaga rezultirali su mnogobrojnim predlozima o tome kako treba razlikovati »konceptualna« (ili »gramatička« ili »semantička«) od »empirijskih« pitanja. Čak se tvrdilo, tu i tamo i kod Persa, da je jedan od doprinosa *Istraživanja* u tome što pokazuju da izvesna rešenja tradicionalnih filozofa (npr. Hjumova sugestija da dva čoveka mogu imati numerički identične osećaje) ne razlikuju mogućnosti koje su otvorene »našim jezikom« i mogućnosti koje su isključene »našim jezikom«⁶. I zaista Pers drži da u *Istraživanjima*

(Vitgenštajn) smatra da je ispravan metod u filozofiji prikupljanje činjenica o jeziku, ali ne zbog njihovog intrinzičnog značaja, niti zato da bi se konstruisala neka naučna teorija o njima, kao što je teorija o opštoj gramatičkoj strukturi svih jezika. Činjenice treba prikupiti zbog toga što one ukazuju na nešto izvan sebe. One ukazuju na onaj smer kojim se kritička filozofija kretala poslednja dva veka.⁷

Dokazivaću ovde da se svaka kritika tradicije koja se može izvršiti prikupljanjem činjenica o jeziku, može izvršiti i prikupljanjem činjenica o stvarima, i da nema jasnog načina da se razlikuju ove dve vrste aktivnosti. Ali hoću da priprelim teren za ovaj dokaz prethodnom napomenom o rascepu u post-vitgenštajnovskoj filozofiji o kojem sam već pisao. Rascep se produbljuje ako se misli da Vitgenštajn »prikuplja činjenice o jeziku«. Jer prirodno je upitati: ako je to pravi metod filozofije, zašto se ne sprovodi na naučan način? Zašto ne zameniti Vitgenštajnov dar za prikladne analogije (ili Ostinov sluh za oštroumne distinkcije) na primer, kom-

⁶ Uporedi *ibid.*, str. 121.

⁷ *Ibid.*, str. 112.

pjuterskim programom koji bi kao *input* prihvatao trivijalne delove svakidašnjice, a kao *output* proizvodio iskaze o značenju reči? Težnja da se filozofija vrati na siguran put nauke u savremenoj filozofiji jezika razgranala se u čitavu seriju programa, od kojih neki nemaju više mnogo veze s Vitgenštajnovim nastojanjima. Pers je zabrinut ovim, i njegova briga ima formu pitanja »da li filozofija može da izbegne da bude nauka« i da li bi to trebalo da izbegne. Pers ima simpatije za Vitgenštajnovu »opiranje nauci«, ali nije siguran da li ima pravo na to. S jedne strane, teško je imati *fah* ako nemate nauku — umetnici, na primer, nemaju *fah* već samo svoju veštinu ili možda genijalnost. S druge strane, filozofija se uvek ponosila time što je dublja, viša ili čistija nego empirijska nauka, a kakva bi vrsta nauke mogla biti o »činjenicama o jeziku« nego empirijska? Tako, izgleda da Vitgenštajnovu otkriće »pravog metoda filozofije« vodi ili tome da se lingvistika uzdigne iznad sebe, ili tvrdnji da možemo otkriti »činjenice o jeziku« na neempirijski način. Ili će filozofija »biti apsorbovana u lingvističku nauku«⁸ ili će biti neka vrsta umetnosti. Ali »ako je filozofija stvarno nalik umetnosti, impresija koju izaziva lingvistički primer, bila bi nešto što ne bi moglo da se obuhvati nikakvom opštom formulom.«⁹ Može li se nešto što nema takvu formulu nazvati »filozofijom«?

Ova distinkcija umetnost/nauka centralna je u Persovom razmatranju Vitgenštajna i ona se povezuje s napuštanjem programa iz *Tractatusa* o nalaženju »jezički neuslovljenih nužnosti« — programa koji je Vitgenštajn jednom delio s Platonom, Dekartom i Hegelom. Jer, ako treba zavisiti od »jezički uslovljenih nužnosti koje zavise od kontingentnih činjenica o jeziku«¹⁰, onda se nalazimo u sferi promenljivog, praktičnog, nepredvidljivog — upravo ta-

⁸ *Ibid.*, str. 110.

⁹ *Ibid.*, str. 196.

¹⁰ *Ibid.*, str. 110.

mo gde se filozofija uvek trudila da ne bude. Ako takva opaska kao »ni jedna osoba ne može imati numerički identične osećaje kao druga« dobija svoju »nužnost« iz načina na koji ljudi govore, zašto ne bi filozofi koji ne vole način govora predložili promene, i zbog čega ne bi bili u pravu? Sablast filozofije stupa na scenu kao puka »lingvistička preporuka« da bi bila potisnuta još strašnijom sablašću — »filozofijom koja je stvar ukusa«. (Jer ko mario da li drugi ljudi prihvataju moje preporuke, ako sam ja, za sebe, našao novi i bolji način govora?) Izgleda da antropocentrizam u pogledu nužnosti (tvrdnja da se sva nužnost zasniva na kontingenciji društvene prakse) mora nužno da znači smrt filozofije, bar onakve kakvu smo je poznavali. Ili Vitgenštajn pokazuje kako se empirijska sredstva mogu koristiti da se otkriju »granice jezika« (u kom slučaju bi filozofska greška bila u neuspehu da se prikupi dovoljno činjenica), ili se on nekako poigrava našim pomešanim osećanjima u pogledu filozofske tradicije (čas na način satiričara, čas na način salonskog psihoanalitičara).

Možemo zapaziti da se sve ove dileme vrte oko pojma »nužnosti«. Pers ne dovodi u pitanje to da postoji nešto izvan što bi se moglo naći — granice jezika — što bi nam, kad bi se našlo moglo reći da li su Dekart, Hjum, Kant i drugi pošli krivim putem. Niti dovodi u pitanje da je dolaženje do granica jezika dolaženje do nečeg »nužnog«. Poenta takozvanog »jezičkog zaokreta« u novijoj filozofiji je u tome što smo nekad, s Aristotelom, mislili da nužnost dolazi od stvari, a kasnije, s Kantom, da dolazi iz strukture našeg uma, dok sad znamo da ona dolazi iz jezika. A pošto filozofija mora da traži ono što je nužno, ona mora da postane lingvistička. Pers nema ništa protiv toga — njegov jedini problem je u tome što se pita da li je jezik (kao jedna vrsta društvene prakse) dovoljno snažan da to izdrži. Ako jezik nije ograničen stvarima, ili transcendentnim egom, ili *nečim drugim*, da li se, kad se nađe njegova granica, nalazi nešto što se ubraja u *nužno*? Ako ne, da li je tu reč o *filozofiji*?

Tako smo, izgleda u sledećoj situaciji: ako se oslobodimo pojma nužnosti, mogli bismo da razrešimo dileme. Ali ako odbacimo ovaj pojam, moglo bi izgledati da odbacujemo i sam pojam filozofije. Prestanemo li da o Vitgenštajnu mislimo kao o antropocentričnom teoretičaru koji je rekao da nužnost potiče od ljudi i počnemo li da o njemu mislimo kao o satiričaru koji je predložio da pokušamo bez pojma nužnosti, onda bismo imali manje dilema u pogledu toga kakva je vrsta discipline — filozofija, ali jedino po cenu da posumnjamo u samo njeno postojanje.

Ovde se postavljaju dva pitanja. Prvo, da li se Vitgenštajn može interpretirati tako da govori protiv »nužnosti«, a ne o njoj? Drugo, da li bi bila dobra ideja da prestanemo da koristimo taj pojam? Odgovor na prvo pitanje je, čini mi se, »Da, polovično«, Vitgenštajn se može interpretirati na oba načina; mogu se citirati tekstovi koji idu u prilog definitivnog pobijanja obe vrste egzegeze. Ali ja želim da raspravljam samo o drugom pitanju, i tu je odgovor čini mi se jednostavno »da«. Želim da pokažem da se pozniji Vitgenštajn slaže s Djuiem, u istoj meri kao što se rani slaže s Kantom — da Djuievo rasrinkavanje tradicionalnih pojmova filozofije, i njegovi pokušaji da ukine distinkcije između umetnosti i nauke, filozofije i nauke, umetnosti i religije, moralnosti i nauke, predstavljaju prirodni nastavak Vitgenštajnovе kritike kartezijanske tradicije. Po Djuievom gledištu, »filozofija« kao ono što je zajedničko Platonu, Kantu i *Tractatusu*, svakako čini posebnu kulturnu tradiciju — ali ona nije *fah* (mada njeno proučavanje jeste). Filozofija u širem smislu — grubo uzev, jedna vrsta pisanja koja u toj meri uopštava da se ne može ni u šta drugo svrstati — jeste nešto drugo, ali ipak nije *fah*. Ako nema *faha*, nema metafilozofskih problema o njenom predmetu i metodu — tako da nema dilema o kojima sam govorio. Prestati koristiti pojam nužnosti značilo bi prekinuti s nastojanjem da se očuva čistota filozofije, a taj

je pokušaj, čini mi se, već doneo mnogo uzaludnog truda.

Konačno, rasprava o tome da li je pojam »nužnosti« od bilo kakve koristi, rasprava je između neke vrste holizma za koji Pers tvrdi da je karakteristika *Istraživanja*, i neke vrste atomizma karakterističnog za *Tractatus*. Holizam se, kao kod Diema, Kvajna i Kuna, usredsređuje na činjenicu da postoji beskonačno mnogo načina na koje se ono što je neko imao običaj da kaže može uskladiti s neočekivanim naučnim otkrićem (filozofskim zamešateljstvom ili religioznim iskustvom). Ako se pretpostavi to mnoštvo načina, javiće se sumnja (posebno kod Kvajna) u pogledu toga kako da se kaže koja od promena u konverzaciji izražava promene »u verovanju«, a koje su promene »u značenju koje se pripisuju izvesnim terminima«. *Ad hoc* i za datu publiku, neko bi mogao da kaže ili »Ja pod 'X' još uvek mislim ono što sam i ranije mislio, ali ne mislim više da su svi 'X' isto što i 'Y' — ili »Ja sada imam različit pojam 'X' — i koristeći ga više ne mislim na istu stvar«. Ali izbor između ova dva iskaza je stvar retorike, i ne označava demarkacionu liniju između »faktičkog znanja« s jedne strane, i »filozofije« s druge. Ovakav holizam izaziva sumnju (kao kod Hegela i Djuia) u pogledu podela — nužnost/slučajnost, jezik/činjenica, filozofija/nauka.

Pers misli o poznom Vitgenštajnu kao »antropocentristi« jer i sam zadržava pojmove koji imaju smisla u svetlu atomističkog programa *Tractatusa*, ali koji više nisu interesantni ako neko prihvati holističko stanovište *Istraživanja*. Ali on ne čini ništa više od onoga što je Vitgenštajn sam učinio. U *Istraživanjima* pojmovi iz *Tractatusa* se i dalje pojavljuju u takvim kontekstima iz kojih i samom Vitgenštajnu nije jasno da li ih on pri tom i dalje podržava ili ih ismejava. Slutim, jer ne znam kako da pružim argumentaciju, da i Pers i Vitgenštajn istrajavaju na distinkcijama iz *Tractatusa* koje *Istraživanja* transcendiraju, jer je obojici stalo do čisto-

te filozofije. Obojica bi hteli da »filozofija« bude ime za nešto posebno i neobično — možda ne za *fah*, ali za nešto, kako to Pers kaže, što je »izvan svakodnevnog života i običnih ideja«.

Nijedan ne bi voleo da filozofija postane ono što Djui misli da jeste: kritičko mišljenje na višem nivou opštosti od bilo kog drugog. Ne brinu oni o prirodi filozofije zbog toga što postoje teškoće u vezi s pojmovima »nužnost« i »jezička činjenica«, već o ovim pojmovima brinu zbog toga što postoje teškoće u pojmu »filozofije«.

Međutim, čak i ako se ovo prihvati, tvrdnja da je Vitgenštajn ukinuo filozofiju, ostaće i dalje zbujujuća. Čak iako sam u pravu kada tvrdim da Vitgenštajn dovodi sebe i Persa u nepotrebne teškoće sugerišući da se filozofija može ukinuti priznavanjem antropocentričnog karaktera nužnosti, šta bi značilo njeno »ukidanje«? Pretpostavimo da je »nužnost« filozofski interesantnog kategoričkog stava, kao što sam dokazivao, samo retorički kompliment takozvanom »eminentno filozofskom« karakteru stava. Znači li to da ne postoji *ništa* što čini neki stav, ili pitanje eminentno filozofskim? Ako ne, šta je to što može biti ukinuto? Sve što sam dosad pokušavao da pokažem jeste da možemo izbeći kontradiktornu tvrdnju da je filozofija ukinuta novom filozofskom teorijom o eminentno filozofskoj temi (npr. nužnosti). Ali ostaje još veći paradoks. Filozofija je nalik na vreme i prostor: teško je zamisliti šta bi »kraj« za bilo koji od njih mogao značiti.

Da bih razmotrio ovaj još veći paradoks, trebalo bi da razlikujem tri vrste stvari na koje se termin »filozofija« primenjuje: (1) kao rasprava o tome (po Vilfridu Selersu) »kako se stvari, u najširem značenju tog termina, uklapaju, u najširem značenju tog termina«; (2) kao skup glavnih tema o kojima raspravlja većina »velikih filozofa« — subjekt i objekt, duh i materija, utilitarna i deontološka etika, slobodna volja i determinizam, jezik i mišljenje, Bog i svet, opšte i pojedinačno, značenje i referenca,

itd., itd. (3) kao akademski predmet — to jest, ona grupa pitanja o kojima ljudi koji predaju filozofiju na nekoj određenoj katedri u ovom trenutku govore.

Različite stvari mogu se reći o čistoti filozofije i o mogućnosti njenog ukidanja u svakom od ova tri smisla. U prvom smislu, filozofija očigledno nije neki poseban *fah* i niko joj ne bi pridavao odredbu »čistota«. Niti bi iko mislio da bi se mogla, ili bi je trebalo ukinuti. Ali u tom smislu »filozofija« je gotovo sinonimna sa »intelektualnim«. Filozofija kao sinoptička vizija očigledno nije područje neke određene akademske discipline. Ako navedemo razne ljude koji se obično ubrajaju u »filozofe« (npr. one čija se imena mogu pojaviti u doktorskim tezama iz filozofije) slučajan uzorak bi mogao uključiti Heraklita, Abelara, Spinozu, Marksa, Kjerkegora, Fregea, Djuia i Ostina. Niko ne bi tvrdio da tu postoji zajednički predmet čije bi proučavanje odelilo ove ljude od (recimo) Euripida, pseudo-Dionizija, Montenja, Njutna, Semjuela Džonsona, Leopolda fon Rankea, Stendala, Tomasa Hakslija, Edmunda Vilsona i Jejsa. Teme i autori koji spadaju u nadležnost katedri za filozofiju čine u velikoj meri slučajnu, i sasvim privremenu skupinu — određenu najčešće ishodima borbe za prevlast u okviru nekog univerziteta, ili pomodnim razlozima. (Uporedite savremenu odbranu doktorata iz filozofije sa onom iz 1900. godine i zamislite kakva bi ona mogla biti u 2050. g.) To nije stvar za žaljenje: sadržaji nastavnih planova nisu toliko važni. Ali to nam pomaže da shvatimo da postojanje opštih gledišta o opštim stvarima ne podrazumeva da će o njima predavati profesori filozofije, niti pak to podrazumeva da, ako o njima i predaju, oni imaju takva gledišta.

Zanemarujući za trenutak drugi smisao — filozofija u smislu »tradicionalnih problema« — primetićemo da u trećem smislu takođe ne postoji problem čistote filozofije. Pitanja koja su predmet rasprave u datom trenutku na nekoj katedri za filozo-

fiju ili u okviru filozofske škole imaju onu rutinsku vrstu čistote koju ima bilo koji tehnički predmet. Ona će automatski biti »čisto filozofska« pitanja prosto zbog toga što postoji neka literatura koja daje kontekstualne definicije ovih pitanja, i koju su čitali samo profesori filozofije. To je ona vrsta čistote koju razvija bilo koji predmet nakon što je mnoštvo ljudi radilo na njemu neko vreme — oni će biti jedini koji znaju šta je relevantno i s pravom će se vredati zbog intervencija onih koji nisu specijalisti i koji su samo čuli za problem ali zapravo ne znaju njegov sadržaj. Ova čistota nije specifično »filozofska« — karakteristična je i za proučavanje jedinjenja fluora kao i za proučavanje Čoserove prozodije. U *tom* smislu ne postoji problem ukidanja filozofije. Tehnički problem — bez obzira koliko sholastički ili šašav izgledao onima koji se njime ne bave — ima svoj prirodni životni vek i ništa ga ne može eliminisati osim uspešnog razrešenja, ili saglasnosti (među onima kojima je on bio interesantan) da je o njemu već sve rečeno.

Tako, da bismo videli šta znači mogućnost kraja filozofije i da bismo procenili opravdanost zahteva za filozofskom čistotom, treba da zaboravimo i filozofiju-kao-sveobuhvatnu sliku i filozofiju-kao-akademsku-specijalnost. Treba misliti o filozofiji kao o imenu za proučavanje određenih i permanentnih problema — dubokih problema s kojima se svaki pokušaj pravljenja sveobuhvatne slike mora suočiti: problemi prema kojima profesori filozofije imaju trajnu moralnu obavezu, bez obzira kakve su njihove tekuće preokupacije. Priroda Bića, priroda Čoveka, odnos Subjekta i Objekta, Jezik i Mišljenje, Nužna istina, Sloboda volje — to je ona vrsta stvari o kojima filozofi treba da imaju neko gledište, a pisci i kritičari, istoričari i naučnici — ne. To su takvi školski problemi za koje vitgenštajnovci misle da ih na osnovu *Istraživanja* možemo odbaciti. Posebno imaju na umu one probleme koje je stvorio kartezijski dualizam: probleme stvorene shvatanjem čo-

veka kao na neki način kategorijalno različitog od ostalog dela prirode, saznanja kao procesa ničem drugom nalik, duha kao nečeg što je svesno samo »predstava« sveta (i tako na neki način »odsečen« od sveta), volje kao mentalnog akta koji na mističan način ima fizičke efekte, a o jeziku i mišljenju kao sistemima »predstava« koji nekako treba da »korespondiraju« svetu. Ako se filozofija shvati kao proučavanje *ovih* problema, istina je, kako Pers kaže, da »ona, za razliku od religije, nije deo običnog života, već ekskurs izvan njega«. Ako dopustimo da ovi problemi stvarno poživaju na »konfuziji«, onda je Pers u pravu kad kaže da »ljudsko mišljenje ima prirodnu i gotovo neodoljivu težnju da pravi ovakve konfuzije, i mi nekako osećamo da tu stvarno postoje nekakve skrivene dubine« (iako bi pod »ljudskim mišljenjem« trebalo podrazumevati »ljudsko mišljenje od 1600. g. naovamo«).

Reći da su ovi tipično kartezijanski problemi »čisto filozofski« ima sasvim određeno značenje: to znači reći da ništa što nauke (ili umetnosti) o tom pitanju čine neće ni malo pomoći u njihovom rešavanju. Nikakve činjenice o evoluciji, molekulima DNK, o mozgu kao kompjuteru, o razvoju deteta, primitivnim plemenima, kvantnoj fizici, neće biti ni od kakve koristi — jer problemi su tako konstruisani da ostaju jednako problematični bez obzira koliko se detalja doda. Rad filozofa na kartezijanskim problemima proizveo je mnoge nove discipline (formalnu logiku, psihologiju, istoriju ideja) ali problemi stoje kao što su i bili — njihova promena u bilo kom pogledu se olako odbacuje kao mešanje »čisto filozofskih« problema s nekim »čisto faktičkim« pitanjima. U svakoj generaciji, sjajni umovi postaju neoprezni filozofski naivci (recimo, Herbert Spenser, Tomas Haksli, Aldos Haksli, Žan Pijaže, B. F. Skinner, Noam Čomski) jer povremeno odustaju od svojih specijalnosti da bi raskrinkali akademsku filozofiju i da bi objasnili kako će se neki ili svi stari filozofski problemi ovajđiti uvidima do ko-

jih se došlo izvan filozofije — da bi im profesori filozofije spremno objasnili da se uopšte ništa nije promenilo. O filozofiji u drugom smislu — kao rešavanju tradicionalnih problema — mora se nužno misliti kao da ima čist, specifično filozofski metod. Pitanjima koja su toliko različita od »činjeničnih« mora se pristupiti metodom čija je čistota adekvatna »skrivenim dubinama« iz kojih ovi problemi dolaze, kao što su se Apolonovi sveštenici pročišćavali u Kastaliji pre no što su silazili u kriptu.

Zbog toga reći da *Istraživanja* mogu »dokrajčiti« filozofiju, može samo značiti da bi nas ova knjiga mogla nekako osloboditi »slike koja nas drži zarobljenim« — slike čoveka koja stvara ove tradicionalne probleme. Kad se kaže da se filozofija može ukinuti, to ne znači da zastupanje uopštenih gledišta može izaći iz mode, ili da bi katedre za filozofiju mogle biti raspuštene, već da bi izvesna kulturna tradicija mogla odumreti. Ako se ta promena dogodi, o standardnoj listi kartezijanskih problema ne bi se više mislilo kao o *fahu*: umesto toga o *fahu* bi se mislilo kao o proučavanju interesovanja koje je nekad postojalo za ove probleme. Najbolja analogija je pomak od »teologije« ka »proučavanju religije«. Nekada su milost božja, spasenje, Božanska priroda, bili predmeti proučavanja; sada je predmet proučavanja činjenica da su oni to nekad bili. Nekad je teologija bila čist i autonoman predmet; sada je religija u milosti ili nemilosti psihologije, istorije, antropologije i bilo koje druge discipline koja hoće da se njom pozabavi. Nekad smo imali sliku čoveka koji je u vlasti Boga, i disciplinu koja je raspravljala o alternativnim načinima da se opiše ta činjenica. Kasnije (kada je, kako Kont kaže, »metafizička« faza nasledila »teološku«) imali smo sliku čoveka kao uma, duha, ili ishodišta transcendentalne konstitucije objekata u svetu, ili skupa čulnih sadržaja. Imali smo disciplinu koja je raspravljala o ovim različitim alternativama — nikad ne postavljajući pitanje o tome da li postoji nešto od centralnog značaja što bi tre-

balo da se kaže o odnosu između čoveka i prirode: da se sagradi neki most, da se prevlada neki dualizam, da se popuni neka praznina. Ako filozofija prestane da postoji, to će biti zbog toga što je ova slika toliko daleko od nas kao i slika čoveka kao božjeg stvorenja. Ako taj dan dođe, izgledaće isto toliko staromodno misliti o čovekovoj spoznaji kao nekoj specijalnoj realiciji uma i njegovog objekta, kao što je danas staromodno smatrati da čovekova dobrota potiče od specijalnog odnosa njegove duše i Boga.

Ako se o kraju filozofije misli na ovaj način, potpuno je jasno da do njega ne može doći razjašnjavanjem nekih konfuzija, označavanjem granica područja diskursa, ili ukazivanjem na neke »činjenice o jeziku«. Logički pozitivizam stekao je loše ime time što je religiju i metafiziku nazvao »besmislenim« i nastojao da okonča Doba vere kao posledicu neoprezne upotrebe jezika. *Istraživanja* bi imala isto tako lošu reputaciju ako o tom delu mislimo kao da se u njemu tvrdi da kartezijanska filozofija predstavlja sličnu »konfuziju«. Svaki takav termin sugerise da postoji nešto što se zove »naš jezik« koji sedi i čeka teologe i filozofe (ali, po svoj prilici ne i na naučnike ili pesnike) da se pojave i budu njime zbunjeni, da ignorišu njegove kompleksnosti i da ga na drugi način zloupotrebljavaju. Ali, niko stvarno ne veruje u ovo; naš jezik je tvorevina teologa i filozofa u istoj meri kao i svih drugih, i kada su kartezijanski filozofi istisnuli teologe, nisu to učinili zato što je njihov jezik bio manje (ili manje očigledno) konfuzan, već zbog toga što je ono što su oni govorili privuklo pažnju javnosti. Sintagma »naš jezik« predstavlja isto toliko beznadežan način objašnjavanja istine ili nužnosti kao što je Bog, ili struktura stvarnosti, ili bilo koje drugo objašnjenje sticanja znanja koje je kartezijanska tradicija ponudila. Nije stvar u tome, kako Pers kaže, da naš jezik ne može da zadovolji zahteve koje postavlja filozofija zbog toga što nudi samo »jezički uslovljene« nužnosti (nasuprot »neuslovljenim« koje

tobož nudi »logika« i »realističke« filozofije) — već je »naš jezik« samo još jedno od imena sredstva za koje mislimo da će nam omogućiti da preskočimo kartezijanski jaz između uma i njegovog objekta.

Čak iako prihvatimo sve ovo, ipak se mora objasniti zašto *istraživanja* imaju značaj kakav imaju. Odatle dolazi njihov uticaj ako ne nude novi, čistiji i moćniji filozofski metod i ako ne daju novo tumačenje nužnosti. Misli da deo odgovora leži u tome što je to prvo veliko polemičko delo upereno protiv kartezijanske tradicije koje *ne* kaže »filozofi od Dekarta naovamo mislili su da je relacija između čoveka i sveta takva-i-takva, a ja ću vam sada pokazati da je ovakva-i-ovakva«. Pokušaji obaranja tradicionalnih problema moderne filozofije dolazili su, po pravilu, u formi predloga o tome kako treba misliti da bi se izbegli ovi problemi. Tamo gde je Vitgenštajn u svom najboljem izdanju, on odlučno izbegava takvu konstruktivnu kritiku i drži se čiste satire. On samo pokazuje, na primerima, koliko su beznadežni tradicionalni problemi — kako počivaju na terminologiji koja kao da je stvorena s izričitom namerom da rešenja učini nemogućim, kako se pitanja koja stvaraju tradicionalne probleme ne mogu drukčije postaviti, osim u okviru ovakve terminologije, kako je patetično misliti da se stari jazovi mogu prevladati pravljjenjem novih smicalica. (Jazovi su tako stvoreni da se automatski prošire toliko da svako novo sredstvo učine beskorisnim). Vitgenštajn *ne* kaže: prestanite da mislite o čoveku kao odvojenom od objekta velom opažaja, i umesto toga mislite o njemu kao..... (npr., da konstituise svet /Kant, Huserl, da je podeljen na *en-soi* i *pour-soi*, a ne na duh i telo /Sartr/, da je usvojio *in-der-Welt-sein* kao osnovni *Existential* /Hajdeger/, da zaključuje od čulnih sadržaja ka svojstvima logičkih konstrukcija čulnih sadržaja /logički pozitivizam/). On ne kaže: tradicija je oslikala svet sa jazovima u njemu, ali sa zatrpanim jazovima svet izgleda ovako. Umesto svega toga, on ismejava celokupnu zamisao da postoji nešto što treba objasniti.

Može li se sa nekoliko tomova satire odbaciti tradicija od tri stotine godina? Svakako ne. Oslobođanje od teologije kao dela intelektualnog života Zapada nije bilo delo jedne knjige, niti jednog čoveka, jedne generacije, niti jednog veka. Do nestanka filozofije kao sledbenice teologije, »čistog« predmeta u kome se problemi napadaju odgovarajućim čistim metodama, neće doći u našem vremenu. Niko ne zna, zapravo, da li će do njega ikad doći — da li će ono što je Kont zvao »pozitivistička faza« ikada biti dostignuto. Međutim, ako bude dostignuto, neće biti onakav način kako ga je Kont zamislio; to neće biti doba u kome je sve postalo »naučno«. Nauka kao izvor »istine« — vrednosti koja nadvisuje puku dobrotu moralne vrline i puku lepotu umetnosti — jedna je od kartezijanskih ideja koja će nestati kad nestane ideal »filozofije kao stroge nauke«. Ako kartezijanska sila sveta ikada nestane, s njom će nestati i shvatanje da je neko o moralnosti i religiji rekao nešto vredno pažnje, ako kaže da su njihove tvrdnje »neproverljive«. Netaće i kontrast koji je i sam Vitgenštajn zadržao, čak i u svojim kasnijim radovima, između stavova koji »svojom sadržinom navode na misao da predstavljaju faktičke mogućnosti« i onih »čije značenje dolazi od njihovog mesta u ljudskom životu«. Vitgenštajnov se »otpor prema nauci«, verujem, najbolje može interpretirati kao otpor celokupnoj kulturnoj tradiciji koja je od istine — uspešnog prekoračenja praznog prostora koji deli čoveka od sveta — načinila glavnu vrlinu. U doba u kome nas kartezijanska slika više neće držati porobljenim, neće izgledati nužno da se moralnost i religija sklone u svoje odvojene odeljke.

Kontrast između Vitgenštajnovе satire i konstruktivne kritike može se najbolje videti, čini mi se, poređenjem Vitgenštajna sa Djuiem. Djui je holizam doveo do krajnjih konsekvenci, kritikovao uobičajene paradigme »istine« i »nužnosti«, pokazao koliko su kartezijanske distinkcije daleko od aktualnog života, učinio sve što je mogao da raskrinka

čistotu filozofije i tradicionalne pojmove nužnosti, razrušio granice između disciplina i formi kulture, i pokušao da razvije viziju života u kome je poželjna vrednost estetička a ne kognitivna. Najviše od svih filozofa, on je dao nagoveštaj o tome kakva bi ta post-kartezijanska kultura mogla biti. A ipak je njegov rad imao formu razrađenih objašnjenja o tome da »iskustvo«, »priroda« ili »logika« nisu ono što je o njima mislila tradicija već da su takvi-i-takvi. Ukratko, on je proizveo novu filozofsku teoriju, po tradicionalnim uzorima. Tako je stvorio, po Persovim rečima, »filozofski konflikt prema starim pravilima« — i uzvišene rasprave o tome da li je bio u pravu ili ne u svojoj »definiciji« »iskustva«. Mislim da bi se došlo do istog rezultata i ako se Vitgenštajnov kasniji rad interpretira u okviru distinkcija koje Pers koristi. Imaćemo uzvišene debate o jezički uslovljenoj nasuprot neuslovljenoj nužnosti, različite modifikovane forme konvencionalizma, distinkcije između »pravila« i »interpretacije«, i slično.

Takve su debate možda neizbežne, i možda su zaista posledica osećanja intelektualne odgovornosti. Ali, bilo bi šteta ako bi poriv da se održi čistota filozofije bio tako jak da nas to sasvim odvрати od Vitgenštajnovе satire i od pokušaja da se skiciraju novi načini kojim bi delovi našeg života bili viđeni bez kartezijanskih naočara. Takve knjige kao što su *Suverenitet dobra* Ajris Merdok i *Jezici umetnosti* Nelsona Gudmena, po meni, pokazuju mogućnost filozofskog pisanja koje drži odgovarajuću distancu u odnosu na kartezijansku tradiciju — koristeći se Vitgenštajnovom satirom bez pokušaja da je ponovi ili objasni. Poenta bi ovde mogla biti u opasci Merdokove da »privrženost onome što leži izvan mehanizma fantazije, a ne ispitivanje samog mehanizma, jeste ono što oslobađa«¹¹ Ono što Vitgenštajnovom

¹¹ Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (New York: Schocken, 1971), str. 67.

delu, kako mi se čini, daje njegovu moć, jeste vizija te poente da »možemo prestati da se bavimo filozofijom kad to poželimo«. Na sličan način, knjige Gudmena i Merdokove usmeravaju nas ka moralnoj vrlini i umetnosti, na način kako će se one moći videti kad jednom prestanemo da se pitamo koja su pitanja o njima »čisto filozofska« a koja nisu. U ovim knjigama, kao i u *Istraživanjima*, udaljavamo se od one vrste čistote koja je karakteristična za *fah*, i približavamo se onoj koja se može osetiti kad više nismo pritisnuti potrebom da odgovorimo na pitanja na koja se ne može odgovoriti.

3.

PREVLADAVANJE TRADICIJE: HAJDEGER I DJUI

I

Filozofi koji zavide naučnicima misle da bi filozofija trebalo da se bavi samo problemima formulisanim na neutralnom jeziku — jeziku koji zadovoljava sve one koji se zalažu za suprotstavljena rešenja. Izgleda da bez zajedničkih rešenja i bez argumenata nemamo ni profesionalnu disciplinu, a ni metod za disciplinovanje našeg mišljenja. Bez discipline imamo misticizam, poeziju ili neku vrstu inspiracije — u svakom slučaju nešto što omogućava izbegavanje intelektualne odgovornosti. Hajdeger je često kritikovan zbog izbegavanja ove odgovornosti. Njegovi branioci odgovaraju, da ono što je on izbegao nije odgovornost mislioca već prosto tradicija »metafizike« ili »ontologije«. Razmotrimo sledeći tipičan odlomak:

'Sama ontologija', međutim, bez obzira da li je transcendentalna ili prekritička, podleže kritici, ne zato što promišlja Biće bivstvujućeg i pri tom podvodi Biće pod pojam, već zato što ne misli istinu Bića i tako ne uspeva da spozna kako postoji mišljenje koje je strožije od pojmovnog

(...und sa verkkent dass es ein Denken gibt das strenger ist als das Begriffliche).¹

Ako se razmišlja o ovoj distinkciji moglo bi se posumnjati da Hajdeger želi da sledi oba puta. S jedne strane, »mišljenje« obično razlikujemo od njegove navodno »neodgovorne« alternative — misticizma, umetnosti, pravljenja mitova — i to tako što identifikujemo »mišljenje« s argumentativnom rigoroznošću. Ali, bilo šta da reč *strenger* znači u ovom odeljku, to teško može biti ono što pod tim misle Kant, Karnap ili Huserl; ono nema nikakve veze ni sa argumentom ni sa »*Philosophie als strenge Wissenschaft*«. Stoga *strenger* verovatno znači nešto kao mnogo »teže«. Iz Hajdegerovog ugla gledano, ontologija predstavlja lak izlaz; svako može da smisli novi odgovor na staro ontološko pitanje. Ni izgradnja celih sistema ili »istraživačkih programa« u ontologiji ne predstavlja neki veći problem. Ali Heraklit, na primer, nije postupio tako, a ono što je on učinio bilo je mnogo teže. Tako Hajdeger ne

¹ *Brief uber den Humanismus* u M. Heidegger Wegmarken (HM) (Frankfurt: Klostermann, 1967), str. 187; prevedeno na engleski u *Basic Writings of Heidegger* (BR), ed. David Krell (New York: Harper and Row, 1977), str. 235.

Koristiću sledeće skraćenice za Hajdegerova dela i njihove prevode na engleski VA = *Vartrage und Aufsätze* (Pfullingen: Neske, 1954); HW = *Holzwege* (Frankfurt: Klostermann, 1952); SZ = *Sein und Zeit* (7. Auflage; Tübingen: Niemeyer, 1953), i BT = prevod ovog dela na engleski (*Being and Time*; London: SCM Press, 1962); US = *Untermegs zur Sprache* (Pfullingen: Neske, 1960), i OWL = *On the Way of Language* (New York: Harper and Row, 1971); N = *Nietzsche* (2 vols.; Pfullingen: Neske, 1961), i EP = *The End of Philosophy*, (New York: Harper and Row, 1973) — izbor tekstova iz N zajedno sa prevodom dela »*Überwindung der Metaphysik*« iz VA; IM = *Introduction to Metaphysics* (New Haven: Yale University Press, 1959), i EM = original, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen: Niemeyer, 1953), BA = *Brief an Richardson*« štampano na nemačkom i engleskom u W. J. Richardson, *Heidegger; Through Phenomenology to Thought* (The Hague: Nijhoff, 1963) str. VIII—XXIII; QT = *The Question Concerning Technology and Other Essays* (New York: Harper and Row, 1971); ZSD = *Zur Sache des Denkens* (Tübingen: Niemeyer, 1969), i TB = *Of Time and Being*, (New York: Harper and Row, 1972) — delimični prevod ZSD.

želi da ulazi u raspravu sa svojim kolegama filozofima već želi da kaže kako on radi nešto mnogo teže od onoga što oni pokušavaju da urade.

Mogli bismo stoga biti skloni da kažemo da bi za Hajdegera bilo dobro da ono što želi da radi nazove nekako drukčije od »mišljenja«. Jer, »mišljenje« bi trebalo da bude suprotstavljeno nečem drugom — možda ne »osećanju« ali sigurno nečem što ima mnogo više veze s umetnošću nego s naukom, više veze s religijom nego sa filozofijom. Sigurno je da ono što Hajdeger radi ima više veze s *tim*. Ali Hajdeger misli da su ove raznovrsne distinkcije i same proizvod metafizičkog građenja sistema. Kako su uobičajene podele na discipline i svi uobičajeni načini deljenja ljudskog života na stadije i modalitete, rezultat uticaja raznih pisaca koji čine »tradiciju zapadne ontologije«, teško da te podele možemo upotrebiti da »situiramo« rad čoveka čiji je cilj da prevlada tu tradiciju. Ali i dalje se može osećati ogorčenje. Morao bi postojati neki standard po kome bismo prosuđivali Hajdegera, neko ko se takmiči u istoj disciplini.

Uz to, on sugerise da je naš osećaj ogorčenja upravo još jedan proizvod shvatanja da bi filozofija trebalo da bude takmičenje argumenata, shvatanja koje smo dobili od Platona i čije su posledice dve hiljade godina kasnije bili pozitivizam i nihilizam. Da bismo se oslobodili tog shvatanja po kome bi trebalo da postoji takmičenje, trebalo bi se osloboditi onog što on zove »tehnička interpretacija mišljenja«. O toj interpretaciji on kaže:

»Počeci (takve interpretacije) sežu nazad sve do Platona i Aristotela. Oni su smatrali da je mišljenje *techné*, postupak razmišljanja u službi činjenja i pravljenja. Ali ovde je razmišljanje već sagledano iz ugla *praxis i poiesis*. Stoga mišljenje, ako se uzme samo za sebe, nije »praktično«. Označavanje mišljenja kao *theoria* i određivanje saznavanja kao »teoretskog« ponašanja,

odigrava se, dakle, već unutar »tehničkog« tumačenja mišljenja. Ona je reaktivni pokušaj da se mišljenje spasi i očuva u jednoj samosvojnosti nasuprot delanju i činjenju. Od tada je »filozofija« u stalnoj nevolji kako da pred »naukama« opravda svoju egzistenciju. Ona veruje da to najsigurnije može da učini uzdižući sebe na rang jedne nauke. Ali takvo nastojanje predstavlja odbacivanje suštine mišljenja. Da li onda nastojanje da se mišljenje vrati svom pravom elementu može biti nazvano »iracionalizmom«.²

Dakle, izgleda, ne možemo optužiti Hajdegera za iracionalizam a da ne stanemo na stranu Platona i Aristotela. Niti možemo pitati: »Ko je onda u pravu kad je reč o mišljenju: Platon ili Hajdeger?« Jer pitanje pretpostavlja da postoji nešto što nazivamo »mišljenjem« na šta se može gledati na razne načine. Ali, Hajdeger nema nikakvo gledište o toj stvari. On misli da i sam pokušaj da se ponudi gledište takve vrste znači zapostavljanje »suštinski istoričnog karaktera Bića«³. Pošto mišljenje jeste mišljenje Bića⁴, i pošto je Biće u suštini istorično, ne može se naprosto reći da su Platon i Aristotel pogrešili u proceni šta je zapravo mišljenje. Ne može se ni reći da je, da tako kažemo, mišljenje strpljivo čekalo na Hajdegera da nas pravilno usmeri. Hajdeger kaže da, kada nam npr. Platon i Aristotel predstavljaju Biće kao *idea* ili *energia*, »ovo nisu bila slučajno iznesena učenja, već reči Bića«⁵. Nema načina da se Biću priđe bliže tako što bi se vratilo u doba pre Platona i krenulo ispravnim putem, Hajdeger nam kaže da njegova sopstvena definicija Bića (kao »das

² BW, str. 194—195 (WM, str. 146—147).

³ Uporedi BW, str. 220 (WM, str. 170) o Huserlovom i Sartrovom neuspehu da shvate ovo, i o tome zašto je »marksistički nazor o povijesti nadmoćan nad ostalom historijom«. (Uporedi Damilo Pejović, *Suvremena filozofija zapada*, Zagreb, M. Hrvatska, 1967, str. 280); vidi takođe BW, str. XIV.

⁴ BW, str. 196 (WM, str. 147—148).

⁵ TB, str. 9. (ZSD, str. 9).

transcendens schlechthin« u knjizi *Sein und Zeit* nije bila pokušaj »da se počne ispočetka i da se čitava prethodna filozofija proglasi za lažnu«⁶. On smatra da je shvatanje o »nepromenljivom jedinstvu temeljnih određenja Bića« »samo jedna iluzija pod čijom zaštitom se metafizika dešava u istoriji Bića«⁷. Tako proizlazi da ne možemo porediti metafiziku od Platona do Ničea, s jedne strane, i Hajdegera, s druge, u pogledu nekog zajedničkog sadržaja — Mišljenja, ili Bića — i tada odlučiti ko je ponudio bolje rešenje.

Možemo da zaključimo da je Hajdeger napravio odličan posao zaštitivši se od potencijalnih kritičara kao ni jedan filozof u istoriji pre njega. Izgleda da nema standarda po kome bi se on mogao meriti, osim da se apriorno opredelimo protiv njega. Njegove opaske o tradiciji i o ograničenjima koja je tradicija nametnula rečniku i imaginaciji njegovih savremenika tako su divno sročene da se čovek oseća pomalo blesavo ako pokuša da nađe bar neku zajedničku osnovu na kojoj bi započeo neko dokazivanje.

II

Na ovom mestu može se doći u iskušenje da se kaže da »Hajdeger uopšte nije pravi *filozof*«. To bi takođe bilo blesavo. Hajdeger briljantno sve do kraja sprovodi taktiku koju koristi svaki originalni filozof. Hajdeger nije prvi koji je pronašao rečnik čija je svrha, ne da predloži nova rešenja, već da poništi probleme koje su razmatrali njegovi pret-

⁶ BW, str. 217 (WM, str. 168); uporedi OWL, str. 38 i dalje (US, str. 133 i dalje).

⁷ EP, str. 11 (N, II. str. 411). Dobru ilustraciju za shvatanje da »čak i ako se jezičke formulacije suštinskih elemenata Bića menjaju, ti elementi ... ostaju isti« o kojem Hajdeger raspravlja u ovom odeljku, predstavlja tendencija novijih istoričara filozofije da pokažu kako se problemi analitičke filozofije pojavljuju kroz celu istoriju mišljenja.

hodnici. Prisetimo se šta Hobs i Lok kažu o sholastičkim problemima, a Karnap i Ejer o »pseudoproblemima«. On nije bio prvi koji je rekao da je celokupan način argumentacije korišćen u filozofiji pre njega bio pogrešan. Setimo se šta Dekart kaže o metodi, a Hegel o potrebi dijalektičkog mišljenja. Njegova na izgled arogantna tvrdnja da je tradicija iscrpla svoje mogućnosti⁸, prosto dovodi do kraja onu vrstu nestrpljenja koju su filozofi finih manira izražavali u ovakvim primedbama: »Svi argumenti za utilitarizam i protiv njega izloženi su pre 1900. g.« ili »Sva briga oko spoljnog sveta rezultat je nerazlikovanja posedovanja čulnih oseta i opažanja objekata«⁹. Zalaganjem za novi rečnik za rešavanje filozofskih pitanja, ili za novu paradigmu argumentacije, filozof se ne može pozivati na antecedentne kriterijume prosuđivanja, ali ipak može postići spektakularan uspeh. Sholastički rečnik nije se nikad oporavio od sarkazma sedamnaestog veka. Dobar deo filozofije napisane od Hegela naovamo pokušavao je da ostvari neku vrstu trijumfalne dijalektičke sinteze koja je ponuđena u *Fenomenologiji*. Dekart i Hegel možda mnogim svojim savremeniciima nisu izgledali kao »pravi filozofi«, ali su stvorili nove probleme namesto starih, svojom briljantnošću održali su filozofiju, te se s današnjeg stanovišta mogu smatrati stupnjevima u progresivnom razvoju filozofije.

Ako je teško zamisliti Hajdegera u toj ulozi, to je zbog toga što on ne kaže kao Dekart, Huserl ili Karnap: »Filozofija je do sada bila takva, neka od sada bude *ovakva*«. Više nalik Ničeu, Vitgenštajnu i Džuiu, on se pita: »pošto je ovo način na koji je filozofija dosad postojala, šta ona uopšte može sada

⁸ N, II str. 201.

⁹ Kada se takve opaske izriču uopšteno (kao što to čine Wизdom, Bouzma i Rajl u *Dilemama*) imaju dobre izgleda da budu odbačene zato što su izrečene olako i pod uticajem strasti — zato što im nedostaje strpljenje i sposobnost da vide svoja ograničenja. Ali čak i Hajdegerovi najljući protivnici oklevali bi da takve izraze upotrebe za njega; ono što on pokušava da čini, možda je nemoguće ili izopačeno, ali nije lako.

da bude«. Sugerišući, kao što su i oni činili, da je filozofija iscrpla svoje mogućnosti, on se pita da li motivi koji su doveli do postojanja filozofije još uvek postoje i da li bi trebalo da postoje. Mnogi filozofi — praktično svi o kojima mislimo kao o osnivačima pravaca — videli su celu prethodnu istoriju filozofije kao razradu određenog skupa pogrešnih pretpostavki, konceptualnu konfuziju ili nesvesnu distorziju stvarnosti. Ali samo je nekolicina njih sugerisala da je sam pojam filozofije — discipline različite od nauke, koju ne treba mešati ni s umetnošću ni s religijom — bio jedan od rezultata ovih pogrešnih polazišta. Još je manje onih koji su sugerisali da nismo, čak ni sada, u situaciji da formulišemo alternative ovim pogrešnim pretpostavkama ili konfuznim pojmovima — da bismo jasno videli stvarnost. Ovih nekoliko filozofa je često odbacivano od strane filozofa koji tvrde da znaju gde leži budućnost filozofije. Hajdegerov kasniji stil olakšava da se on odbaci kao neko ko se prosto umorio od argumentisanja, i ko je, pobegavši u mistiku, odustao od pokušaja da brani svoj raniji rad. Ali čak i filozofi kao Djui i Santajana, koji podsećaju na Hajdegera po tome što ne vide nekakvu zanimljivu budućnost za posebnu disciplinu nazvanu »filozofija«, nisu bili prihvaćeni kao »pravi filozofi«, i to zato što nisu imali vere u uspešan završetak starih »istraživačkih programa«, a nisu predložili nove. Da bi neko bio smatran filozofom izgleda da mora imati izvesnu minimalnu lojalnost prema profesiji — kao da nije dozvoljeno da se poništi stari filozofski problem a da se ne bude spreman da se na njegovo mesto postavi novi¹⁰.

Postoji, međutim, očigledan način da se razlikuje kritika tradicije na način kako to čine Djui i Hajdeger, od kritike amatera, laika, mistika ili književnika. Taj kriterijum razlikovanja je dubina i

¹⁰ Ovaj odbrambeni stav je naročito prisutan u diskusijama o Vitgenštajnovom kasnijem radu. Takvu reakciju na Vitgenštajna razmatram u eseju 2 u ovoj knjizi.

obim njihovih detaljnih komentara tradicije. Svaki brucos̃ može da diskvalifikuje »zapadnu misao« kao »konceptualnu« i da završi s tim. Nije lako objasniti na šta se to »konceptualno« svodi i šta je zajedničko različitim paradigmama »konceptualnog mišljenja«. Djuj i Hajdeger tačno znaju šta je mučilo njihove prethodnike i svaki nudi svoje viđenje dijalektičkog toka tradicije. Slika koju o sebi ima neki filozof — njegova samoidentifikacija (možda u većoj meri nego u slučaju istoričara, matematičara ili pesnika) — zavisi gotovo potpuno od toga kako on vidi istoriju filozofije. Zavisi od toga koje filozofe imitira, a koje epizode ili pravce zanemaruje. Tako je novo viđenje istorije filozofije izazov koji se ne može ignorisati. To sugeriše, da u meri u kojoj je smisleno pitanje: »Ko je u pravu, Hajdeger ili drugi?« to pitanje jeste istoriografsko¹¹. Ne bi se pak moglo reći da je istoriografija bila manje kontroverzna nego, recimo, epistemologija ili filozofija jezika. Pre će biti da je usvajanje nekog rečnika — nečija polusvesna odluka o pitanjima koja će biti odbačena ili ignorisana, i o pitanjima na koja se mora odgovoriti — skoro potpuno motivisano nečijim odnosom prema istoriji filozofije. Do njega se može doći na osnovu uviđanja značaja nečijeg mesta u progresivnom sledu otkrića (kao u nauci), ili zbog novoformiranih potreba i nadanja nekog društva, ili prosto na osnovu značaja izvesnih ličnosti u istoriji

¹¹ Hajdeger nas upozorava da ga ne shvatimo tako kao da nudi samo jednu novu verziju intelektualne istorije — kao što nas upozorava da ga ne shvatimo tako kao da radi nešto što je bilo ko pre njega već uradio. Uporedi EP, str. 77 (N, II, str. 483—484). »Zbog toga što istoriju znamo, i samo tako želimo da je znamo, u kontekstu istoriografije koja istražuje i izlaže elemente prošlosti da bi ih koristila u sadašnjosti, prisećanje na istoriju Bića postaje žrtva iluzije koja je prikazuje kao konceptualnu istoriografiju, pri tom jednostranu i sporadičnu. Ali kada prisećanje na istoriju Bića pominje mislioce i sledi njihove misli, to predstavlja uzvratni odgovor na zahtev Bića, pobudu prilagođenu glasu tog zahteva.« Samo bih primetio da Djuieve opaske o istoriji filozofije, na jednak način, predstavljaju uzvratni odgovor na zahtev Bića.

filozofije u odnosu na privatne potrebe i nadanja. Ako prihvatimo Djuievu sliku o onome što se desilo u intelektualnoj istoriji Zapada, imaćemo određeno, sasvim specifično viđenje Hajdegerove uloge u ovoj istoriji; on će se pojaviti kao dekadentni eho platonovskog ili hrišćanskog shvatanja o »onom« svestu. Ako, naprotiv, prihvatimo Hajdegerov ugao gledanja, imaćemo sasvim specifičnu sliku Djuia; on će izgledati kao izuzetno naivan i provincijalan nihilista.

III

U ovome što sledi pokušaću da ponudim skicu Djuia onako kako bi verovatno izgledao Hajdegeru i Hajdegera kako bi verovatno izgledao Djuiu. Ova će nam vežba pokazati kako se izuzetno veliko slaganje o potrebi »destrukcije istorije zapadne ontologije« može povezati s potpuno različitim shvatanjem o tome šta bi moglo da nasledi ontologiju. Ona će nam, nadam se, pružiti neko tlo na kom se može stajati pri pokušaju da se Hajdeger nekako »situiru«, dajući nam osećaj da je za taj manevar preostalo dosta prostora čak i ako se prihvati da je filozofska tradicija iscrpla svoje mogućnosti. Česte optužbe na račun Hajdegera zbog arogancije dolaze delom i zbog činjenice da on pominje svega nekoliko mislilaca današnjice; ostavlja nas s utiskom da ako i ima gorskih vrhova, oni su nastanjeni samo pesnicima. Ipak, vizija kulture u kojoj filozofija nije ni profesija, ni umetnost ni biznis¹², a u kojoj je tehnologija nešto drugo a ne »sumorna pomama«¹³, nije Hajdegerovo otkriće. To je ono što nam je Djui ponudio u svom kasnijem periodu. Djui se može složiti sa Hajdegerom kad kaže:

¹² Uporedi OWL, str. 43. (US, str. 139).

¹³ IM, str. 37. (EM, str. 28).

»nijedna metafizika, bez obzira da li je idealistička, materijalistička ili hrišćanska, ne može po svojoj suštini, a pogotovu ne samo u pokušanim nastojanjima da sebe razvije, još »zahvatiti« (evropsko) postanje...«¹⁴

Ali bi Djuui, Hajdegerova glosa o »zahvatanju« (»misaonom dosezanju i okupljanju onog što u najpotpunijem smislu Bića sada jest«) izgledalo, kao i sav njegov govor o Biću, samo kao još jedna prerušena hrišćanska metafizika. Djuievo *Iskustvo i priroda*, zauzvrat, može lako da se uzme kao još jedna varijanta materijalističke metafizike: jedan od načina trijumfa nihilizma.

Da bismo obojicu zaštitili od takvog površnog uzajamnog odbacivanja, dozvolite da razmotrim neke očigledne tačke slaganja između njih. Citiraću njihova paralelna gledišta o četiri teme: (1) razlikovanje između kontemplacije i delanja u antičkoj filozofiji; (2) tradicionalni kartezijanski problemi koji se grupišu oko epistemološkog skepticizma; (3) distinkcija između filozofije i nauke, i (4) distinkcija između filozofije i nauke, s jedne strane, i »estetike«, s druge.

Djuui počinje raspravu o razlici između teorije i prakse razlikovanjem između »svetog« i »sretnog«¹⁵.

¹⁴ BW, str. 221 (WM, str. 171—172). Hajdeger razlikuje sudbinu Evrope od sudbine Rusije i Amerike, delova sveta koji, po svoj prilici, nisu vredni pomena (kao 1936). Vidi IM, str. 45. (EM str. 34). Uporedi *Uvod u metafiziku* = UM, Beograd, Vuk Karadžić, 1976, str. 53: »Evropa leži danas u velikim kleštima između Rusije, s jedne, i Amerike, s druge strane. I Rusija i Amerika su, metafizički posmatrano, isto.« Vulgarnost ove opaske ne bi trebalo da nas navede da potcenimo njen značaj. Kada pokušamo da shvatimo šta je Hajdeger mislio da bi »Mišljenje« moglo da uradi, treba imati na umu njegovu snažnu političku svest, upravo kao što se moramo prisetiti i Djuieve, da bismo shvatili zašto se zalagao za »rekonstrukciju u filozofiji«. Više o Hajdegerovim pomešanim osećanjima u pogledu uticaja filozofije na život nacija i država, vidi IM, str. 10. (EM, str. 8) (UM, str. 27).

¹⁵ Vidi Dewey, *The Quest for Certainty* = QL (New York: Capricorn Books, 1960), str. 11. Naslove drugih Djuievih knjiga navodiću skraćeno na sledeći način: *Reconstruction in Philosophy* =

On smatra da religija i njena naslednica, filozofija, pripadaju prvoj vrsti, a radinost i tehnologija drugoj. Zbog toga što je filozofija »nasledila oblast kojom se bavila religija«¹⁶, ona je prirodno usvojila »shvatanje koje je vladalo filozofijom još od vremena Grka, da će saznanje razotkriti antecedentnu stvarnost«¹⁷. Imajući u vidu dodatno religijsko nasleđe izraženo u pretpostavci da »samo ono što je potpuno fiksirano i nepromenljivo može biti stvarno«, prirodno je da je »potraga za izvesnošću nametnula našu potrebu za metafizikom«¹⁸. »Metafizika je zamena za običaj, kao nešto što predstavlja ishodište i garant višeg morala društvenih vrednosti«¹⁹ i ostaće tako dok ne shvatimo da »poseban oblik, problemi i sadržaj filozofije izrastaju iz potreba i napetosti u životu zajednice u kojoj se data forma filozofije javlja«²⁰, sve dok filozofija kao kritika morala i institucija zauzima mesto »kolevke i gnezda dualizama koji su... formirali 'probleme' filozofije koju nazivamo 'modernom'«²¹. Manje dualizme: subjekt-objekt, duh-materija, iskustvo-priroda, Džui vidi kao dijalektička umanjena velikog dualizma »svetog« i »sretnog« — nepromenljivog i svakodnevnog. Kada bismo prevladali sve ove dualizme, tada bi filozofija »umesto nemogućih pokušaja da se transcendira iskustvo... mogla biti značajno svedočanstvo napora ljudi da formulišu ona iskustva kojima su najbolje i najstrasnije privrženi«²².

RP (New York: Dover, 1958); *Art as Experience* = AE (New York: Capricorn Books, 1958); *Experience and Nature* = EL (New York: Dover, 1958).

¹⁶ QC, str. 14. uporedi Heidegger IM, str. 106 (EM, str. 80): »Niče je bio u pravu kad je rekao da je hrišćanstvo platonizam za narod«; uporedi takođe EP, str. 24. (N, II, str. 427).

¹⁷ QC, str. 17.

¹⁸ QC, str. 21–22.

¹⁹ RP, str. 17.

²⁰ RP, str. V.

²¹ RP, str. XXXI.

²² RP, str. 25.

Po Hajdegeru, svođenje Bića na nešto nepromenljivo, na ono što se sa sigurnošću može saznati i matematički izraziti, bilo je prvi ključni korak u formiranju filozofije onakvom kakva je danas. Zbog toga što su grčki filozofi, kada su govorili o Biću, pretpostavljali imenice glagolima²³ i glagolske substantive infinitivima²⁴ — zbog toga što je Platon postavio Heraklitovo jedinstvo *polemosa* i *logosa* i sjedinio *physis* sa *idea* — dovedeni smo na stazu ontologije.

Tamo gde se borba iz-stavi, bivstvjuće doduše ne iščezava, ali se svet odvrća od njega. Bivstvjuće se više ne čuva (to jest kao takvo ne brani). Ono se sada samo zatiče, samo je nalaz ... Bivstvjuće postaje predmet, bilo za posmatranje (prizor, slika), bilo za pravljenje kao napravljeno ili proračunavanje. Ono što je izvorno prebivajuće, *physis*, srozava se sada do uzora za odražavanje i podražavanje. Priroda sada postaje posebno područje različito od umetnosti i od svega što može da se planira i da se izražuje.²⁵

Distinkciju između delanja i kontemplacije Hajdeger ovde ne vidi na Djuiev način, kao odraz razlike između slobodnog čoveka i roba²⁶ već kao nešto što potiče iz inicijalne dirempcije izvorno objedinjene svesti — dirempcije na koju verovatno treba gledati kao na fatalnost, reč Bića, koju ne treba objašnjavati kauzalno kao proizvod prirodne sredine i društvenog uređenja. Ali Djuj i Hajdeger se slažu da je početno prihvatanje »posmatračkog« po-

²³ Uporedi EP, str. 55–56 (N, II, str. 458–459). Vidi Werner Marx, *Heidegger and the Tradition*: (Evanston, Northwestern University Press, 1971), str. 126.

²⁴ Uporedi IM, str. 69; (EM, str. 52–53); (UM, str. 81 i dalje). Uporedi IM, str. 57 i dalje, EM, str. 43 i dalje, UM, str. 69 i dalje.

²⁵ IM, str. 62–63. (EM, str. 48) uporedi UM, str. 76.

²⁶ Uporedi RP, str. IX.

ma saznanja i njegovog objekta opredelilo kasniju istoriju filozofije. Hajdegerova tvrdnja u *Biću i vremenu* da zapostavljanje priručnosti (*Zuhandensein*) leži u osnovi kartezijanskog problema spoljnog sveta²⁷, stoji naporedo s Djuievom tvrdnjom da »kolevka i gnezdo dualizma« koji se pojavio u sedamnaestom veku dolazi od početne podele na »nepromenljivi objekt kontemplacije i obradivi objekt zanatlije«²⁸. I po Djuiu i po Hajdegeru, shvaćanje objekta kao nečeg što treba da bude posmatrano i predstavljeno, vodilo je subjektivizmu.

Kada se objekti izdvoje iz iskustva kroz koje se i mogu dosegnuti i u kojem funkcionišu, samo iskustvo se svodi na puki proces doživljavanja, a ono se dalje tretira kao da je takođe kompletno... Od sedamnaestog veka ova koncepcija iskustva kao ekvivalenta subjektivnog privatnog doživljavanja suprotstavljena je prirodi, koja se sastoji samo od fizičkih objekata, što je izazvalo pustoš u filozofiji.²⁹

Djuiev opis lepo se poklapa sa Hajdegerovim shvaćanjem toka koji vodi od Platona, preko Dekarta, do Kanta:

Subjektnost konačno znači: bivstvujuće je *subiectum* u smislu *hipokeimenon*, koje u sebi ima sadržanu tu osobinu da je *prate usia* u prisustvovanju onog što opstoji. U svojoj metafizičkoj istoriji Biće je u potpunosti izjednačeno sa subjektnošću. Ali tamo gde je subjektnost

²⁷ Uporedi BT, sects. 15—21, naročito uvođenje pojma *Zuhandensein* na str. 98—99. (SZ, str. 69). O odnosu pojma *Vorhandensein* i platonovskog i aristotelovskog pojma *idea energeia* i *usia* vidi Werner Marx, *op. cit.*, deo II, pogl. 1.

²⁸ Uporedi QC, str. 22, o zajedničkoj pretpostavci idealizma i realizma da »istraživanje isključuje praktičnu aktivnost koja učestvuje u konstrukciji objekta saznanja«.

²⁹ EM, str. 11.

postala subjektivnost, *subiectum*... koji dominira od Dekarta, ego, ima mnogostruko preimućstvo.³⁰

Djui vidi epistemološke probleme moderne filozofije kao prilagođavanje metafizičkih pretpostavki novim uslovima. Hajdeger ih vidi kao unutrašnju dijalektičku razradu ovih pretpostavki. Hajdeger prezrivo komentariše to što je moderno doba »otkrilo« da je epistemologija u osnovi filozofije³¹ i olako nas odvuklo pitanju »subjektivno ili objektivno«, koje karakteriše mišljenje tokom ovog perioda³². Djui shvata da se potraga za izvesnošću i postojanošću koju su stari filozofi rešili uz pomoć ne-empirijskih objekata znanja, u modernom periodu transformiše tako da pokaže da »uslovi mogućnosti znanja« jesu »idealnog i racionalnog karaktera«³³. On misli da je razlikovanje objektivnih činjenica i subjektivnih emocija, problema i sumnji, još jedan »proizvod navike da se čovek i iskustvo izoluju od prirode«³⁴, i primećuje da se moderna nauka pridružila tradicionalnoj teologiji u perpetuiranju ove izolacije. Djui, dakle, ponavlja Hajdegerovo neprestano naglašavanje temeljnog identiteta stava prema Biću koji se nalazi u Tominom pojmu *ens a se* i u modernom epistemološkom pojmu »objektivnosti«³⁵. Obojica govore stvari koje dovode do očajanja vredne i iskrene epistemologe, željne da ih klasifikuju kao idealiste ili realiste, subjektiviste ili objektiviste. Razmotrimo Hajdegerovu izluđujuću opasku: »Evidentno je da je nezavisnost istine od čoveka i pored svega,

³⁰ EP, str. 47 (N, II, str. 451).

³¹ O dominaciji »epistemologije« u modernoj eri, vidi EP, str. 88, (VA, str. 67).

³² Vidi *What is a Thing?* (Chicago: H. Regnery Co., 1967), str. 27. (*Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, Niemeyer, 1962, str. 20).

³³ QC, str. 41; uporedi RP, str. 49—51.

³⁴ QC, str. 233.

³⁵ Vidi npr. TB, str. 7 i raspravu u EP, str. 22 (N, II, str. 424) o odnosu hrišćanstva, istine kao izvesnosti, i »modernog doba«.

manifestno, jedna relacija koja se odnosi na ljudsku prirodu»³⁶. Razmotrimo takođe Djuievo odbijanje da značenje i istinu tretira kao relaciju između nečeg »iskustvenog« i nečeg »u prirodi«³⁷.

Kada raspravljaju o odnosu filozofije i nauke, obojica vide kartezijanske, huserlovske i pozitivističke pokušaje »da filozofiju učine naučnom« kao katastrofično odbacivanje prave funkcije filozofije. Djui kaže da je »Filozofija kao svoju funkciju pretpostavila znanje o stvarnosti. Ova je činjenica čini rivalom umesto dopunom naukama.« On odobrava Džejmsovo određenje filozofije kao »vizije«³⁸. Već je navedena Hajdegerova opaska da pokušaj filozofije da se »uzdigne u rang nauke« predstavlja odbacivanje suštine mišljenja. Obojica vide filozofiju kao pročišćavanje onog što smeta našem zadovoljstvu, a ne kao otkriće ispravnog predstavljanja stvarnosti. Obojica insistiraju na cilju filozofije u smislu ponovnog zadobijanja nevinosti i razobličavanja kulture našeg vremena³⁹. Obojica naglašavaju veze između filozofije i poezije. Po Djuiu, kada »filozofija bude sa-

³⁶ Heidegger, *Discourse on Thinking* (New York: Harper and Row, 1966), str. 84 (*Gelassenheit*, Pfullingen: Neske, 1960, str. 66).

³⁷ Uporedi npr. EN, str. 321. i dalje, i RP, str. 156. i dalje.

³⁸ QC, str. 309. Postoji, međutim, druga strana Djuia po kojoj filozofija nije vizija već nešto mnogo određenije — kritika društva putem »naučnog metoda«, da bi se moral i institucije uskladili s duhom nauke i tehnologije. Vidi RP, str. XXIII. Ovo shvatanje je u suprotnosti s onim što Djui kaže o filozofima koji »registruju napore ljudi da formulišu stvari iskustva kojima su najdublje i najstrasnije privrženi« (RP, str. 25). O ovoj drugoj strani Djuia raspravlja se u daljem tekstu, u kontekstu polemike hajdegerovske interpretacije njegovog mišljenja. Mislim da je Djui u svom najboljem izdanju kad ističe sličnost između filozofije i pesništva, a ne kad ističe sličnosti filozofije i tehnike, ali o tome ne mogu da raspravljam u ovom eseju.

³⁹ Uporedi EN, str. 37—38: »Empirička filozofija je u svakom slučaju jedna vrst intelektualnog razgolićavanja ... Ako poglavlja koja slede doprinose povratku nevinosti i jednostavnosti, ona su ispunila svoju svrhu.« Kao i Hajdeger, on, međutim, misli da se »kultivisana naivnost ... može steći samo praktikovanjem ozbiljnog mišljenja«. Vidi esej J. Glenn Gray, »The Splendor of the Simple« u *Or. Understanding Violence Philosophically, and Other Essays* (New York: Harper and Row, 1970), naročito str. 50 i dalje.

rađivala s tokom događaja i učini jasnim i koherentnim značenje svakodnevnog života, nauka i emocija će se ispreplesti, praksa i imaginacija će se zaigrati. Poezija i religiozno osećanje biće spontani cvetovi života.«⁴⁰ On se nada da će se filozofija pridružiti poeziji kao i Arnoldova »kritika života«⁴¹. Za Hajdegera, »filozofija i njeno mišljenje su istog reda samo s pesništvom — zato što samo u njima bivstvujuće nije povezano s drugim bivstvujućim nego s Bićem«⁴².

S druge strane, obojica se groze takvog određenja po kome bi poezija trebalo da nam daje »vrednosti« nasuprot nečemu drugom — »činjenicama« — koje treba da nađemo u nauci. Obojica na distinkciju činjenica-vrednost gledaju kao na produžetak distinkcije subjekt-objekt i smatraju da su obe opasne u istoj meri. Hajdeger misli da čitavo shvatanje »vrednosti« jeste nezgrapnan pokušaj metafizičara da obezbede dodatno opstojanje (*Vorhanden*) da bi se ispunila praznina do koje je dovelo mišljenje o Biću kao *ideji* ili predstavi (*Vorstellung*) — naknadni pokušaj »nužan da zaokruži ontologiju sveta«⁴³. Haj-

⁴⁰ RP, str. 212—213.

⁴¹ EM, str. 204.

⁴² Uporedi IM, str. 26, (EM, str. 20), (UM, str. 43).

⁴³ BT, str. 133 (SZ, str. 100); vidi takođe str. 132 i sect. 59 u IM, str. 47—48 (EM, str. 36) Hajdeger kaže da kada se: »duh sroza na inteligenciju, na oruđe« onda »duhovne moći, poezija i umetnosti, stvaranje države i religija, podležu *svesnom* negovanju i planiranju. One se raspodeljuju u oblasti ... Te oblasti postaju polja slobodne delatnosti, koja postavljaju sebi merila i jedva uspevaju da ih se drže. Ta merila proizvodnje i potrošnje nazivaju se vrednostima. Kulturne vrednosti osiguravaju sebi značenje tako što se ograničavaju na svoje autonomno polje: poezija radi poezije, umetnost radi umetnosti, nauka radi nauke.« (Uporedi prevod UM, str. 61—62). Uporedi Djuievu polemiku u AE protiv pojma »fina umetnost« (pogl. 1) i protiv Kantovog izolovanja estetike i od iskustva i od saznanja (str. 252 i dalje, kao i njegov pokušaj da razbije sve dualizme posebnih disciplina ili moći (umetnost-nauka, razum-imaginacija, itd). U oblasti moralne filozofije trebalo bi uporediti Djuievo insistiranje na tome da vrednosti nastaju u praksi, a ne tako što se negde pronalaze ili kontempliraju, s Hajdegerovim odgovorom Bofreu o odnosu između ontologije i

deger misli da sam pojam »predmeta« nazvanog »estetika« predstavlja još jedan katastrofičan rezultat našeg razlikovanja čulnog i natčulnog, subjekta i objekta, i drugih distinkcija koje potiču od Platonovog početnog načina razmatranja pojmova *physis* i *idea*⁴⁴. Djuj bi se potpuno složio, kao i u slučaju svakog pokušaja da se »estetsko« ili »religiozno« odvoji od »naučnog« ili »empirijskog«; za istorijskim korenima »objektivnih vrednosti« i »čisto estetskih sudova« tragao bi na istom mestu kao i Hajdeger. Obojica smatraju da i poezija i filozofija nastaju tamo gde se ne javlja distinkcija između kontemplacije i delanja, a nestaju i postaju bespredmetne kada se distinkcija uspostavlja⁴⁵.

Navođenje svih ovih sličnosti između Djuia i Hajdegera može izgledati kao *tour de force*. Interesantne su zapravo razlike. Ali mislim da je važno prvo notirati sličnosti. Na taj način pokazuje se kako obojica pokušavaju da sažmu ceo tok koji ide od Platona i Aristotela do Ničea i Karnapa, da ga odlože na stranu i ponude nešto novo — ili barem u nešto novo. Dalje, oni su u ovom veku u tome gotovo usamljeni. Oni su jedinstveni, originalni filozofi koji se ne daju klasifikovati i obojica su historicisti do srži. Obojica su pogrešno uključeni u neistoricističke filozofske škole. Strpati u isti koš Djuia sa Persom, Džejmsom i Kvainom, znači zaboraviti da je on bio fasciniran Hegelovim i Kontovim viđenjem naše prošlosti i novim intelektualnim sve-

etike. Uporedi BW, str. 231 i dalje. (WM, str. 183. i dalje) Hajdegerovo negodovanje u ovom odeljku protiv tradicionalnog razlikovanja etike, logike i fizike treba uporediti s Djuievim insistiranjem (npr. RP, gl. 7) na tome da ne postoji tako nešto kao što je »moralna filozofija« koja traga za »univerzalnim vrednostima« i »moralnim zakonima«. Djuj bi se u potpunosti složio s Hajdegerovom opaskom (BW, str. 232; WM, str. 184) da Sofoklove tragedije »bolje štite *etos* nego Aristotelova *Etika*«.

⁴⁴ Uporedi OWL, str. 43. sa stranama 14 i dalje (US, str. 140—141 sa stranama 101 i dalje).

⁴⁵ Uporedi BW, str. 239 (WM, str. 191) o mišljenju i razlikovanju teorije i prakse, a takođe i IM, str. 26. (EM, str. 20); (UM, str. 43) o poeziji. Uporedi Djujevo AE, str. 40.

tom⁴⁶. Nazvati Hajdegera fenomenologom i svrstati ga zajedno s Huserlom, ili nazvati ga egzistencijalistom i svrstati ga s (ranim) Sartrom, znači, kako je sam Hajdeger istakao, ignorisati preciznu istorijsku perspektivu za koju se on ponosi što je deli sa Marksom, a koju su obojica nasledili od Hegela⁴⁷. Obojica vide ono što Hajdeger naziva »jedinstvena istorija Bića koja počinje suštinskim karakterom Bića kao ideje, a dovršava se modernom suštinom Bića kao volje za moć⁴⁸, kao jedinstveno dugotrajno dešavanje. On smatra da Niče stoji na kraju ovog puta koji započinje Platonom i koji se odlikuje shvatanjem Bića kao prisutnosti ili kao predstave⁴⁹. Djuievci su skloni da vide Ničea kao preteranu reakciju

⁴⁶ Uporedi Djuievo autobiografsko delo »From Absolutism to Experimentalism« (1930), preštampano u knjizi *On Experience, Nature and Freedom*, ed. J. Bernstein (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1960), str. 3—18, posebno str. 10—11.

⁴⁷ Uporedi fusnotu 3, napred. Dobru raspravu o Hajdegerovom istoricizmu i njegovom odnosu prema Hegelu možemo naći u Stanley Rosen, *Nihilism* (New Haven: Yale University Press, 1969), pogl. 3—4. Komentatori Hajdegerovog razvoja razlikuju se u pogledu ocene o tome da li se projekt »dekonstrukcije tradicije zapadne ontologije« nastavlja i posle »preokreta«, ali sledeće opaske Štambauha izgleda da tačno prikazuju Hajdegerova osećanja u vezi s ranijom verzijom projekta: »Prvobitno zamišljena 'dekonstrukcija' trebalo je da se obavi fenomenološki pomoću transcendentalne hermeneutike. Ove elemente — fenomenologiju, hermeneutiku i transcendentalnu filozofiju — Hajdeger je povezao u delu *Sein und Zeit*, i upravo sva tri želi da napusti u svom kasnijem mišljenju. Tako dekonstrukcija koju bi trebalo sprovesti više nema oznake ova tri elementa, jer oni sami konstruišu istoriju ontologije, te ni na koji način nisu u stanju da »unište« ili ponište tu istoriju. Dekonstrukciji istorije ontologije mora se pristupiti iz istorije Bića i ona se mora »misлити iz događanja (Ereignis)«, (»Uvod« za EP, str. IX). Međutim, iako mislim da Štambauh ispravno predstavlja Hajdegerove namere, mislim da je »mišljenje iz događanja (Ereignis)« suviše čudna, delikatna i privatna delatnost, da bi izvršila takav destruktivni posao, i da taj posao zapravo obavlja ono što Hajdeger potcenjivački naziva »konceptualna istoriografija« — i to one vrste koju ilustruju tekstovi iz N koje Štambauh prevodi u EP. (Uporedi fusnotu 11, napred).

⁴⁸ EP, str. 48 (N, II, str. 452—453).

⁴⁹ Uporedi »Platonov nauk o istini« Nikšić, Luča, 1985, (WM, str. 139 i dalje).

na shvatanje da nikada nećemo ispuniti Platonov zahtev za izvesnošću i »racionalnošću« u moralu. To shvatanje da nikada nećemo dostići izvesnost, čini da se kolebamo između očajanja zbog toga što u svetu nema ničega osim moći i opijenosti našim sopstvenim posedovanjem moći. Ni jedan drugi filozof u ovom veku nije se toliko distancirao od pretpostavki i problema zajedničkih Platonu i Niče.

Ako je Hegel njihova zajednička osnova, njihove zamisli o tome šta s njim treba raditi početak su njihovog razlikovanja. Džui, kao i Marks, želi Hegela bez Apsolutnog duha. On želi da čovek i istorija stanu na svoje noge i da ljudska istorija bude ljudska, a ne samo-ostvarenje Duha ili sudbinsko tromo kretanje Materije ili društvenih klasa. On o »istoriji« ne misli sa velikim početnim slovom i sasvim je zadovoljan, za razliku od Hajdegera, time da njegova karakterizacija ranijih filozofa bude »jednostrana i sporadična konceptualna historiografija«. Kada nam govori o posledicama grčke podele na kontemplaciju i delanje, on ne misli da prikuplja reči Bića — već da, vitgenštajnovski rečeno, »pribira sećanje za neku određenu svrhu«. On misli da je nemački idealizam u osnovi, i pored svojih dostignuća, bio poslednji očajnički pokušaj starog platonovskog projekta nalaženja ontološke garancije za predrasude jedne dokone klase⁵⁰.

Hajdeger nam, s druge strane, govori da takozvani »slom nemačkog idealizma« nije bio greška idealizma već posledica »doba« koje »nije bilo dovoljno snažno da ostane doraslo veličini, širini i izvornosti tog duhovnog sveta«⁵¹. Jedno od Hajdegerovih najsnažnijih ubeđenja, ono koje ga zaista stavlja vrlo daleko od Džuija, jeste da epohe, kulture, nacije i ljudi treba da žive po zahtevima filozofa, a ne obrnuto. Istoriju Bića ne formiraju Atina, Rim, renesansna Firenca; Pariz iz doba Revolucije, Hi-

⁵⁰ Uporedi RP, str. 49—51.

⁵¹ IM, str. 45 (EM, str. 34) uporedi (UM, str. 60).

tlerovala Nemačku, ni Sofokle, Horacije, Dante, Gete, Prust i Nabokov — već niz od Platona do Ničea. Ne samo da Mišljenje jeste uvek Mišljenje Bića, već je Mišljenje *jedina* stvar koja je u ovom smislu o Biću (*od Bića*) i subjektivni i objektivni genitiv, kako Hajdeger kaže⁵². Samo je još poezija istog reda, ali nema naznaka da Hajdeger misli da poezija ima istoriju. Drugačije rečeno, nema naznaka da Hajdeger misli da se istoričnost Bića jasnije vidi u poeziji nego tamo gde su Mekjulej i Ekton nastojali da je vide — u postepenom širenju pismenosti, glasačkim kabinama i kvalitetnoj ishrani.

Sve to stavljanje naglaska na filozofe ličilo bi Djuiu na uskogrudost. Ko bi, konačno, osim profesora filozofije mislio da je drama Evrope dvadesetog veka u nekakvoj suštinskoj vezi sa *Vollendung der Metaphisik*? Razmotrite sledeći odeljak u kome Hajdeger želi da objasni zašto je »istorijsko postavljanje pitanja o Biću zapravo integralni deo istorije sveta«.

Rekli smo, na Zemlji, unaokolo, dešava se jednako natmuravanje sveta. Bitno dešavanje toga su: bekstvo bogova, razaranje Zemlje, pomasovljenje čoveka, prvenstveno onoga što je osrednije.

Šta znači svet kada govorimo o natmuravanju sveta. Svet je uvek *duhovni* svet. Životinja nema takvog sveta, a ni okolnog sveta. Natmuravanje sveta uključuje u sebe neko *onemoćavanje* duha, njegovo rastvaranje, iscrpljivanje, potiskivanje i pogrešno tumačenje... Položaj Evrope je utoliko kobniji ukoliko onemoćavanje duha potiče iz njega samoga i — mada je pripremljeno onim što je bilo ranije — konačno se određuje iz svoje sopstvene duhovne situacije u prvoj polovini devetnaestog veka.⁵³

⁵² BW, str. 194. (WM, str. 147—148).

⁵³ IM, str. 45. (EM, str. 34); uporedi prevod u UM, str. 60.

Duhovna situacija se, više od svega, ispoljavala u nesposobnosti da se saživi sa »veličinom, širinom i originalnošću« nemačkog idealizma. Može se misliti da je destrukcija sveta i standardizacija ljudi već dovoljno loša — da su površinski kopovi u Montani, pokretne trake u Detroitu, crveni gardisti u Šangaju, dovoljni da pokažu da se svet »natmuruje«, a da se pri tom uopšte i ne tematizuje duhovni svet. Ali, to bi značilo tretirati »zaboravljenost Bića«⁵⁴ kao priručnu etiketu za sve ono što ne valja u poslednje vreme. Hajdeger to uzima mnogo ozbiljnije. On ne kaže, kao Tilih, da postaje sve teže naći dobar simbol za objekt našeg najvišeg interesovanja. On kaže, kao Kjerkegor, da je lov na simbole greh.

Ovakvo postavljanje stvari može da sugerise da ja, kao dobar modernista, zapostavljam »ontološku razliku« između Bića i bivstvjućeg. Ali u takvim odeljcima kao što je ovaj koji sam upravo citirao, Hajdeger je takođe zapostavlja — i dobro je za njega što je to učinio. Da nije, ne bi više bilo načina da se razlikuje njegov govor o Biću od Kjerkogorovog govora o Bogu i Milosti. Da Hajdeger nije povezao istoriju Bića sa istorijom ljudi i naroda preko takvih izraza kao što je »u odnošenju nekog naroda (*eines Volkes*) prema Biću«⁵⁵ i tako povezao istoriju filozofije sa običnom istorijom, bio bi u stanju da kaže samo ono što je Kjerkegor rekao: da kada se iskoriste sva dostignuća moderne civilizacije, svi tri-kovi hegelovske dijalektike budu upotrebljeni i usavršeni, i svi aspekti života i kulture posredovani svim mogućim pojmovima koji mogu nastati, od onog što je *strenger als das Begriffliche*, bićemo udaljeni isto onoliko koliko smo i bili. Bez reference na istoriju naroda imali bismo samo ono za šta Versenji misli da je sve što i inače možemo imati: »prazno i formalno, iako često emocionalno nabijeno i

⁵⁴ Uporedi IM, str. 19 sa stranom 50 (EM, str. 15. sa stranom 38); (UM, str. 36. i str. 65).

⁵⁵ IM, str. 51 (EM, str. 39); (UM, str. 65). Vidi takođe EP, str. 103 (VA, str. 84).

mistično-religiozno mišljenje o apsolutnom jedinstvu⁵⁶. S ovom referencom barem izgleda da imamo analogiju s eshatološkom i avgustinovskom vrstom hrišćanstva, a ne analogiju s kjerkegorovskom privatnom i protestantskom nadom da ga Milost može učiniti novim Bićem koje je u stanju da veruje u protivrečnu doktrinu o inkarnaciji.

Mogao bih da zaključim ovo kvazi-djuievsko viđenje Hajdegera na sledeći način. Sve što nam je rečeno o Biću, Mišljenju i ontološkoj razlici je negativno određeno. Shvatiti šta su oni, znači shvatiti da oni nemaju nikakve veze s metafizikom. Metafizika obuhvata svaku konceptualnu misao, svaku kauzalnu misao, svaku misao o nama samima kao nekim od mnogih kauzalno određenih bivstvujućih, sve što nije naučno ili tehnološko mišljenje o konkretnom pitanju. Metafizika se jedino može objasniti pokazivanjem njene istorije, pokazivanjem načina kako su ljudi naučili da govore o Biću svodeći ga na bivstvujuće. Dotle se Djui i Hajdeger mogu složiti. Djui misli da je naravoučenije priče to, da nas metafizika iscrpevši svoje mogućnosti, ostavlja ni s čim drugim, osim s povećanim uvažavanjem za naše konkretne probleme — za bivstvujuće. Ali Hajdeger misli da istorijska slika, koja je skicirana, nudi i uvid u nešto drugo. Ipak, ništa se dalje ne može reći o ovom »nečem drugom« i tako nas negativni put ka Biću, kroz destrukciju ontologije, ostavlja suočene s bivstvujućim bez Bića, bez ikakvog nagoveštaja o tome o čemu bi to Mišljenje moglo biti. Prazno mesto koje preostaje kada se sve metafizičko mišljenje uništi jeste sve što imamo. Tako izgleda da nema veze da li se na istoriju filozofije gleda onako kako to čini Djui (kao razumevanje prirode raznih kauzalnih procesa u intelektualnoj »superstrukturi«) ili onako kako to čini Hajdeger (kao reči Bića). Prazno mesto ostaje kod oba mislioca. Po Djuiu, ono treba da bude popunjeno konkretnom pažnjom za biv-

⁵⁶ Laszlo Versenyi, *Heidegger, Being and Truth* (New Haven: Yale University Press, 1965), str. 167—168.

stvujuće — za površinske kopove, na primer. Za Hajdegera, to je prostor raščišćen za Biće. U čemu je ovde neslaganje? Kad se jednom istorija filozofije sagleda na način na koji se Djui i Hajdeger slažu da je vide, šta se može reći o onome što preostaje? Za Djuia, nastaviti govoriti o »Mišljenju« znači insistirati na tome da kraj metafizike ne bi trebalo da bude i kraj filozofije — a da se pri tom ne kaže zašto da ne. Za Hajdegera, reći da je filozofija postala zastarela, znači podleći vulgarizovanoj verziji ničeovskog Bića-kao-volje-za-moć. Svaki konkretni fenomen — pesma, revolucija, osoba, može se posmatrati kao to što jeste, ili kao otvaranje prema Biću. Kako će neko to videti, možda zavisi i od toga koje je filozofe čitao u poslednje vreme, ili koji mu se žargon dopada.

Zauzeti ovaj estetički, relativistički kvazi-tilihijanski stav, znači svrstati se s Djuiem, a protiv Hajdegera. To je, kao što je do sada već postalo očigledno, stav i svrstavanje koje ja preferiram. Ali pre no što ga prihvatim, hoću da još jednom stvar pogledam Hajdegerovim očima. Važno je, čini mi se, videti, da Djuiev najveći greh, po Hajdegeru, nije njegov naglasak na praktičnom već upravo prihvatanje estetičkog stava⁵⁷. Hajdeger vidi rezultat tehnološke epohe kao »doba slike sveta« a estetički odnos prema filozofskim sistemima koji Djui deli sa Santajanom kao krajnji izraz ovog stava. »Osnovni događaj modernog doba je osvajanje sveta kao slike«⁵⁸. Kada Djui hvali naš moderni manir viđenja prirode kao nečeg što se koristi a ne kontemplira, on se prosto poistovećuje s težnjom moderne tehnologije koja vidi »brda kao potencijalne rudnike, tlo kao izvor minerala«⁵⁹. Čak i po Hajdegeru, to znači biti realističan i ne predstavlja povod za kritiku. Tek kad Djui nastavlja u tom smeru, i *filozofije* — učenja

⁵⁷ Vidi Versenyi, *op. cit.*, str. 72 i dalje, o Hajdegerovoj raspravi na temu Ničeove inverzije Platonovog rangiranja umetnosti i matematike.

⁵⁸ QT, str. 134 (HW, str. 87).

⁵⁹ VA, str. 14.

Platona, Tome, Hegela — tretira na isti način na koji inženjer tretira područja bogata zlatom, Hajdeger bi ustuknuo. Tretirati misao Hegela kao *Wel-tanschauung* znači gledati na njega kao na mogući objekt eksploatacije a ne kao na otkrovenje. To znači tretirati filozofije kao da su sredstva za poboljšanje ljudskog života.⁶⁰

Djuiev humanizam je za Hajdegera prosto inkarnacija moderne svesti protiv koje nema smisla protestovati — osim možda kada se negira sama mogućnost Mišljenja, što je slučaj kada se ove filozofije, koje predstavljaju primere Mišljenja, tretiraju kao puka sredstva uzajamnog prilagođavanja bivstvujućih bivstvujućim. Hajdegerovo osećanje vulgarnosti doba — trivijalizacija svega svetog — jeste najjače kada se trivijalizuje istorija metafizike. Pošto je istorija, istorija Bića, načiniti ovu istoriju korisnom lekcijom za modernog čoveka, znači učiniti samo Biće instrumentom naše upotrebe i objektom eksploatacije. Tretirati »svet kao sliku i čoveka kao *subiectum*«⁶¹, znači prosto biti saglasan s vremenom, ali tretirati velike filozofe kao stepenike, ili birati među njima kako bismo omiljene slike, znači rugati se samom Biću. Po Hajdegeru, Djuieve skice istorije filozofije su, u najboljem slučaju, patetični primeri uzaludnosti pokušaja da se metafizika prevlada korišćenjem jezika metafizike (na primer »iskustvo« i »priroda«)⁶². Hajdeger čak i svoj rani pokušaj prevladavanja — svoju redeskripciju *Dasein* da bi se pripremio put za ponovno otvaranje pitanja Bića — tretira kao samopobijajući⁶³. Pone-

⁶⁰ QT, str. 133—134 (HW, str. 85—86).

⁶¹ *Loc. cit.*

⁶² Uporedi *The Question of Being* (New York: Twayne, 1958, str. 71) (*Zur Seinsfrage*, str. 25); O besplodnosti Djuieve »metafizike« vidi raspravu Santajane i Djuia u *The Philosophy of John Demey*, ed. Schilpp (Evanston, Northwestern University Press, 1939). Pokušao sam da prikažem Santajanino shvatanje u eseju »Djuieva metafizika« u ovoj knjizi.

⁶³ U nekim komentarima knjige *Sein und Zeit* ukazuje se na sličnost Hajdegerove ne-kartezijske redeskripcije čoveka, i Rajlove. Vidi, na primer, opasku Ričarda Šmita (*Martin Heidegger on*

kad on sugerise da *svako* prevladavanje metafizike, zapravo *svako pominjanje* istorije metafizike može biti jednako samopobijajuće: »Obzir prema metafizici opstaje čak i u težnji za prevladavanjem metafizike. Zbog toga je naš zadatak da prekinemo sa svakim prevladavanjem i prepustimo metafiziku njoj samoj.«⁶⁴

Ipak, Hajdeger insistira da je u *Biću i vremenu* barem imao u vidu pitanje Bića kada je ponudio *Existentialie* namesto tradicionalnih »kategorija«, a on još uvek misli da je nešto tako potrebno, kao prvi korak⁶⁵. Djui će Hajdegeru, uprkos činjenici da isto tako želi da nam ponudi novi žargon kako bi zamenio pojmove »subjekta« i »supstancije« koji su zajednički Aristotelu i Dekartu, izgledati kao samoobmanjujući i samopobijajući. Ako neko čita Djuia Hajdegerovim očima, vidi da je njegova misao u toj meri inficirana ovim tradicionalnim koncepcijama da on nema pojam Mišljenja kao alternativu metafizici. Djui, dakle, zaboravlja svoju persovsku subordinaciju istine lepoti, vidi kako »nauka« zamenjuje filozofiju, ili kako filozofija postaje nekako »naučna«. Djuieva verzija istorije filozofije je sročena tako da pročisti našu predstavu o sebi od svih naslaga prethodnih epoha u istoriji metafizike — od svega što podseća na doba u kojem tehnologija još uvek nije bila dominantna. On je zbog toga dobra ilustracija u najvećoj meri degenerisanog, posled-

Being Human (Gloucester, Me: Peter Smith, 1969/, str. 16) »ono što filozofi engleskog govornog područja nazivaju konceptualnom analizom pregledne raznolikosti, vrlo je blizu onome što Hajdeger u *Sein und Zeit* naziva 'ontologijom'. O Hajdegerovom mogućem uticaju na Rajla vidi Michael Murray, »Heidegger nad Ryle: Two Versions of Phenomenology«, *Review of Metaphysics*, XXVII (1973): 88—111. Hajdeger bi verovatno rekao da su te sličnosti stvarne, ali da one samo pokazuju kako je *Sein und Zeit*, uzet za sebe, bio pogrešan i besplodan.

⁶⁴ TB, str. 24 (ZSD, str. 25).

⁶⁵ »Samo preko onog što misli Hajdeger I može se shvatiti šta misli Hajdeger II. Ali misao Hajdegera I postaje moguća samo ako je sadržana u Hajdegeru II« (BR, str. XXII).

njeg stupnja »humanističke« filozofije, stupnja koji Hajdeger opisuje na sledeći način:

Filozofija u epohi dovršene metafizike jeste antropologija. Čak i ako se kaže da je to »filozofska« antropologija, to ne menja mnogo na stvari. U međuvremenu je filozofija postala antropologija i na taj način plen izdanka metafizike, to jest fizike u najširem smislu, koja uključuje fiziku života i čoveka, biologiju i psihologiju. Postavši antropologija, sama filozofija propada u metafizici.⁶⁶

IV

Toliko o Djuievom viđenju Hajdegera i Hajdegerovom viđenju Djuia. Bilo bi prijatno kad bi se moglo zaključiti nekom vrstom obuhvatne sinteze. Ali ne mogu da ponudim neku širu perspektivu. Njih dvojica, zajedno s Vitgenštajnom, čine mi se najbogatijim i najoriginalnijim filozofima našeg vremena i ne vidim načina kako bih ih transcendirao. Najviše što mogu da učinim je da izoštrim konflikt u vezi s pitanjem o »kraju filozofije« kojim sam i počeo, i u tom kontekstu, na drugi način izložim Djuia.

Čak i ako se raspravom otklone razlike u načinu na koji njih dvojica pričaju priču o našoj tradiciji, mislim da bi ostala ova prepreka: Djuj želi da tradicija bude prevladana brisanjem sećanja na distinkcije koje je proizvela, dok se Hajdeger nada da će ih Biće prevladati za nas, omogućujući nam da shvatimo smisao ontološke razlike. Djuj posebno želi da razlike između umetnosti, nauke i filozofije budu izbrisane i zamenjene nejasnim i neprotivreč-

⁶⁶ EP, str. 99. (VA, str. 78—79). Uporedi QT, str. 153 (HW, str. 103—104) za Hajdegerovo odbacivanje pragmatizma: »Amerikanizam je nešto evropsko. On je još uvek neshvaćena vrsta džinovskog, džinovskog koje je u začetku i ne proishodi iz dovršene i zbrane metafizičke suštine modernog doba. Američka interpretacija amerikanizma putem pragmatizma ostaje van područja metafizike.«

nim pojmom inteligencije koja nastoji da rešava probleme i pribavlja smisao. Hajdeger jednako prezire tradicionalne distinkcije, osim jedne: on ne želi da se pri tom izgubi *filozofija*, pa bi na Djuiev pokušaj da se ona zagubi gledao kao na rezultat pretpostavke da je Mišljenje koekstenzivno s ontologijom. Jedan od načina da se izoštri ova razlika jeste da se kaže da Djui misli da je filozofija kao disciplina, ili kao posebna ljudska aktivnost, zastarela. Hajdeger, s druge strane, misli o filozofiji — kao Mišljenju suprotstavljenom ontologiji, — kao o nečemu što bi se moglo ponovo osvojiti, čak i ako je forma koju bi ona mogla imati, u našem »natmurenom« svetu, još uvek nevidljiva.

Ima li ičega u toj bojažljivoj, skromnoj i neartikulisanoj nadi čemu bi se Djui suprotstavio? Svaka-ko da ima. Hajdegerova nada je ono što je bilo najgore u tradiciji — potraga za svetim koje nas odvrća od odnosa između bivstvajućih (na primer, odnosa između užasnog aparata moderne tehnologije i ljudi čija će deca umreti od gladi ako se on ne proširi na ostatak planete)⁶⁷. *Tout commence en mystique et finit en politique*⁶⁸. Politika za koju se može pretpostaviti da sledi iz Hajdegerovog viđenja tehnološkog odnosa prema čoveku je strašnija od samog tog aparata tehnologije, pa ni po Djuiu ni po Hajdegeru nema načina da se ta vrsta odnosa prema politici odvoji od »filozofske istine«. Hajdegerova privrženost pojmu »filozofije« — patetičnom shvatanju, da čak i po odlasku metafizike, može opstati nešto što se zove »Mišljenje« — jeste prosto znak Hajdegerove sopstvene fatalne privrženosti tradiciji: poslednje slabosti najvećeg nemačkog profesora. Proizlazi da, čak i ako su svi koji su se ranije ubrajali u paradigmu filozofije — Platon, Toma, Dekart, Niče — predstavljali korake na putu prema haosu, mi još uvek moramo da nastojimo da budemo filozofi. Jer, »filozofija« je ime za aktivnost koja

⁶⁷ Uporedi J. Glenn Gray, *op. cit.*, str. 65—66.

⁶⁸ Charles Peguy, *Basic Verities: Prose and Poetry* (New York: Pantheon, 1943, str. 108),

je od suštinske važnosti za čoveka. Bez obzira što može izgledati da je Hajdeger prevazišao našu profesionalnu težnju da se s velikim filozofima prošlosti nadmećemo na njihovom terenu, bez obzira koliko pokušavao da se distancira od tradicije (posebno od svojih kolega, profesora), on istrajava na tom da nam je tradicija nudila »reči Bića«. On još uvek misli da je mesto na kome je bila filozofija mesto na kome treba biti. On smatra da prestati misliti o onome o čemu su mislili Platon i Kant, znači biti unižen, izgubiti vezu s onim što je najvažnije, potonuti u tamu. Kada bi se držao onoga što je rekao — da bi trebalo da »prekinemo svako prevladavanje i prepustimo metafiziku njoj samoj«, on ne bi imao šta da kaže, nikuda da ukaže. *Celokupna snaga Hajdegerovog mišljenja leži u njegovom viđenju istorije filozofije.*

To viđenje zahteva da on i sebe smesti u sled koji počinje sa Grcima. Ali, jedina stvar koja ga povezuje s tradicijom jeste tvrdnja da se tradicija, iako permanentno usmerena ka bivstvujućem, zapravo sve vreme bavila Bićem — i zapravo konstituisala istoriju Bića. To bi bilo kao da kažemo: »svaka prethodna zamisao kako da se dospe do Hrista, počev od Apostola i Sv. Pavla, preko Avgustina i Luteru, do Tiliha i Barta, predstavljala je po jedan korak dalje od Njega. Ali njegova Milost nas ipak može dovesti do njega, samo ako možemo da prevladamo tradiciju teologije, ili da je čak napustimo.« Možemo reći da neko ko ovo kaže pokušava da napravi *ad hoc* distinkciju između »teologije« i »hrišćanstva«, upravo onu vrstu distinkcije koju Hajdeger želi da načini između »ontologije« i »mišljenja«. Ali, Hajdeger želi da očuva oba načina kao što je to u svoje vreme učinio Kjerkegor. Obojici je potrebno da prizovu tradiciju da bi identifikovali ono čemu se prišlo na pogrešan način, ono što je skrivalo sebe. Ali obojici je potrebno da posve odbace tradiciju da bi rekli ono što žele da kažu. Kada Kjerkegor poseže mimo Hegela i istorije za onim što misao ne može

misлити — ukrštanje vremenitog i večnog — on ne nagoveštava da bi to trebalo nazvati »Hristom«. Hrist je, konačno, ono što hrišćani misle da On jeste⁶⁹. Biće je ono što Niče kao tumač završnog momenta dijalektike poslednjih dve hiljade godina kaže da ono jeste: »neka izmaglica, neka zabluda«⁷⁰. Hajdeger kaže: »Pitanje je glasilo: Je li Biće neka puka reč, a njeno značenje neka izmaglica, ili to što se imenuje rečju »biće« skriva duhovnu istoriju Zapada«⁷¹. Ali ova predložena alternativa jeste prosto pokušaj da se obnovi naše interesovanje za Biće sugerisanjem da su naše sadašnje nedaće u vezi sa celokupnom tradicijom od Platona do Ničea. Sve što Hajdeger može da pruži kao objašnjenje o tome zašto je ta tradicija od šireg a ne od lokalnog akademskog značaja, jeste da kaže da je tu bilo postavljeno pitanje o Biću. Sve što može da učini da bi objasnio zašto se ne bismo otresli Bića kao »izmaglice i zablude« jeste da odgovori da je naša sudbina nekako povezana s tom tradicijom.

Da zaključim: ono što su i Djuj i Hajdeger želeli, bio je način gledanja na stvari koji bi nas isto toliko udaljio od sveta istoricističkog filozofiranja koji je sledio nakon Hegela, kao što nas je Hegel udaljio od epistemološki orijentisane filozofije osamna-

⁶⁹ Uporedi: US, str. 128; Versenyi, *op. cit.*, str. 135 i dalje i str. 162–163; i Mehta, *Philosophy of Martin Heidegger* (New York: Harper and Row, 1971), str. 119. S djujevske tačke gledišta, ono što kod Hajdegera nije u redu, nije, kao što Versenji sugerise, to što se on odriče »racionalne refleksije«, već to što on insistira na tvrdnji da je on u stanju da uradi bolje ono što racionalna refleksija nije mogla. Bilo koji da je smisao mističnog uvida (ili običnog uvida) po kome on uspeva u onome što je filozofska argumentacija tradicionalno pokušavala, zajednički cilj i jednog i druge jeste nešto nejasno kao što je »davanje smisla životu«. Ono što se Hajdegeru može zameriti, to je da mu takav nejasan i »humanistički« cilj nije dovoljan. On želi da i Platon, i Hegel, i on sam, budu angažovani na istom poduhvatu — izgovaranju reči Bića — što nije tek jedna čudljiva oznaka za zajednički poduhvat u kome smo svi, filozofi i ratari, pesnici i ministri, zajedno angažovani.

⁷⁰ IM, str. 36; EM, str. 27; UM, str. 57.

⁷¹ IM, str. 37; EM, str. 28; UM, str. 58.

estog veka. Djui je našao ono što je želeo tako što se posve okrenuo od filozofije kao posebne aktivnosti i usmerio se, po odbacivanju distinkcije koje je razvila filozofska tradicija, ka običnom svetu — problemima ljudi viđenim na svež način. Hajdeger se nadao da će se ukazati nova staza. Ali je mislio da ćemo je opaziti jedino ako se odvojimo od ljudskih problema i ostanemo pasivni; u toj tišini mogli bismo možda čuti reči Bića. Koji će od ova dva stava neko usvojiti, zavisi od toga koliko je odan pojmu »filozofije«. Hajdegerova slabost bila je u tome što se nije mogao osloboditi shvatanja da su filozofski problemi nešto više nego problemi filozofa — shvatanja po kome će, ako propadne filozofija, propasti i Zapad.

Hajdegera ne treba kritikovati što je želeo nešto *strenger als das Begriffliche*. Malo je nas koji to ne želimo. Ako treba da bude kritikovan, to je zbog toga što je pomogao da i dalje budemo začarani Platonovim shvatanjem da postoji nešto specijalno pod imenom »filozofija« i da je naša dužnost da se tim bavimo. Za Hajdegera bi se moglo reći ono što je on sam rekao za Ničea: zaveden površnim razumevanjem platonovskih ideja, pokušao je da ih zameni, ali je umesto toga samo preveo platonizam u novi žargon⁷². Nudeći nam »otvorenost ka Biću« umesto »filozofskog argumenta«, Hajdeger je pomogao da se očuva sve što je bilo najgore u tradiciji za koju se nadao da će je prevladati⁷³.

⁷² Uporedi N. I, str. 585—586, naročito sledeće: »... (Ničeova) teorija potpuno se uklapa u matricu Platonove teorije ideja i predstavlja samo specijalno podešenu inverziju te teorije, te je tako u suštini identična s njom.« (Svoje poznavanje ovog odeljka dugujem Versenjijevoj raspravi o njemu u *Heidegger, Being and Truth*, str. 70). Za isto shvatanje vidi Bernd Magnus, *Heidegger's Metahistory of Philosophy* (The Hague: Nijhoff, 1970), str. 131—132.

⁷³ Dugujem zahvalnost Merdžori Grin, Džuan Štambauh, Laslu Versenjiu i mom pokojnom kolegi Valteru Kaufmanu za korisne komentare na radnu verziju ovog eseja. Takođe sam zahvalan Frederiku Olafsonu i Edvardu Liju čiji me je poziv da govorim na konferenciji o Hajdegeru održanoj u La Joli 1974. god. naveo da opišem ovaj esej.

PROFESIONALIZOVANA FILOZOFIJA I TRANSCENDENTALISTIČKA KULTURA

Santajanine refleksije o filozofiji u novom svetu imaju dve posebne vrednosti. Prvo, bio je u stanju da nas ismeje bez prezira — što je pravi podvig za naturalizovanog Amerikanca. Drugo, bilo mu je potpuno strano instinktivno američko ubeđenje da se pohod duha na Zapad ovde završava — da će se sve što je vekovima rađeno pojaviti između Masačusetsa i Kalifornije, da naši filozofi samo treba da izraze naš nacionalni genij, da bi se ljudski duh potpuno ostvario. Santajana nas je video kao još jednu veliku imperiju u dugom nizu. On je iskreno verovao da u njoj možemo uživati dokle god njom gospodarimo. U slavnom eseju o američkoj filozofiji sugerisao je da još uvek sebi kvarimo to zadovoljstvo. Želeli smo da zadržimo, kako je rekao, »agonizovanu savest« naših kalvinističkih predaka, a da pri tom, što je nelogično, očuvamo idealističku metafiziku njihovih transcendentalističkih nastavljača. Metafizika je oličavala ono što je on zvao »nadobudno shvatanje da je čovek, ili njegov um, ili ljudsko razlikovanje dobra i zla, centar i stožer univerzuma«¹. Kombinaciju kalvinističke krivice i metafizičkog egoizma nazvao je »Otmenom tradicijom u američkoj filozofiji«. Suprotstavljao se onom što je

¹ George Santayana, *Winds of Doctrine* (London: J. M. Dent, 1913), str. 214.

nazivao »američka vladajuća strast, sklonost biznisu« — »radost zbog samog biznisa i njegovog daljeg razvitka, u pravcu sve šireg, organizovanijeg i moćnijeg uticaja u svakodnevnom životu.« »Američka volja« govorio je »živi u oblakoderu; američki intelekt živi u vilama. Prvo je sfera američkog muškarca; drugo, barem pretežno, američke žene. Prvo je agresivno isticanje; drugo je otmena tradicija«². Akademski duh iz 1911. g. je, po njegovom mišljenju, u tom pogledu ženstven: »otmena tradicija je opstala u akademskom duhu u nedostatku nečeg podjednako akademskog što bi zauzelo njegovo mesto«³.

Na ovo se možemo samo rezignirano nasmešiti kad pomislimo na muževne, agresivne i na biznis usmerene akademske ljude našeg vremena. Američki akademski duh je već odavno otkrio radost sopstvenog preduzetništva »u pravcu sve šireg, organizovanijeg i moćnijeg uticaja u svakodnevnom životu«. Dobro situirani profesor, koji se mlaznjakom vraća kući nakon dana provedenog u davanju saveta ljudima od moći, postaje meta zavisti bogatog industrijalca iz provincije koji sedi do njega. Ako još uvek postoji nešto što bi se moglo nazvati otmenom tradicijom u američkom životu, ona se ne može identifikovati »sa akademskim duhom«. Najveći broj akademski obrazovanih ljudi radi danas u oblakoderima. Javnost ne asocira više našu profesiju sa ženskom delikatnošću, već s političkim nasiljem, seksualnim slobodama ili sa krupnim predsedničkim savetnicima. Ako postoji išta što bi bila daleka analogija onog o čemu je Santajana govorio, to je specifična sofistikovana kultura — kultura koja proizvodi pesme, pozorišne komade, romane, književnu kritiku, i ono što bi se, u nedostatku boljeg termina moglo nazvati »kulturnom kritikom«. Izvesna sofistikovanost obitava u akademskim krugovima, uglavnom na katedrama za književnost, ali ona nije akademski preduzetna. Oni koji je oličavaju ne dobijaju

² *Ibid.*, str. 188.

³ *Ibid.*, str. 212.

subvencije; imaju učenike a ne istraživačke timove; životare u nekoj od starinskih zgrada skrivenoj između akademskih oblakodera. Njihove kolege sklonije biznisu odnose se prema njima ili s poštovanjem koje trgovac odaje svešteniku ili s prezrenjem koje uspešni osećaju prema pohabanoj otmenosti.

Gde se u tom modernom poslovnom svetu nalaze profesori filozofije? Da bismo ispravno odgovorili na ovo pitanje treba da pogledamo šta se dešavalo od vremena Santajane i da to vreme podelimo u dva perioda. Period između dva rata bio je profesorski period i vreme u kom su moralne vrednosti imale svoj dignitet — herojski period Djuievog pragmatizma, tokom kog je filozofija u životu zemlje igrala onu vrstu uloge kojoj bi se Santajana mogao diviti. Period posle Drugog svetskog rata bio je period profesionalizacije, u kome su se filozofi sasvim promišljeno i samosvesno odrekli takve uloge. U periodu pre Prvog svetskog rata, koji je Santajana opisivao, filozofija se određivala prema religiji. U Djuievo vreme određivala se prema društvenim naukama. U početku perioda profesionalizacije filozofi su pomalo neodlučno pokušali da odrede svoju aktivnost u odnosu na matematiku i prirodne nauke. Međutim, ovaj period može se označiti kao period povlačenja iz akademskog života i kulture — insistiranja na filozofskoj autonomiji.

Tvrđnja o tome da filozofija jeste i da bi trebalo da bude tehnički predmet, da njena profesionalizacija u novije vreme jeste važno postignuće, obično se ne brani direktno, ukazivanjem s ponosom na značaj pitanja o kojima filozofi raspravljaju ili paradigmi uspešnog filozofskog istraživanja. Više se brani indirektno, omalovažavajućim ukazivanjem na nizak nivo argumentativne strogosti među konkurentima — u Djuievoj filozofiji iz tridesetih godina, u savremenoj kontinentalnoj filozofiji, i u savremenoj američkoj kulturnoj kritici sofistikovanih intelektualaca. Čak i oni filozofi koji bi želeli da prekinu svoju profesionalnu izolaciju, insistiraju na to-

me da bi njihov poseban doprinos mogao biti argumentovana veština. Nije reč o tome, kažu, da filozofi znaju više o bilo čemu posebnom, ali oni imaju neku vrstu osetljivosti za distinkcije i pretpostavke što je njihova osobitost⁴.

Pošto je sofistikovana kulturna kritika već uzurpirala mnoge od tradicionalnih funkcija filozofije, zanemarujući ono što savremeni akademski filozofi stvarno rade, sofistikovani intelektualci pokušavaju da sa žurnalističkim podsmehom dodatno diskvalifikuju američku filozofiju zbog »irelevancije« ili »sholasticizma«. Filozofi, zauzvrat, pokušavaju da potisnu sofistikovanu literarnu kulturu na isti način kao što je Santajana odbacivao otmenu tradiciju. Oni ovu kulturu vide kao umirujuću bizarnu hipersenzitivnost koja nudi estetsku utehu, upravo kao što je Santajani izgledalo da Rojs i Palmer potkupljuju agonizovanu savest metafizičkom utehom. Optužbe zbog nepreciznosti i difuznosti izmenjuju se sa onim za pedanteriju i uskost.

Kada ove optužbe postanu eksplicitne, obično se nude kao gledišta o »suštini filozofije«, kao da je mesto u permanentnoj aistorijskoj šemi mogućih ljudskih aktivnosti u opasnosti da ostane upražnjeno ili da bude uzurpirano. Mislím da takve rasprave nemaju svrhe, jer filozofija nema suštinu, ništa više no književnost ili politika. Svaka od njih je ono što istaknuti ljudi u njoj sada rade. Ne postoji zajedničko merilo kojim bi se mogli porediti Rojs, Džui, Hajdeger, Tarski, Karnap i Derida, i reći ko je »pravi filozof«. Ali, iako filozofija nema suštinu, ona ima istoriju. Iako se filozofski pravci ne mogu posmatrati kao udaljavanja od Prave Filozofije, ili približavanja njoj, iako je njihove uspehe isto tako teško procenjivati kao i one u književnim pravcima ili političkim pokretima, moglo bi se ponekad nešto reći o njihovom sociološkom značaju. U ovom što sledi želim da skiciram ono što se desilo u američkoj fi-

⁴ Ovu temu šire obrađujem u eseju 12, na kraju knjige.

lozofiji od Santajane naovamo, i da ponešto kažem u vezi s posledicama profesionalizacije.

Santajana je primetio da je već Viljem Džejms »okrenuo leđa« otmenoj tradiciji. Jednu deceniju posle Santajaninog eseja postalo je jasno da je Djui učvrstio Džejmsov uspeh i nastavio da radi ono što je Santajana opisao kao nešto što je »podjednako akademsko da može da zauzme mesto te tradicije«. Djui je učinio da se američki učenici svet oseća sigurnim u pogledu društvenih nauka. Početkom veka akademski svet je trebalo da se reorganizuje da bi načinio mesta za pola tuceta novih katedri, i za novu vrstu ljudi koja bi na njih trebalo da dođe. Američki akademski život postao je privilegovano svetilište pokušaja da se rekonstruiše američki društveni poredak, i američka filozofija bila je pozvana da izvrši takvu rekonstrukciju. Djuieva tvrdnja da moralna filozofija ne predstavlja formulaciju opštih principa koji služe kao surogat božjih naredbi, već primenu inteligencije na društvene probleme, pružila je američkoj mladeži mogućnost da na novi način shvati značenje sopstvenog obrazovanja i života. S »Nju Dilom« naučnici iz društvenih nauka pojavili su se u javnosti kao predstavnici akademskog života, otelotvorujući Djuievo obećanje. Dok je za vreme Depresije, staljinizam regrutovao cele bataljone umnih ljudi, mali krug oko Sidnija Huka — Djuievog glavnog učenika — održavao je u životu političku moralnost među intelektualcima. Filozofi kao Maks Oto, Aleksander Majkldžon i Hores Kelen, ponudili su svojim studentima mogućnost da »američka vladajuća strast, sklonost biznisu«, bude transformisana u spremnost za društvenu rekonstrukciju. Stavši na svoje noge, cela generacija odrasla je u uverenju da će Amerika pokazati svetu kako da se izbegne i surovost kapitalizma i revolucionarno krvoproliće. U godinama između dva rata američka filozofija ne samo da je potpuno raskinula sa otmenom tradicijom, već je zemlji obezbedila moralne vrednosti koje su mogle da mobilišu naciju. Po prvi put

američki profesori filozofije igrali su onu ulogu koju su Fichte i Hegel nekad igrali u Nemačkoj.

S krajem Drugog svetskog rata, međutim, slavni dani Djuieve filozofije i društvene nauke bili su na izmaku. Revnistan reformistički stav koji je došao nakon otmene tradicije bio je i sam zamenjen težnjom za naučnošću i strogošću. I naučnici u društvenim naukama, i filozofi, želeli su da prestanu da vrše uticaj na javno mnjenje i da počnu da pokazuju da mogu da budu isto tako temeljno profesionalni kao i matematičari i naučnici u prirodnim naukama. Američka sociologija, koja je ranije bila ismevana zbog, navodno, utroška pet hiljada dolara da bi otkrila adresu javne kuće, dospela je do toga da bude ismevana zbog trošenja pet miliona dolara da bi napravila popis adresa hiljadu javnih kuća prema multidimenzionalnoj šemi socio-ekonomskih varijabli. Američki studenti filozofije shvatili su da je prethodna generacija — Djuievi učenici — iscrpla mogućnosti za slavljenje američke demokratije, naturalizma i društvene rekonstrukcije. Niko se više nije mogao setiti šta je to idealist, subjektivist, transcendentalist, ili čak ortodoksni teist, tako da niko nije bio zainteresovan da čuje kritiku na njihov račun. Bili su potrebni novi heroji i oni su pronađeni u neobičnom skupu ljudi, učenim imigrantima. Mladi američki filozof koji je učio fenomenologiju od Gurviča i Šuca, logički empirizam od Karnapa i Rajhenbaha, bio je navikavan da misli o filozofiji kao o strogoj disciplini, koja je rezultat kooperacije u istraživanju, i koja dolazi do rezultata o kojima postoji slaganje. Sredinom pedesetih godina pobjeda koju su pragmatisti izvojevali na svom rodnom tlu protiv otmene tradicije izgledala je isto toliko daleko kao i Emersonova pobjeda nad kalvinistima. Zbog egzaktnog posla koji je trebalo obaviti u pogledu strukture vizuelne svesti ili ekstenzionalnih kriterijuma nomoloških iskaza, izgledalo je da nema vremena i da nema potrebe da se pita šta se u filozofiji dešavalo pre Huserla ili pre Rasla. Pošto je logič-

ki empirizam metamorfozirao u analitičku filozofiju i nastavio da potiskuje fenomenologiju na akademске margine, nezainteresovanost američkih filozofa za moralna i društvena pitanja postala je gotovo potpuna. Kursevi moralne filozofije bili su, jedno vreme, jedva nešto više od elaboriranog epistemološkog ismevanja opšte moralne svesti. Kontakti filozofa s kolegama u društvenim naukama postali su minimalni i slučajni kao i kontakti sa kolegama iz oblasti književnosti. Djui je predviđao da će se filozofija okaniti sedamnaestovekovne tenzije između matematičke fizike i sveta zdravog razuma i latiti se novih problema koji nastaju na tlu društvenih nauka i umetnosti. Ali, ovo predviđanje je potpuno promašilo. Naprotiv, svi dobri stari kartezijanski problemi za koje je Djui mislio da ih je eliminisao, vratili su se, preformulisani i s novim teškoćama koje je stvorio formalizam.

Ono što je Djui predviđao za američku filozofiju, desilo se, međutim, drugde: i u kontinentalnoj filozofiji i u američkoj sofistikovanoj literarnoj kulturi. Pažnja koja nije više usmerena na verifikaciju već na interpretaciju — ono što je zajedničko umetnosti i »nauci o čoveku« — bila je oznaka literarnog intelektualca. Jedan od rezultata ove pojave — najvažniji za moju trenutnu nameru — bio je taj da su istoriju filozofije počeli da preuzimaju intelektualci širokog obrazovanja, sofistikovani intelektualci. Dok su profesionalizovani filozofi insistirali na korišćenju velikih filozofa prošlosti kao izvora hipoteza ili instruktivnih primerâ pojmovne konfuzije, sofistikovani intelektualci su ih i dalje tretirali na staromodan način kao heroje ili ništake. Djui je još uvek pokušavao da ispriča veliku opštu priču o filozofiji od Platona do sebe, ali filozofi u profesionalizovanom periodu nisu verovali u takve priče zbog »nenaučnosti«. One takve i jesu, ali istovremeno obrazuju literarni žanr koji je neophodan. Osim potrebe za ispitivanjem istinitosti izvesnih Aristotelovih, Lokovih, Kantovih ili Kjerkegorovih iska-

za, kao i toga da li se do njih došlo validnim zaključivanjem, postoji potreba da se prema ovim ljudima zauzme neki stav, kao što se zauzima stav prema Alkibijadu i Euripidu, Kromvelu i Miltonu, Prustu i Lenjinu. Pošto dela velikih filozofa prošlosti čine snop međusobno isprepletenih dijalektičkih sekvenci, mora se imati stav prema mnogima od njih, da bi se opravdao neki stav prema drugima. Nečiji stav prema Kantu, na primer, ne može da bude nezavisan od stava prema Vordsvortu ili Napoleonu. Razvijanje stavova prema moćnim pokojnicima i njihovim živim rivalima — deljenje panteona na bogove i demone — jeste celokupni smisao sofistikovane kulture. Razmetanje imenima, brza promena konteksta, nevoljnost da se sačeka argument, što ova kultura zagovara, sukobljava se sa svim za šta se zalaže profesionalizovana akademska disciplina. Naravno, konflikt između akademičara i ove kulture ne mora da se ispolji. Ali u slučaju filozofije nužno je da bude ekspliciran, ako ni zbog čega drugog, ono zbog toga što čak i oni koji nisu u najvećoj meri profesionalizovani filozofi, ne mogu a da ne vide sebe, ako ne baš kao naslednike Platona i Kanta, a ono barem kao njihove kompetentne komentatore. Tako imamo konflikt koji sam opisao na početku eseja — sofistikovani intelektualci i akademski filozofi gledaju jedni na druge sa istom sumnjičavošću, tražeći mane u tuđim vrlinama.

Mislim da ovo nije konflikt koji treba da nas mnogo zanima niti treba da pokušavamo da ga razrešimo. Ako razumemo njegovu istorijsku pozadinu, možemo živeti sa njegovim verovatnim posledicama — filozofija kao tehnički akademski predmet biće isto toliko daleko od sofistikovane kulture kao i od paleontologije ili klasične filologije. Braneći ovaj stav, želim da kažem zašto mislim da je način tretiranja velikih filozofa koji je karakterističan za sofistikovanu kulturu neophodan, i takođe zašto ovu kulturu ne treba mešati sa otmenom tradicijom na koju se Santajana žalio. Pokušaću da ovo uradim

skicirajući istorijat pojavljivanja sofistikovane kulture, koja je po mom shvatanju fenomen karakterističan za devetnaesti vek, u istoj onoj meri kao što su Nova nauka i filozofski problemi koji su stvoreni, fenomen karakterističan za sedamnaesti vek⁵.

U vreme Getea, Mekjuleja, Karllajla i Emersona počela je da se razvija jedna vrsta pisanja koja nije ni procenjivanje relativnih doprinosa literarne produkcije, ni intelektualna istorija, ni moralna filozofija, ni epistemologija, ni društveno proročanstvo, već sve to pomešano zajedno u jedan novi žanr. Ovaj se žanr, međutim, još uvek *naziva* »književna kritika«. Razlog leži u tome što je tokom devetnaestog veka *belle lettre* zauzela mesto i religije i filozofije u formiranju i tešenju agonizovane savesti mladih. Romani i pesme su glavno sredstvo kojim inteligentna mladež stiče predstavu o sebi. Kritika romana je glavni oblik u kojem se artikuliše formiranje moralnog karaktera. Živimo u kulturi u kojoj se uobličavanje rečima nečijeg moralnog senzitiviteta ne može jasno razlikovati od ispoljavanja literarnog senzibiliteta. Epizode iz istorije religije ili istorije filozofije su neposredne literarne paradigme, a ne izvor literarne inspiracije. Veroispovest ili filozofska doktrina postaju oznaka karaktera koje romanopisac ili pesnik stvaraju, a ne obrnuto. Filozofija se tretira kao žanr paralelan drami, romanu ili pesmi, tako da možemo govoriti o epistemologiji zajedničkoj Vajhingeru i Valeriju, retorici zajedničkoj za Marloua i Hobsa, etici zajedničkoj za E. M. Forstera i G. E. Mura. Ono što kulturna kritika *ne čini*, jeste da se pita da li je Valeri pisao lepše od Marloua, ili da li je Hobs ili Mur rekao više istina o dobrom. Na taj način, istinito, dobro i lepo postaju nebitni. Cilj je da se razume a ne da se prosuđuje. Očekuje se da će onaj ko razume dovoljno pesama, religija, filozofija, društava, učiniti i sebe vrednim sopstvenog razumevanja.

⁵ Ovaj kontrast između literarne kulture i profesionalizovane filozofije šire obrađujem u eseju 8, ove knjige.

Ako se shvate razlike između otmene tradicije naših predaka i današnje sofistikovane kulturne kritike, to će pomoći da se bolje uoče dobar i loš smisao termina »transcendentalizam« koje Santajana razlikuje. On je suprotstavio transcendentalne metafizičke sisteme koje je osudio kao egotističke, onome što je nazvao »pravi transcendentalizam«. On, kako je rekao,

kao i romantizam, nije neki određeni skup dogmi o tome šta postoji; to nije sistem univerzuma posmatran kao činjenica... To je metod, stanovište, s kog samosvesni posmatrač može pristupiti bilo kom delu, bez obzira šta sadrži... To je glavni doprinos modernog doba spekulaciji.⁶

Ovo transcendentalističko stanovište predstavlja oznaku sofistikovanih intelektualaca. Ono je izraženo u stavu da nema smisla postavljati pitanja o istini, dobrom ili lepom, jer između nas i stvari o kojoj se prosuđuje uvek interveniše um, jezik, perspektiva izabrana između desetak mogućih, jedan od opisa izabran između hiljada. S jedne strane, ovo stanovište oličava onaj nedostatak ozbiljnosti koji je Platon pripisavao pesnicima, »negativnu sposobnost« zbog koje je Kits hvalio Šekspira. S druge strane, ono oličava Sartrov osećaj apsurdna za koji Artur Danto misli da bi nas mogao snaći ako odbacimo teoriju jezika kao odslikavanja i Platonovu koncepciju istine kao tačnosti predstavljanja. Kod poznog Vitgenštajna ono je suvo priznanje da sve može imati smisao ako mu se pridaje smisao. Kod Hajdegera, koji ga je inače mrzeo, to je bila povelja moderne — onog što je zvao »doba slike sveta«. Kod Deride, ono je odricanje od »mita o čisto majčinskom ili očinskom jeziku koji pripada izgubljenoj postojbini mišljenja«. Ono je kristalizovano u Fukoovoj tvrdnji da on »piše zato da ne bi imao lice«.

⁶ Santyana, *op. cit.*, 193—194.

Transcendentalizam u ovom smislu predstavlja opravdanje intelektualcu koji nema želju da bude naučnik ili profesionalac, koji ne misli da intelektualno poštenje zahteva ono što Kun zove »disciplinarna matrica«. To je ono što dozvoljava stav literarnog intelektualca prema nauci koji skandalizuje C. P. Snoua: shvatanje da je, recimo, kvantna mehanika bez sumnje velika, ali potpuno neprevodiva pesma napisana žalosno opskurnim jezikom. Transcendentalizam je ono što daje smisao samom pojmu »sofistikovanosti« — pojmu koji je post-romantičan i post-kantovski. U osamnaestom veku bilo je umnih ljudi, učenih, pobožnih, ali nije bilo sofistikovanih. Tek sa pojavom romantičara, knjige su postale tako raznolike da su mogle da formiraju čitaoce koji shvataju da ono što je napisano nema nikakav širi okvir, nikakvu referentnu tačku osim knjiga samih koje se danas vole ali koje već sutra mogu da iznevere. Sve do Kanta filozofija nije mogla da izađe na kraj s naukom i teologijom kako bi načinila prostor moralnoj veri, i sve do Šilera nije izgledalo moguće da prostor oslobođen za moralnost može zauzeti umetnost. Kada je Santajana izvodio »transcendentalizam« (u dobrom smislu) iz Kanta, pri tome je imao u vidu da je Kantov tretman naučne istine učinio nauku samo jednom od mnogih kulturnih pojava. Ali pošto je naučna istina, od sedamnaestog veka, bila model za filozofsku istinu, Kantov tretman naučne istine doveo je do Santajaninog estetičkog stava prema filozofskoj viziji. Santajana je mislio da je upravo taj smisao relativnosti i otvorene mogućnosti vredan divljenja kod Emersona — ona strana Emersona koja je podsećala na Vitmana, a ne ona koja je podsećala na Rojsa. Upravo ta nesposobnost da se održi ovaj sjajan artistokratski stav učinila je da otmena tradicija ne bude nešto više od toga. U okviru ove tradicije bilo je prihvaćeno mišljenje da bi se s punom ozbiljnošću mogle uzeti i naučna i religiozna istina kako bi se zajedno utkale u nešto novo — transcendentalnu fi-

lozofiju — koja je viša od nauke, čistija od religije i istrajnija od obeju. Na ovo shvatanje reagovali su Djui i Rasl. Djui interesom za društvo, a Rasl pokušajem iznalaženja nečeg naučnog i strogog što je filozofiji teško da dostigne. Odabravši ove ljude kao heroje, dva glavna pravca u američkoj filozofiji postali su opsednuti opasnošću od jednog oblika kulture koji više nije postojao. Američki filozofi imali su predstavu o sebi kao čuvarima od idealističkih spekulacija u vreme kad se takve spekulacije već odavno nisu pisale. Nazivali su idealističkim sve što im se nije dopadalo — sve izvan njihove discipline što je udahnjivalo i najslabiju veru u neka veća očekivanja.

Rezultat je bio takav da je kulturna kritika — takva vrsta pisanja koju su praktikovali T. S. Eliot i Edmund Vilson, Lajonel Triling i Pol Gudmen — filozofima i njihovim najboljim studentima bila jedva vidljiva. Kada se djuievski period okončao, moralno osećanje američkih intelektualaca počelo je da se formira bez uticaja profesora filozofije, koji su smatrali da bi svako pristojno dete trebalo da izraste u istu vrstu pragmatičkog liberala kao što su i oni sami. Kao što je Harold Blum pisao,

teret podučavanja o prisutnosti prošlosti, danas je u Americi pao na profesore književnosti daleko više nego na profesore istorije, filozofije ili religije, jer se istorija, filozofija i religija sve više povlače iz obrazovne sfere.⁷

Bez obzira koja vrsta profesora preuzima zadatak da nam predaje o prisutnosti velikih filozofa prošlosti, ti filozofi će u obrazovnoj sferi biti prisutni sve dok imamo biblioteke. Ona će postojati sve dok postoji agonizovana savest mladih. Ova savest nije nešto što je nestalo s kalvinizmom u osamnaestom, niti s religijom uopšte u devetnaestom

⁷ Harold Bloom, *A Map of Misreading*: (New York: Oxford University Press, 1975), str. 39.

veku. Ako ova savest ne bude izazvana razočarenjem u prvim ljubavima, svakako će biti izazvana, na primer, duboko ukorenjenim shvatanjem američkog akademskog građanina da njegove kolege u Čileu ili SSSR-u trpe poniženje i bol da bi zabavili stražare u zatvoru. Iako se Santajana nadao da će američka kultura prestati da pokušava da okrepi agonizovanu savest metafizičkom utehom, nije mislio da će savest nestati. Ali američki filozofi počeli su da se plaše da sve što se tiče agonizovane savesti može da bude protumačeno kao metafizička uteha. Reagovali su tako što su velike filozofe prošlosti ili ignorisali, ili ih reinterpreterirali tako kao da su se profesionalnim pitanjima bavili na pravi način. Rezultat takve reinterpetacije bilo je zanemarivanje prisutnosti prošlosti i odvajanje profesora filozofije od njihovih studenata i transcendentalističke kulture. Da li će uz neku vrstu veze koja sada postoji između transcendentalističke kulture i katedri za književnost, jednog dana biti ostvarena i njena veza s katedrama za filozofiju, nije od preterane važnosti. Može se desiti da američka filozofija i dalje bude više zabavljena razvijanjem disciplinarnе matrice nego njenim antecendentima i njenom kulturnom ulogom. To neće štetiti a možda će doneti mnogo toga dobrog. Dijalektičke će se drame, koje su počele s Platonom, nastaviti. U njima će učestvovati, ako ne oni koji su plaćeni da predaju Platona, onda neki drugi. Ovi drugi možda se neće zvati »filozofi«, već nekako drugačije, možda »kritičari«. Možda će njima biti nadenuto ime koje bi nama izgledalo isto tako čudno kao što bi naša upotreba termina »kritika« bila čudna dr Džonsonu, ili naša upotreba termina »filozof« Sokratu.

Ovo je zaključak koji želim da izvučem iz mog pregleda onog što se u američkoj filozofiji desilo od vremena u kome je Santajana pisao. Svodi se na to da će se profesionalizovana filozofija možda pridružiti transcendentalističkoj kulturi, a možda i neće, ali da ne bi trebalo da pokuša da je savlada. Zavr-

šiću time što ću se još jednom vratiti Santajani i preporučiti drugu od dve vrline koju sam mu na početku pripisao. Bio je u stanju da izbegne ubeđenje da je Amerika ono čemu je vodila celokupna istorija, i da je na američkoj filozofiji da izrazi američki duh, da opiše vrlinu kao specifično našu, na isti način kao što su specifično naše sekvoje i zvečarke. Ovaj blagi šovinizam bio je u modi u Djuievo vreme i ponekad još uvek osećamo nostalgiju za njim. Ali, *uprkos* Niburu, Djuieva filozofija nije pošla od pretpostavke da su Američka i Industrijska revolucija učinile agonizovanu savest zastarelom. Niti je, *uprkos* izvesnoj retorici punoj nade koja se može naći kod Djuia i njegovih učenika, djuievska filozofija stvarno zastupala gledište da će kombinacija američkih institucija i naučnog metoda proizvesti Dobar Život za Čoveka. Njen smisao je najbolje izrazio Sidni Huk u eseju *Pragmatizam i njegovo tragično osećanje života* koji se završava rečima »Pragmatizam... je teorija i praksa uvećavanja ljudske slobode u nesigurnom i tragičnom svetlu uz pomoć inteligentne društvene kontrole. Možda je to promašena stvar. Ja ne znam ni jednu bolju.«⁸ Stvarno i nema nečeg boljeg, i nostalgija za profetskim djuievskim periodom koju u profesionalizovanom periodu filozofi osećaju, dolazi od saznanja da za tu stvar ne rade onoliko koliko bi hteli. Ali, odbrana ovog cilja samo delimično zavisi od formulisanja moralnih principa, a moralno obrazovanje samo delimično zavisi od biranja i zastupanja cilja. Dalje, iako Amerika bude zabeležena u istoriji kao zemlja koja je za tu stvar učinila više nego bilo koja druga velika imperija, nema posebnog razloga zašto bi njeni filozofi, ili njeni intelektualci pred istorijom trebalo da budu identifikovani s vrlinama njenih političkih i socijalnih institucija. Nema razloga da se veruje da će obećanja američke demokratije konačno biti ostvareno baš u Americi, u većoj meri no što

⁸ Sidney Hook, *Pragmatism and the Tragic Sense of Life* (New York: Basic Books, 1974), str. 25.

se rimsko pravo ostvarilo u Rimskoj imperiji ili literarna kultura u Aleksandriji. Niti ima razloga da se veruje da će sofistikovana kultura bilo koje imperije koja je bude ostvarila ličiti na našu, ili da će profesori moralne filozofije istrajavati na principima koji su danas formulisani. Čak iako nekom neverovatnom naklonošću sudbine Amerika očuva netaknutim svoje slobode i postane uporišna tačka drugih naroda, visoka kultura jednog nefragmentiranog sveta ne treba da se koncentriše oko nečeg specifično američkog. Možda i neće da bude *koncentrisana* ni oko čega posebnog: ni poezije, ni društvenih institucija, ni misticismizma, ni dubinske psihologije, ni romana, ni filozofije, niti fizičke nauke. Možda će biti kultura koja je transcendentalistička skroz naskroz, čiji je centar svugde, a periferija nigde. U takvoj će kulturi biti prisutni i Džonatan Edvards i Tomas Džeferson, Henri i Viljem Džejms, Džon Džui i Valas Stivens, Čarls Pers i Torsten Vebler. Niko neće pitati ko je od njih Amerikanac, niti, možda, ko je od njih filozof.

DJUIEVA METAFIZIKA

Pred sam kraj svog života Djuj je nameravao da napiše novu verziju knjige *Iskustvo i priroda*, menjajući naslov kao i sadržaj knjige *Priroda i iskustvo* /sic/ u *Priroda i kultura*. U pismu Bentliju, on kaže

bio sam glup što nisam shvatio potrebu takve izmene kada je stari tekst bio gotov. Još uvek sam se nadao da se filozofski termin »iskustvo« može očuvati tako što će se vratiti svojoj idiomatskoj upotrebi — a ta nada je bila primer istorijske zablude.

Otrpilike u isto vreme Djuj se formalno odrekao pokušaja da rehabilituje reč »metafizika«¹. Kao što je i sam uvideo, teško je reći u kom smislu knjiga *Iskustva i priroda*, koja se često naziva njegovim »glavnim radom o metafizici«² može da bude uključena u žanr koji predstavljaju središni delovi Aristotelove *Metafizike*, Spinozina *Etika*, Rojsov *Svet i*

¹ John Dewey and Arthur F. Bentley, *A Philosophical Correspondence 1932—1951*, ed. S. Ratner and J. Altman (New Brunswick: Rutgers University Press, 1964), str. 643, vidi u vezi nagoveštene promene naslova. Uporedi »Experience and Existence: A Comment, *Philosophy and the Phenomenological Research*, 9 (1949): 712 i dalje u vezi s odricanjem od »metafizike«.

² Npr. Arthur E. Murphy u »Dewey's Epistemology and Metaphysics«, *The philosophy of John Dewey*, ed. P.A. Schilpp (Evanston and Chicago: Tudor Publishing Co. 1939), str. 219.

individua, i njima slične. Djuieva knjiga sastoji se, grubo uzev, iz prikaza istorijske i kulturne geneze problema koji su tradicionalno označeni kao »metafizički«, uz preporuke različitih vrsta žargona, za koje Djui misli da će nam pomoći da shvatimo irealnost ovih problema (ili barem mogućnost da se oni izbegnu). Lakše je o knjizi misliti kao o objašnjenju toga zašto metafizika nikom nije potrebna, nego o njoj samoj kao metafizičkom sistemu. Ako se o njoj razmišlja kao o knjizi koja je trebalo da bude nazvana *Priroda i kultura*, doći će se u iskušenje da se identifikuje s onim što, u nedostatku boljeg termina, nazivamo istorijom ideja: u koje spadaju takva dela kao što su prva knjiga *Metafizike*, Kantova »Amfibolija pojmova refleksije« Hegelova *Fenomenologija*, Lavdžojev *Veliki lanac bića*, Fukoove *Reči i stvari*. Na taj način posmatrano, knjiga se može shvatiti, ne kao »empirijska metafizika« već, kao istorijsko-sociološka studija kulturnog fenomena koji se zove »metafizika«. Može se shvatiti kao još jedna verzija polemičke kritike tradicije koja je ponuđena u *Rekonstrukciji filozofije* i *Potrazi za izvesnošću*.

U najvećem delu svog života Djui, međutim, nije bio sklon ovakvoj identifikaciji. Bilo to nekom drago ili ne, on je *želeo* da stvori metafizički sistem. Tokom života on se kolebao između neke vrste terapijskog stava prema filozofiji i drugog, sasvim različitog — po kome je filozofija trebalo da postane »naučna« ili »empirijska« i da radi nešto ozbiljno, sistematsko, važno i konstruktivno. Djui je ponekad filozofiju opisivao kao kritiku kulture, ali nikad nije bio sasvim zadovoljan time da sebe smatra posmatračem, terapeutom ili intelektualnim istoričarem. Želeo je da stvar obuhvati s obe strane. Kada je Santajana prikazujući *Iskustvo i prirodu*, primetio da je »naturalistička metafizika« protivrečan izraz,³ Djui je odgovorio na sledeći način:

³ »Dewey's Naturalistic Metaphysics«, preštampano u Schilpp. op. cit., str. 245

Ovo je domet i metod moje »metafizike«: — opšta i konstantna svojstva ljudske patnje, uživanja, pokušaja, neuspeha i uspeha zajedno s institucijama umetnosti, nauke, tehnologije, politike i religije koje ih oličavaju, obznanjuju prava svojstva sveta u kome čovek živi. Metod se ni trunku ne razlikuje od metoda bilo kog istraživača, koji posmatranjem i eksperimentisanjem, i korišćenjem postojećeg korpusa ideja, koji je na raspolaganju za proračune i interpretacije, zaključuje da stvarno može nešto da otkrije u nekom ograničenom aspektu prirode. Ako ima ičeg novog u *Iskustvu i prirodi*, to nije, rekao bih, ova »metafizika« koja se odnosi na običnog čoveka, već se to novo sastoji u korišćenju metoda za razumevanje i grupisanje specijalnih problema koji su mučili filozofiju.⁴

U ovom odeljku Djuj želi da kaže istovremeno i »Ja uklanjam korov iz filozofske tradicije« i »Koristim sopstveno moćno otkriće — primenu naučnog i empirijskog metoda u filozofiji — da bih to postigao«. Dve generacije komentatora nastojale su da odgonetnu koji bi metod mogao proizvesti »iskaz opštih odlika koje se ispoljavaju u svim vrstama postojanja bez obzira na njihovo razlikovanje na mentalno i fizičko«⁵, a da se pri tom »ni trunku« ne razlikuje od metoda koji primenjuju laboratorijski naučnici. Niti je bilo išta jasnije, kako izlaganje takvih opštih odlika može da izbegne banalnost, ili da poništi tradicionalne filozofske probleme.

Na još jednu tenziju u Djuievoj misli ukazao je Sidni Huk opisujući Djuievo gledište o mestu filozofije u kulturi:

⁴ Dewey, »Half-Hearted Naturalism«, *Journal of Philosophy*, 24 (1927): 59.

⁵ Dewey, *Experience and Nature* (New York: W. W. Norton, 1929), str. 412.

Tradicionalna metafizika je uvek predstavljala nasilnički i logički nemoguć pokušaj da se jedna ograničena shema vrednosti nametne celom kosmosu da bi se opravdale ili podrile neke postojeće društvene institucije i to tobožnjom dedukcijom iz prirodne Stvarnosti... Ali kad se razbije ljuštura bilo koje metafizičke doktrine, ono što se pojavljuje nije proverljivo znanje već usmeravajuća predrasuda — dominantan sadržaj filozofije bio je odnos stvari i *vrednosti*.⁶

Tu nastaje dilema: ili se Djuieva metafizika razlikuje od »tradicionalne metafizike« po tome što nema predrasude u pogledu društvenih vrednosti jer je on našao »empirijski« način da se bavi metafizikom, koji apstrahuje od svih predrasuda i vrednosti — ili, pak, kada se upusti u takav način govora o »opštim odlikama koje se ispoljavaju u svim vrstama postojanja«, on to čini s rđavom verom. Za prvi rog ove dileme ne bi želeo da se uhvati ni jedan djuievac. Može se reći da je najbolja stvar kod Djuia ta što on nije, kao Platon, nastojao da bude »posmatrač svog vremena i večnosti«, već je koristio filozofiju (čak i tu najvišu i najčistiju formu filozofije — samu metafiziku) kao instrument društvene promene. Čak i ako bi se nekako moglo objasniti na šta se svodi »empirijski metod« u filozofiji, to *ne bi trebalo* (po Djuievim principima) da bude nešto što ima arbitrarnu neutralnost koja tradicionalno pripada disciplini koja nam nudi »opšte odlike svih vrsta postojanja«. Čak i kad bi Djui *mogao* da objasni šta je »posmatračko i eksperimentalno« u *Iskustvu i prirodi*, same njegove opaske o posmatranju i eksperimentu kao oruđima za rešavanje nekih problema, koji uključuju i društvene vrednosti, bile bi uperene protiv njegovog dela. Ako je, kao što sam rekao, pravi sadržaj *Iskustva i prirode* serija analiza o tome kako se takvi pseudo-»problemi filozofije« kao što

⁶ Sidney Hook, *John Dewey* (New York: Hohn Day, 1939), str. 34—35.

su relacija subjekta i objekta ili duha i materije, javljaju, i kako mogu biti poništeni, priroda ovog projekta je jasna. Ali, isto tako je jasno da je priča o »posmatranju i eksperimentu« u istoj meri irelevantna za ostvarenje ovog projekta kao što je bila za velikog prethodnika svih takvih radova o filozofiji-kao-kritici-kulture, Hegelovu *Fenomenologiju*.

Ovaj je momenat lepo pokazan u Hukovom poređenju Djuievog stava prema filozofskim problemima i stava logičkih pozitivista:

Djui je pokazao da je većina tradicionalnih problema filozofije predstavljala pseudo-probleme, tj., oni se nisu mogli rešiti zbog načina na koji su bili postavljeni. Na mnogo formalniji način logički empiristi su uradili istu stvar i tu stali. Ali umesto da prestane da pokazuje logičku besplodnost nastavljanja kontroverzi oko formulacija koje u principu ne mogu biti adekvatne ni jednom od konkretnih problema, Djui je nastavio da ispituje koji konflikt zapravo leži iza besplodnih verbalnih rasprava.⁷

Ovo mi izgleda kao tačan opis relevantnih razlika, a takođe pomaže i u objašnjenju raznih stilskih promena u istoriji američke filozofije u poslednjih četrdesetak godina. Djuiev naturalizam, nakon perioda dominacije, bio je potisnut sa američke filozofske scene tokom nekoliko decenija, u periodu vrhunca logičkog empirizma. To je lako objasniti ako se želi priznati da su pisci kao što su Rasl, Karnap, Ejer i Blek mnogo bolje nego Djui pokazali »pseudo-karakter« pseudo-problema. To su mogli da urade jer su svoje mane pretvorili u vrline. Ono što nam sada izgleda (u svetlu, na primer, Kvajnove i Seltersove kritike njihovih pretpostavki) kao dogmatizam i artificijelnost logičko-empirijskog pravca, bilo je upravo ono što je omogućilo ovom pokretu da tako oštro i efikasno kritikuje tradiciju. Sledeći Kan-

⁷ Ibid., str. 44.

ta u želji da filozofiju dovede na siguran put nauke, i pišući kao da Hegel nikad nije živio, logički empiristi doveli su pretpostavke koje su zajedničke Dekartu, Loku i Kantu do njihovih logičkih konsekvenci i tako tradicionalnu filozofsku problematiku sveli na apsurd. Izlažući implikacije zahteva za izvesnošću, i nemogućnost da se odupre Hjumovim zaključcima kad se jednom prihvati Dekartovo shvatanje saznanja kao posmatranja i ono što Ostin naziva »ontologija čulne raznovrsnosti«, oni su razjasnili ono što Djui nije mogao: zašto slike koje su zajedničke velikim filozofima modernog doba treba da budu odbacene.

Ali, ovim su logički empiristi obuhvatili i svoju sopstvenu destrukciju, kao što je Ostin pokazao napadajući Ejera, a Vitgenštajn Rasla, Mura i samog sebe iz ranijeg perioda. »Oksfordska filozofija«, pokret još kraćeg veka od logičkog empirizma, pomogla nam je da shvatimo kako je logički empirizam bio *reductio ad absurdum* tradicije, a ne kritika tradicije sa stanovišta »logičke« neutralnosti, što je zamišljao da jeste. Uskost i artifizijelnost dualizama koje su logički empiristi pretpostavljali, omogućili su im da urade ono što Djui, zbog svog šireg vidika i sposobnosti da sagleda tradiciju u perspektivi, nije. Djuievo istraživanje »stvarnih konflikata koji leže u osnovi besplodnih verbalnih rasprava« pretvorilo je svoje prednosti u nedostatke: odvuklo je pažnju od načina na koji su, *same po sebi*, kartezijansko-hjumovsko-kantovske pretpostavke bile samopobijajuće. Pozitivisti, i kasnije »oksfordski filozofi«, doveli su ove unutrašnje protivrečnosti u žižu oštrije nego Djui i njegovi sledbenici, samo zbog toga što je njihova vizura bila uža.

Hukov nam prikaz takođe pomaže da objasnimo sadašnje oživljavanje interesovanja za Djuia. »Pseudo-karakter« pseudo-problema je već stara stvar. Filozofi bi hteli nešto novo. Kao i obično kad inspiracija presuši, filozofi engleskog govornog područja potraže nove ideje na Kontinentu, i ono što tamo

nalaze je upravo ono što je Djui očekivao 1930. g. Djui je pisao:

Opasno je praviti proročanstva u intelektualnoj sferi: ali ako ispravno tumačim naznake našeg vremena, sledeći sintetički pravac u filozofiji će se pojaviti kada značaj društvenih nauka i umetnosti postane objekt promišljene pažnje, na isti način kao što su u prošlosti matematičke i fizičke nauke bile predmet mišljenja — i kada se shvate njihove implikacije.⁸

Kod takvih autora kao što su Habermas i Fuko, nalazimo onu vrstu pažnje za koju je Djui želeo da bude poklonjena kulturnoj matrici u kojoj se javlja »ideja društvene nauke«, kao i problemima koje sumnjivo samo-razumevanje društvenih nauka izaziva u debatama o društvenim i političkim pitanjima. Kod autora kao što je Derida (i nekih američkih filozofa koji se dive Deridinom delu, kao što su Kavel i Danto) nalaze se pitanja o odnosu filozofije i romana, filozofije i pozorišta, filozofije i filma, koja postepeno zamenjuju tradicionalna kantovska, huserlovska, karnapovska pitanja o odnosu između filozofije, s jedne strane, i matematičke fizike i introspektivne psihologije s druge strane. Očigledno, nije prvi put u istoriji filozofije da se takva pitanja postavljaju; treba se samo setiti Ničea, Diltaja i Kasirera. Ne želim da prorokujem da ćemo, pošto smo konačno prevladali kantovsku opsesiju za modelovanjem filozofije prema »matematičkim i fizičkim naukama« i podacima i metodima ovih nauka kao glavnim *mestima* filozofskog istraživanja, sada ući u zlatno doba filozofije pod okriljem Hegelovog istoricizma. Priznajem da se *nadam* da bi to mogao biti slučaj, ali bi nada mogla biti uzaludna. Za sada, samo primećujem da je upravo Djui filo-

⁸ »From Apsolutism to Experimen'alism« (1930) preštampano u *John Dewey on Experience, Nature and Freedom*, ed. Richard J. Bernstein (New York: The Library of Liberal Arts, 1960). str. 18.

zof koji bi se mogao ponovo čitati, ako se od Kanta okrenemo Hegelu, od »metafizike Iskustva« — proučavanju kulturnog razvitka.

Ovaj kontrast vraća me sa ekskursa u savremena filozofska kretanja, na tenziju unutar Djuieve misli o kojoj sada želim da raspravljam. Kao još jednu ilustraciju ove tenzije navešću Djuievu opasku o tradiciji koja ima dalekosežne implikacije. »Filozofija je pretpostavila da je njena funkcija znanje o stvarnosti. To je čini suparnikom nauke, umesto da bude njihova dopuna«⁹. Da bi se konzistentno pratila ova linija mišljenja, mora se napustiti pojam »empirijske metafizike« isto onako, kao što je već napušteno »transcendentalno objašnjenje mogućnosti iskustva«. Ne vidim načina da se pomire odeljci kao što je ovaj, za koji mislim da predstavlja Djuia u najboljem svetlu, s njegovim odgovorom Santajani — njegovom pričom o »opštim odlikama«. Oni koji sa simpatijama predstavljaju Djuia kao metafizičara — kao što je Hofštater, koji »cilj metafizike, kao opšte teorije egzistencije« opisuje kao »otkriće osnovnih tipova postojanja i njihovih odnosa«¹⁰ — ne mogu, čini mi se, da objasne, zašto nam je *potrebna* neka disciplina na takvom nivou opštosti, niti kako rezultati takvih »otkrića« mogu biti išta drugo osim trivijalnosti. Da li bi iko — uključujući i samog Djuia — mogao zaista verovati da postoji disciplina koja bi nekako mogla otkriti »osnovne tipove postojanja«, nešto što nisu otkrili ni romanopisci, sociolozi, biolozi, pesnici ni istoričari. Sve što bi se moglo poželeti da filozof uradi, jeste da sintetiše savremene romane, pesme, istorijske i sociološke stu-

⁹ *The Quest for Certainty* (New York: Minton, Balch, 1929), str. 309. Ovo je šire obrađeno u eseju 3 ove knjige u kome pokušavam da nađem analogiju između ovog aspekta Djuieve misli i Hajdegerove kritike »metafizike«.

¹⁰ Albert Hofstadter, »Concerning a Certain Deweyan Conception of Metaphysics« u *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, ed. Sidney Hook (New York: Dial Press, 1949), str. 269. Za kritiku ove vrste shvatanja vidi Hukovu diskusiju o Randalu u *The Quest for Being* (New York: St. Martin's Press, 1961), str. 163 i dalje.

dije u neko šire jedinstvo. Ali, takve sinteze nam se nude na sve strane, u *svakoj disciplini*. Biti intelektualac, a ne samo »istraživati«, znači dospeti do neke takve sinteze. Ništa osim mita da postoji nešto posebno što se zove »filozofija« kao paradigma sintetičke discipline, i figure koja se naziva »filozof« kao paradigme intelektualca, ne sugerise da je rad profesionalnog filozofa nekompletan ako nije došao do liste »opštih odlika egzistencije« ili otkrio »osnovne tipove postojanja«¹¹.

Do sada sam tvrdio da nije verovatno da ćemo u *Iskustvu i prirodi* naći išta što bi se moglo nazvati »metafizika iskustva« nasuprot terapeutskom tretiranju tradicije — na osnovu toga što je Djuievo gledište o prirodi i funkciji filozofije isključuje kao mogućnost. Da bi se to potvrdilo, potrebno je videti šta Djuie u svojoj knjizi stvarno kaže o iskustvu i ja ću to ukratko učiniti. Ali pre toga želim da nešto kažem o jednom od Djuievih ranijih shvatanja — o pojmu »filozofije kao psihologije« koje je imao osamdesetih godina prošlog veka, i koje je postalo predmet spora sa Šedvortom Hodžsonom. Vraćanje na stranice s početka Djuieve filozofske karijere pokazće nam, čini mi se, zašto je on mislio da je tako važna »redeskrpcija iskustva« i nagovestiće nam zašto je bio u iskušenju da opiše ovu redeskrpciju kao »celokupnost filozofije«. Djuie je bio jež više nego lisica; proveo je svoj život pokušavajući da artikulise i preformuliše jednu viziju, a u svojoj trećoj deceniji on već pokazuje tenziju za koju smatram da se može naći u njegovim kasnijim spisima.

Hodžson s indignacijom reaguje na Djuievu mladalačku tvrdnju da je »Psihologija dovršeni metod filozofije, jer su tu nauka i filozofija, činjenica i um jedno«. On piše:

¹¹ Ovde se opet može povući korisna analogija s Hajdegerom. Shvatanje po kome bi trebalo pronaći »osnovne tipove postojanja« je upravo ono što je navelo Hajdegera da u *Sein und Zeit* navede listu *egzistencijala*. Shvatanje da je to deo »humanističke« tradicije metafizike koju je on želeo da odstrani, navela ga je da u svom kasnijem radu napusti svaki takav projekt.

Sledeći odeljak (u Djuievom tekstu) najbliži je opisu ovog metoda:

Ali sama suština psihologije kao metoda je u tome da ona tretira iskustvo kao apsolutni totalitet, ne izdvajajući ni jedan njegov aspekt da bi objasnila celinu, kao što npr. rade naši fizički evolucionisti, niti pokušava da odredi njegovu prirodu nečim izvan ili iznad njega, kao što su uradili na primer, naši takozvani empirijski psiholozi.

Metod je ovde opisan samo na negativan način. On se sastoji u preporukama za izbegavanje grešaka fizičkih evolucionista, s jedne strane, i empirističkih psihologa, s druge strane. A što se tiče bilo kakvog pozitivnog uputstva o tome kako se njim služiti u istraživanju, o tome nema ni reči. To je upravo ono što možemo očekivati od identifikacije psihologije sa transcendentalnom filozofijom.¹²

Hodžsonova kritika je, čini mi se, potpuno opravdana. Ona ide naporedo sa Santajaninom kritikom mogućnosti »naturalističke metafizike«, i pedantno izdvaja onu nit u Djuievom radu koja se neprekidno javlja: njegovu naviku da objavljuje odvažne nove pozitivne programe iako sve što on nudi, i sve što bi trebalo da nudi, jeste kritika tradicije. »Psihologija kao metod« je samo prvi u seriji praznih slogana koji Djui uvodi, ali je važno shvatiti zašto ga je on privukao. Jedan od svojih članaka, koji je Hodžson napao, završava rečima:

Zaključak svega ovog je da »biti čovek«, pošto je tu reč o samo-svesti, znači biti individuali-

¹² Shadworth Hodgson, »Illusory Psychology«, napad na Djuia prvobitno objavljen u *Mind*, 1886, i preštampan u *Early Works of John Dewey*, 1 (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1959). Ovaj se odeljak pojavljuje u toj svesci na str. LVI a dva pasusa citirana iz Djuia na str. 157—158 odnosno na str. 161—162.

zovani univerzum, te je zbog toga njegova priroda pravi materijal za filozofiju, i u svojoj celovitosti jedini materijal. Psihologija kao nauka o ovoj prirodi, bez dualizma u njoj, a ni u načinu posmatranja, jeste održiva.¹³

U ovom odeljku, i na stranama koje mu prethode, daje nam se sledeća doktrina: (1) većina nevolja koje su snašle filozofiju dolazi od neodrživih dualizama; (2) tradicionalni empirizam (onako kako je predstavljen kod Hjuma, Bejna i Hodžsona) daje »delimičan opis iskustva« jer razdvaja opažanje od pojmova¹⁴; (3) put da se prevlada dualizam koji nastaje zbog empirističkog razdvajanja opažaja i pojmova, pa tako i svesti i samosvesti, jeste »psihologija«, disciplina koja nam kaže da takvo podvajanje nije moguće. U svom odgovoru Hodžsonu, Djuj zapravo nije odgovorio na njegovo pitanje o tome šta bi mogao biti metod psihologije, već pomirljivo kaže:

Ne govorim kao nemački transcendentalist, već prema svojim skromnim uvidima kao psiholog, kad kažem da ne znam ništa o opažajnom što bi bilo nezavisno od konceptualnog, kao što ne znam ništa o onom koji deluje i prenosi nezavisno od sadržaja koji prenosi. Kao psiholog, vidim mogućnost apstraktnog odvajanja jednog od drugog, i ako sam bio sklon da rezultate analize pretvorim u stvarne entitete, kao što g. Hodžson veruje da ja to činim, trebalo je da pretpostavim da su oni stvarno odeljeni kao konkretna iskustva. Ali držeći se onog što me Psihologija uči, moram smatrati da oni pretpostavljaju aspekte, do kojih se došlo analitički, jedne postojeće stvarnosti — svesnog iskustva.¹⁵

¹³ Iz »Psychology as Philosophic Method«, *Early Works*, 1, str. 166—167.

¹⁴ Za shvatanje »empirizma« kao gledišta po kome se »delimičan opis iskustva, ili pre, opis delimičnog iskustva prikazuje kao totalitet«, vidi *Early Works*, 1, str. 161.

¹⁵ *Early Works*, 1, str. 171—172.

Naravno da Djuia ovom nije naučila »psihologiju«, već T. H. Grin koji je uložio ogromnu energiju da obnovi Kantovu kritiku Hjuma, to jest, da pokaže da nikakvo žongliranje skupom opažaja neće proizvesti samosvest, i koji je izvukao pouku da je shvatanje britanskih empirista o čulnim utiscima rezultat nerazlikovanja filozofskog kauzalnog procesa i samosvesnog perceptivnog verovanja¹⁶. Djuj se, međutim, ne zadovoljava time što je Grinova analiza iskustva bolja nego Bejnovu i Hodžsonovu hjumovsko objašnjenje: oseća potrebu da insistira na tome da nam, ono što Grin govori, govori i samo iskustvo:

Možemo videti kako stoji stvar ispitujući kakve bi bile posledice po filozofiju ako samosvest ne bi bila *iskustvena činjenica*, tj. ako ona ne bi bila jedan stupanj u shvatanju univerzuma od strane individue koja se određuje kao ona koja konstituiše sferu psihologije. Rezultat bi ponovo bio taj, da filozofija, u bilo kom vidu, nije moguća. Filozofija se, to stalno treba ponavljati, sastoji u posmatranju stvari *sub specie aeternitatis* ili *in ordine ad universum*. . . Stoga, negirati da je samosvest stvar psihološkog iskustva znači negirati mogućnost svake filozofije.¹⁷

Iako je Djuj uskoro porekao ovu definiciju filozofije, ostao je pri tome da je ono što je on rekao o iskustvu opisivalo iskustvo kako ono jeste, dok je ono što su drugi rekli o iskustvu predstavljalo konfuziju čulnih podataka i proizvoda njihove analize.

¹⁶ Uporedi T. H. Green, *Works*, 1 (London, 1885), str. 13—19. Djuj je eksplicirao Grinovu shvatanje iz ovog odeljka u jednom od eseja koji Hodžson kritikuje (»The Psychological Standpoint«, *Early Works*, 1, str. 125—126). Zapazimo takođe Djuievo često citirano odavanje priznanja Grinu (*Early Works*, 1, str. 153). Za Djuievu i Grinovu glavnu tezu protiv Hjuma, odevenu u moderno ruho, vidi Sellars, »Empiricism and the Philosophy of Mind«, sect. VI (preštampano u knjizi *Science, Perception and Reality* /London: Routledge and Kegan Paul, 1963/ i J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume* (Oxford: Oxford University Press, 1971), sekt. 4.

¹⁷ *Early Works*, 1, str. 152.

Drugi su, možda, bili transcendentalizujući metafizičari, ali on je bio »skromni psiholog«. Drugi filozofi su proizvodili dualizme, na tome je insistirao ceo log života, jer su »rezultate analize proglašavali za stvarne entitete«. A nedualistički opis iskustva, i to takav koji je Djuj sam predložio, bio je istinski povratak *samim stvarima*. Iako je odustao od toga da svoj »filozofski metod« nazove »psihologijom«, zamenjujući ga kasnije još nejasnijim određenjima kao što su »naučni metod u filozofiji« i »eksperimentalizam u metafizici«, uvek je insistirao na tome da su njegovi oponenti ti koji stvaraju dualizme jer »ne priznaju primat i konačnost neprečišćenog iskustva — primat iskustva datog u nekontrolisanoj formi, konačnost iskustva datog u sređenijoj i značajnijoj formi — formi koja je omogućena metodima i rezultatima reflektovanog iskustva«¹⁸. Ono što je ogorčilo Hodžsona osamdesetih godina prošlog veka, ogorčilo je i drugu generaciju kritičara 1930. g. Oni su s entuzijazmom prihvatili Djuieve sugestije o uzroku javljanja tradicionalnih empirizama i racionalizama i leku protiv njih, ali nisu mogli da vide mnogo smisla u Djuievim »konstruktivnim« pokušajima da stvori filozofski žargon koji bi bio slobodan od dualizma, niti u njegovoj tvrdnji da je on više »empiričan« po metodu od svojih oponentata.

Zaključujući ovaj pregled Djuievih najranijih formulacija programa i metoda, mislim da je iz delova koje sam citirao vidljivo kako je olako mogao, kad se već jednom, kako on kaže, »razišao s hegeli-janstvom«¹⁹ da pokuša da bude pravičan i prema svom ranijem verovanju da je Kant-Hegel-Grinova kritika empirizma bila ključ za razumevanje čoveka, i prema svom sve većem nepoverenju u filozofiju,

¹⁸ *Experience and Nature*, str. 15.

¹⁹ Izraz je iz autobiografskog eseja »From Absolutism to Experimentalism«, preštampan u Bernstein, *op. cit.*, str. 12. Na istoj stranici on kaže: »Nikad neću pomisliti da ignorišem, još manje da poričem ono što jedan mudar kritičar tu i tamo navodi kao otkriće — da je upoznavanje Hegela ostavilo trajan pečat na mom mišljenju.«

kao viđenju univerzuma *sub specie aeternitatis*. Njegovo razrešenje konflikta svelo se na sledeće: mora postojati stanovište s kog se iskustvo može shvatiti u svojim »opštim odlikama«, koje bi nam, jednom tako shvaćeno, onemogućilo da ga i dalje opisujemo na pogrešne načine koji stvaraju dualizme subjekta i objekta i duha i materije, što su sve bile opskurne teme tradicionalnih filozofskih kontroverzi. Ovo gledište ne bi bilo *sub specie aeternitatis*, pošto bi naročito istaklo temporalnost i kontingentnost koje su Avgustin i Spinoza isključili uvođenjem pojma »večnosti«. Ali, ono bi podsećalo na tradicionalnu metafiziku jer bi obezbeđivalo permanentnu neutralnu matricu za buduća istraživanja. Takva bi naturalistička metafizika mogla da kaže: »Evo kako iskustvo stvarno izgleda, pre no što dualistička analiza ne obavi svoj razorni posao«. Takva bi filozofija uživala u beneficijama tog »ogromnog olakšanja i oslobođenja«²⁰ koje je mladi Djui našao kod Hegela, dok je s prezrenjem odbacio sva iskušenja »nemačkog transcendentalizma«.

Otprilike takva ideja o pravičnom odnosu prema Hegelu i »naturalizmu« leži u osnovi Djuieva zamisli iz *Iskustva i prirode*, i nadam se da će ovaj pogled unazad na mladog Djuia možda doprineti većoj plauzibilnosti kritike koju sad želim da uputim ovoj knjizi. Prva i najopštija primedba samo ponavlja Santajaninu tvrdnju da je »naturalistička metafizika« protivrečan izraz. To bi možda najbolje moglo da se izrazi tako što bi se reklo da se ne mogu istovremeno podržavati i Lok i Hegel. Niko ne može da pruži »empirijski« opis nečeg što se zove »ukupnost iskustva« niti da ovo »integrisano jedinstvo uzme za polazište filozofskog mišljenja«²¹ ako se pri tom slaže s Hegelom da je polazište filozofskog mišljenja zavisno od dijalektičke situacije u kojoj se neko nalazi zatečen u svom istorijskom periodu — od problema koje ljudi imaju u nekoj epo-

²⁰ »From Absolutism to Experimentalism«, str. 10.

²¹ *Experience and Nature*, str. 9.

hi. Samo neko ko je mislio, saglasno Loku, da se možemo osloboditi problema svog vremena i slediti »jednostavan istorijski metod« za ispitivanje kompleksnih iskustava koja nastaju iz jednostavnih, mogao je da napiše sledeće:

Ne može se negirati da filozofski organizmi svojom strukturom, bilo da je reč o čoveku ili nižim životinjama, nastoje da se adaptiraju i koriste materijal u cilju održavanja životnog procesa. Mozak i nervni sistem su pre svega organi koji nam omogućuju delatnost; može se bez protivurečnosti tvrditi da je u biološkom smislu primarno iskustvo korespondirajuće. Tako, ako ne postoji prekid istorijskog i prirodnog kontinuiteta, kognitivno iskustvo mora nastati iz nekognitivnog.²²

I dalje, samo neko ko je mislio da pravilan opis »opštih odlika« iskustva može da prekorači granicu između filozofije i sociologije — između kauzalnih procesa i samosvesnih verovanja i zaključaka koje oni omogućuju, — mogao je napisati poglavlje u *Iskustvu i prirodi* nazvano »Priroda, Život i Telo-Duh« i pokušati da stvori žargon koji je jednako primenljiv na biljke, nervni sistem i ljude²³. Ali, ovaj povratak Lokovom načinu mišljenja, pod okriljem Darvina izneverio je zapravo uvid koji je Djui dugovao Grinu: ništa ne doprinosi razumevanju ljudskog znanja ako se kombinuju rečnici u kojima opisujemo kauzalne antedecedente saznanja, s onim u kojima nudimo opravdanja naših pretenzija na znanje. Djui se nadao da će naturalistička metafizika eliminisati epistemološke probleme tako što će ponuditi osavremenjenu verziju Lokovog »jednostavnog istorijskog metoda«. Ali Grin i Hegel su videli, a i Djui savršeno dobro osim kad je zalutao u »me-

²² *Ibid.*, str. 23.

²³ Vrsta žargona kojem su Djui i Bentli još uvek težili u *Knowing and the Known*.

tafiziku«, da epistemološke probleme možemo ukloniti eliminisanjem pretpostavke da opravdavanje mora počivati na nečem drugom a ne na društvenoj praksi i ljudskim potrebama. Da bi se reklo, kao što Djui želi, da znati, znači rešiti probleme, nije potrebno tražiti »kontinuitet« između nervnog sistema i ljudi, ili između »iskustva« i »prirode«. Ne bismo ništa bolje opravdali našu tvrdnju da nešto znamo tako što bismo objasnili, npr. da je data radnja bila najbolje što se moglo učiniti, time što je mozak »organ koji deluje«, nego ako kažemo da, recimo, deluju ćelije u mozgu. Djui, ukratko, meša dva načina iskazivanja nezadovoljstva filozofskim dualizmom. Prvi način je, da se pokaže da je dualizam nametnut tradicijom zbog specifičnih kulturnih razloga, ali da je sada prevaziđen. To je hegelovski način — koji Djui prihvata u radu »Empirijski pregled empirizma«. Drugi način je, da se fenomen opiše na nedualistički način tako što bi se istakao »kontinuitet između nižih i viših procesa«. To je lokovski put — put koji je naveo Loka da sve mentalne akte svede na čiste osećaje, utirući put Hjumovom skepticizmu. To je izazvalo Kanta da primeti da, dok Lajbnic »intelektualizuje« opažaje, »Lok senzualizuje sve pojmove razuma«²⁴, što je navelo nemačku misao da napusti »naturalizam« za koji se činilo da ga Lok zastupa. Ponovno javljanje ove ideje u *Iskustvu i prirodi* navelo je logičke empiriste da optuže Djuia da ne razlikuje »psihološka« i »konceptualna« pitanja.

Djui je želeo da bude u istoj meri naturalističan kao Lok i istoričan kao Hegel. To zapravo može da se postigne. Može se reći, saglasno Loku, da su kauzalni procesi koji se odvijaju u ljudskom organizmu dovoljni da, bez uvođenja ičeg ne-prirodnog objasne sticanje znanja (moralnog, matematičkog, empirijskog i političkog). Može se takođe s Hegelom reći da je racionalna kritika pretenzija na znanje, vezana za probleme s kojima se ljudi suočavaju u od-

²⁴ Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, A271=B327.

ređenoj epohi. Ova dva pravca mišljenja niti se ukrštaju niti međusobno protivreče. Ako se drže po dalje jedan od drugog, postiže se ono što je Djui želio — sprečava se formulisanje tradicionalnih, skeptički motivisanih »epistemoloških problema«. Ali to »sistematsku filozofiju« ili »metafiziku« ostavlja gotovo bez posla. Djui nikad nije potpuno usvojio stav kao Bouzma da je misija filozofije, kao terapije, da sebe učini zastarelom. Imao je nameru da u *Iskustvu i prirodi* pokaže šta bi se moglo postići otkrićem *istinskih* »opštih odlika« iskustva.

Da bi se ova primedba konkretizovala, razmotrimo šta Djui kaže o problemu odnosa duha i tela. Mislio je da »reši« ovaj problem tako što bi izbegao krutost i paradokse materijalizma i »nenaučno« teoretisanje koje su nudili tradicionalni dualizmi. Rešenje je u tome da se kaže da,

osećaji imaju smisla; kao neposredna značenja događaja ili objekata oni su oseti, ili tačnije *sensa*. Bez jezika, svojstva organskih aktivnosti koja predstavljaju osećaje samo su potencijalno bolovi, zadovoljstva, mirisi, tonovi. S jezikom, oni se mogu izdvojiti i identifikovati. Oni su tada »objektivirani«; predstavljaju neposredne odlike stvari. Ovo »objektiviranje« nije čudotvorno emitovanje iz organizma ili duše u spoljašnje stvari, niti iluzorna atribucija psihičkih entiteta fizičkim stvarima. Kvaliteti nikad nisu bili »u« organizmu; oni su uvek bili kvaliteti interakcija u kojima učestvuju i van-organske stvari i organizmi.²⁵

Takvi izrazi kao što je »kvaliteti interakcije« umiruju one koji ne shvataju problem i provociraju one koji ga shvataju. Recite nam više, kažu ovi drugi, o tim interakcijama: jesu li to interakcije između ljudi i recimo, stolova. Je li smeđa moja *interakcija* s ovim stolom, a ne *sto* kao što sam ranije mi-

²⁵ *Experience and Nature*, str. 258—259.

slio. Da li Djui kaže nešto više od toga da niko ne može znati da je sto smeđ, ako ne razume šta reč »smeđ« znači? Da li to vodi do Kantovog stanovišta da ne možemo razlikovati objekte, ili objekte i njihove kvalitete, dok ne upotrebimo pojmove koji daju smisao osećajima? Ali, može li se tako nešto reći bez priklanjanja transcendentálnom idealizmu? Jesmo li rešili problem odnosa između empiričkog »ja« i materijalnog sveta ako se ponovo oslonimo na transcendentální ego koji konstituiše i jedno i drugo?

Ovih nekoliko retoričkih pitanja izražavaju ogorčenje koje Djuiev čitalac često oseća zbog njegovog pokušaja da bude zdravorazumski realističan kao Aristotel a pri tom i nekako idealističan kao Kant i Grin. Postoji očigledno *Izvestan* smisao u kom se Djui slaže s Kantom da samo transcendentální idealist može biti empirijski realist. Čini mi se da je to ovaj smisao: Djui je verovao da bi samo neko ko je raskrstio s hjumovskim empirizmom na način kao što su to učinili Kant i Grin, ko je shvatio da su opažaji bez pojmova slepi i da čulni podaci nikad nisu »čisti«, mogao reći da su i smeđi stolovi i kovitlac bezbojnih atoma podjednako »dati u iskustvu«. To jest, on je mislio da bi ono što je Selers zvao »kolizija između naučne i manifestne slike« mogla da se razreši tako što bi se zdravorazumski pojmovi kao »smeđe«, »ružno«, »bolno« i »sto« tretirali kao kvaliteti jedne vrste interakcija a naučni pojmovi kakvi su »atom« i »masa« kao kvaliteti druge vrste. Ono što je Kant nazvao »konstitucija empirijskog sveta pojmovnom sintezom opažaja« Djui je želeo da nazove »interakcijom u kojoj učestvuju i van-organske stvari i organizmi«. Ali, on je želeo da ovaj bezazlen naturalistički izraz ima istu opštost i izvrši isti epistemološki podvig, kao i Kantova priča o »konstrukciji objekta«. On je želeo da izrazi kao što su »transakcija s okolinom« i »adaptacija na uslove« budu istovremeno naturalistički i transcendentální — da budu zdravorazumske opaske o ljudskoj percepciji i saznanju viđene na na-

čin kako ih vidi psiholog, a da pri tom budu i izrazi »opštih odlika egzistencije«. Naduvavao je pojmove kao što su »transakcija« ili »situacija« sve dok nisu zazvučali isto toliko misteriozno kao »prva supstanca« ili »stvar po sebi«. Učinio je da to zazvuči kao da ono što sto *stvarno* jeste, nije ni ona ružna smeđa stvar u čije se ivice ljudi stalno udaraju, ni kovitlac čestica, već nešto zajedničko i jednom i drugom — čista potencijalnost, spremna da bude transformisana prema situaciji. Želeo je, na neki način, isto ono što je želeo i osamdesetih godina prošlog veka — da psihologija i metafizika budu jedno. Ali način na koji je trebalo da postanu jedno sastojao se u preuzimanju rečnika biologa-evolucioniste i korišćenja tog rečnika u opisu svega što se ikad ubrajalo u »Saznanje«. On se može, naravno, i tako koristiti. Ali, problemi se tako neće rešiti, ništa bolje nego što ih je Lok rešio »senzualizovanjem« pojmova.

Da se vratimo problemu odnosa duha i tela. Odeljak o sekundarnim kvalitetima kao »kvalitetima interakcija u kojima učestvuju i van-organske stvari i organizmi« koji sam citirao, prirodno vodi pitanju: kakve kvalitete ove dve vrste stvari imaju kada nisu u interakciji? I tu nas Djui uvek vraća naturalizmu i zdravom razumu. Iznenada napušta priču o »opštim odlikama egzistencije« i kaže nam da ono što je u interakciji jeste dobar stari sto i dobro staro ljudsko telo u zdravorazumskom smislu, ili pak dva kovitlaca čestica, ili bilo koji drugi negenerički opis koji hoćete. Da se Djui, kao Rajl, Sellers, Vitgenštajn i Hajdeger ograničio na opasku da bez posmatračkog modela saznanja nikad ne bismo imali problem odnosa duha i tela, bio bi na čvrstom tlu, i rekao bi (kako mi se čini) sve što je potrebno da se kaže. Ali, on nije želeo samo puku skeptičku dijagnozu već i izgradnju konstruktivnog metafizičkog sistema. Sistem koji je izgrađen u *Iskustvu i prirodi* delovao je idealistički, a rešenje problema odnosa duha i tela izgledalo je kao još jedno prizi-

vanje transcendentalnog ega, jer nivo opštosti na koji se Djuj penje isti je onaj na kome je bio Kant, i model saznanja je isti — konstituisanje saznatljivog pomoću dve nepoznanice. Sličnost s Kantovim rešenjem je sudbina *svakog* sistematskog objašnjenja ljudskog saznanja koje tvrdi da može da potisne i Lokovo fiziološko i Hegelovo sociološko objašnjenje nečim još opštijim. »Ontologija čulne raznovrsnosti« je zajednička sudbina svih filozofa koji traže objašnjenje subjekta-i-objekta, duha-i-tela, koje ima ovaj generički kvalitet.

Naveo sam sve primedbe protiv Djuieve »naturalističke metafizike« za koje mislim da stoje, i hteo bih da završim kratkom pohvalom onog što je Djuj ostvario, ponekad uprkos samom sebi. Djuj se namerio da pokaže štetu koju su tradicionalni filozofski dualizmi načinili našoj kulturi, i mislio je da mu je za to potrebna metafizika — deskripcija opštih odlika egzistencije kojom bi se rešili (ili odbacili) tradicionalni problemi filozofije, i otvorili novi putevi kulturnog razvitka. Mislim da je u ovom drugom, težem poslu bio uspešan. On je jedan od retkih filozofa našeg veka čija je imaginacija bila dovoljno obuhvatna da nam predочи kulturu oblikovanu drugačije od one koju smo na Zapadu razvijali tokom poslednja tri veka. Djuieva greška — bila je to trivijalna i nevažna greška iako sam joj posvetio najveći deo ove rasprave — bila je shvatanje da kritika kulture treba da ima formu redeskrpcije »prirode« ili »iskustva« ili i jednog i drugog. Da je Djuj napisao knjigu *Priroda i kultura*, koja je trebalo da zameni *Iskustvo i prirodu*, možda bi bio u stanju da zaboravi Aristotelov i Kantov model i jednostavno bude hegelovac sve vreme, kao što je bio u većini drugih svojih (najboljih) radova.

Pod »biti hegelovac« podrazumevam ovde shvatanje o fazama u razvoju kulture (o kojoj je Kant mislio da je zadatak filozofije da je očuva i zaštiti) kao pukim »postajama« Svetskog duha. Kant je mislio da postoje tri trajna sadržaja filozofije: (1) nju-

tnovska fizika i, kao njena posledica, koncepcija objedinjene nauke koja se koncentriše oko matematičkih deskripcija mikro-struktura; (2) moralna svest severnonemačkog pijetizma; (3) osećaj delikatnosti, razigrana sloboda od imperativa naučnog istraživanja i moralne dužnosti, koju je donela estetička svest osamnaestog veka. Cilj filozofije bio je da očuva ova kulturna dostignuća, povlačenjem granica između njih (najbolje tako što se napiše posebna knjiga o svakom od njih), pokaže njihova kompatibilnost, i učine »nužnim«. Filozofija je za Kanta, kao i za Aristotela, bila posao povlačenja granica da bi se naučno istraživanje odelilo od morala, estetičko od naučnog, i tako dalje. Za Hegela, s druge strane, njutnovska fizika, skrušena svest i uživanje u baštenskim pejzažima bile su samo kratke epizode u razvoju duha: stepenice na putu ka kulturi koja bi ih sve obuhvatila ne odeljujući ih jedne od drugih. Za Djuia, traganja za istinom, moralnom vrlinom, estetskim blaženstvom mogu biti različite i potencijalno suprotstavljene aktivnosti samo ako se o istini misli kao o »tačnosti predstavljanja«, o moralnoj vrlini kao o čistoti srca, a o lepoti kao o »svrhovitosti bez svrhe«. On se nije pitao o tačnosti Kantovih deskripcija osamnaestovekovnog načina mišljenja o svim stvarima, već se zajedno s Hegelom, pitao o nužnosti ostajanja u osamnaestom veku.

Ako se odbace Kantove distinkcije, o filozofiji se neće misliti kao o nečemu što rešava filozofske probleme (na primer, formulisanje teorije o odnosu čulnog iskustva i teorijskog znanja, koja će pomiriti racionaliste i empiriste, ili teorije o odnosu duha i tela koja će pomiriti materijaliste i panpsihiste). Filozofija će biti shvaćena kao nešto što ostaje po strani distinkcije koje su omogućile da se problemi formulišu na takav način. Djuj, kao što sam rekao, nije bio tako uspešan u odbacivanju filozofskih problema kao što su bili sledbenici ranog i poznog Vitgenštajna — on je imao u vidu opštiji cilj. Želeo je da koncipira kulturu koja ne bi kon-

tinuirano proizvodila nove verzije starih problema, jer više ne bi pravila distinkcije između Istine, Dobrog i Lepog, čime se takvi problemi i izazivaju.

U tom poslu njegov glavni neprijatelj bilo je shvatanje Istine kao tačnosti predstavljanja, shvatanje koje su kasnije napali Hajdeger, Sartr i Fuko. Ako bi ovo shvatanje moglo da se prevlada, mislio je Djui, ako bi naučno istraživanje moglo da bude shvaćeno kao adaptiranje i savladavanje stvarnosti a ne njeno kopiranje, onda bi kontinuitet između nauke, morala i umetnosti postao očigledan. Ne bismo se više pitali o »čistoti«, ili o našem doživljaju umetničkih dela. Bili bismo prijemčivi za shvatanja kao što je Deridino — da jezik nije sredstvo za predstavljanje stvarnosti, već stvarnost u kojoj živimo i krećemo se. Bila bi nam bliska dijagnoza o tradicionalnoj filozofiji koju su dali Sartr i Hajdeger — kao pokušaju da se pobegne iz vremena u večnost, iz slobode u nužnost, iz delanja u kontemplaciju. Društvene nauke bismo shvatili ne kao nezgrapne i neuspešne pokušaje da se imitira elegancija fizike, njena izvesnost i sloboda od »vrednosti«, već predloge o tome kako da se od ljudskih života načine umetnička dela. Mogli bismo shvatiti modernu fiziku i onako kako je shvata Snou — kao najveće ljudsko dostignuće ovog veka — i onako kako je shvata Kun, kao još jednu epizodu u seriji kriza i perioda mirovanja, seriji koja se nikad neće završiti »otkrivanjem istine«, konačnim tačnim predstavljanjem stvarnosti.

Konačno, mogli bismo iskoračiti iz senke Kantovog shvatanja da je nešto što se naziva »metafizika iskustva« potrebno da bi se obezbedila »filozofska osnova« za kritiku kulture, ka shvatanju da kritika kulture koju vrše filozofi nije »naučnija«, »fundamentalnija« ili »dublja« od kritike radničkih vođa, književnih kritičara, penzionisanih državnika ili vajara. Filozofi ne bi više bili posmatrači sveg vremena i večnosti, ili (kao naučnici u društvenim naukama) neuspešni imitatori fizičara, jer ni sami

naučnici ne bi više bili posmatrači ili »predstavljajući«. Filozofe bismo mogli prihvatiti kao ljude koji se bave istorijom filozofije i savremenim uticajima onih ideja koje se nazivaju »filozofske« na preostali deo kulture — ostacima ranijih pokušaja da se opišu »opšte odlike egzistencije«. To je skroman, ograničen poduhvat — skroman i ograničen u istoj meri kao što je i dubljenje kamena da bi se dobio novi oblik, ili traganje za novim elementarnim česticama. Ali, on ponekad dovodi do velikih dostignuća, a Djuievo delo je jedno od takvih dostignuća. Ono je veliko ne zbog toga što nam daje tačnu predstavu opštih odlika prirode, iskustva, kulture ili nečeg drugog. Njegova veličina leži u provokativnosti sugestije da se oslobodimo intelektualne prošlosti, da se ona tretira kao materijal za razigrano eksperimentisanje a ne kao nešto što nam dodeljuje zadatke i odgovornost. Djuiev rad nam pomaže da napustimo taj duh *ozbiljnosti* koji umetnicima tradicionalno nedostaje, a za filozofe se tradicionalno pretpostavlja da nastoje da ga očuvaju. Jer duh ozbiljnosti može postojati samo u intelektualnom svetu u kome vlada uverenje da je ljudski život pokušaj da se dostigne neki cilj izvan života, da se pobegne od slobode u bezvremenost. Konceptija takvog sveta je još uvek ugrađena u naše obrazovanje i svakodnevni govor, da ne pominjem odnos filozofa prema svom radu. Djui je učinio sve što je mogao da nam pomogne da se te konceptije oslobodimo i ne treba ga kriviti ako je ponekad bio zaražen bolešću koju je pokušavao da izleči.

FILOZOFIJA KAO VRSTA PISANJA: OGLED O DERIDI

Fizika se može shvatiti ovako: postoje neke nevidljive stvari koje su delovi svega ostalog i čije ponašanje određuje način na koji se sve ostalo odvija. Fizika je traganje za tačnim opisom tih nevidljivih stvari, a razvija se pronalaženjem sve boljih objašnjenja vidljivog. Konačno ćemo, mikrobiološkim objašnjenjem mentalnog i kauzalnim objašnjenjem mehanizama jezika, moći da i nagomilavanje istina o svetu, do kojih su fizičari došli, vidimo kao transakciju između ovih nevidljivih stvari.

Fizika se može shvatiti i ovako: fizičari su ljudi koji traže nova tumačenja Knjige prirode. Nakon svakog uhodanog perioda normalne nauke, oni izmisle neki novi model, neku novu sliku, novi rečnik i tada objave da su otkrili istinsko značenje Knjige. Ali ono se, naravno, nikada ne otkriva, ništa više od istinskog značenja *Koriolana*, *Dansijade*, *Fenomenologije duha* ili *Filozofskih istraživanja*. Oni se smatraju fizičarima, jer su njihova dela komentari spisa ranijih tumačenja Prirode, a ne zato što svi nekako »govore o istoj stvari« — o *invisibilia Dei sive naturae*, na koju su njihova istraživanja jednako usmerena.

Ovo je jedan način na koji se može razmišljati o ispravnom i pogrešnom: obična moralna svest sa-
držuje izvesne intuicije u pogledu jednakosti, pošte-

nja, ljudskog dostojanstva i sličnih stvari, koje treba eksplicirati formulacijom principa, i to principa one vrste koja se može upotrebiti za pisanje zakona. Razmišljanjem o zamršenim slučajevima i apstrahovanjem razlika između naše (evropske) kulture i ostalih, možemo formulisati sve bolje principe, koji sve više korespondiraju samom moralnom zakonu.

Ovo je drugi način na koji se može razmišljati o ispravnom i pogrešnom: što ljudi i kulture duže žive, to više mudrosti (*phronesis*) mogu, uz nešto sreće, steći — više saosećanja prema drugima, delikatniju tipologiju za opisivanje sebe i svojih bližnjih. Pomaže ako se boravi među ljudima, pomaže i sokratovska rasprava, ali su nam, nakon doba romantičara, od najveće pomoći bili pesnici, romanopisci i ideolozi. Otkako nas je *Fenomenologija duha* naučila da, ne samo istoriju filozofije, nego i istoriju Evrope, smatramo poglavljima *Bildungsramana*, ne težimo moralnom saznanju kao nekoj vrsti *episteme*. Samodeskripciju Evrope, kao i našu vlastitu, shvatimo kao obličja u tkanju koje će se tkati i pošto nestanemo i mi i Evropa.

Filozofija se može shvatiti ovako: od početka, ona brine o odnosu misli i njenog objekta, predstave i predstavljenog. Na primer, drevni problem referencije prema nepostojećem, obrađivan je na mnoštvo nezadovoljavajućih načina zbog nemogućnosti da se valjano odvoje prava filozofska pitanja o značenju i referenciji od pitanja motivisanih naučnim, etičkim i religioznim interesovanjima. Međutim, kada se ova pitanja jednom izdvoje na valjan način, filozofiju možemo videti kao područje čije središte čini niz pitanja o odnosima između reči i sveta. Nedavno odustajanje od rasprave o idejama u korist rasprave o značenjima, podrilo je epistemološki skepticizam koji je motivisao veći deo prethodnog filozofiranja. Tako je filozofiji ostavljena ograničenja, ali samosvesnija, stroža i koherentnija oblast istraživanja.

Filozofija se može shvatiti i drugačije: filozofija je začeta kao zbrkana kombinacija ljubavi prema mudrosti i ljubavi prema argumentaciji. Začeta je Platonovim shvatanjem da strogost matematičke argumentacije iznosi na videlo pretenzije političara i pesnika i može biti upotrebljena pri njihovom ispravljanju. Kako se filozofska misao menjala i izrastala, oplodena ovim ambivalentnim *erosom*, tako se i razgranavala, a grane su i same puštale korene. I mudrost i argumentacija su postale daleko raznovrsnije nego što je Platon mogao sanjati. Uz takve zamršenosti XIX veka kao što su *Bildungsroman*, ne-euklidovske geometrije, ideološka istoriografija, književni dendizam, politički anarhizam, nema načina da se filozofija izdvoji kao disciplina koja zauzima posebno mesto u kulturi, koja se bavi nekim posebnim predmetom ili upotrebljava neki poseban metod. Ne može se više tražiti suština filozofije, čak ni kao akademskog *faha* (jer bi trebalo prvo izabrati zemlju čiji će se univerzitetski programi uzeti kao uzor). Ograničene skolastičke definicije »filozofije«, samih filozofa, puka su polemička oruđa — zamišljena da isključe iz počasnog domena one koji nemaju isti pedigre. U savremenom intelektualnom svetu »filozofe« možemo izdvojiti samo tako što ćemo reći da oni komentarišu određeni niz istorijskih ličnosti. Sve što »filozofija« kao ime jednog sektora kulture znači, jeste »govor o Platonu, Avgustinu, Dekartu, Kantu, Hegelu, Fregeu, Raslu i ostalima...«. Filozofija se najbolje može shvatiti kao jedna vrsta pisanja. Omeđena je, kao i bilo koji književni rod, ne formom ili sadržajem, već tradicijom — porodičnom sagom koja uključuje, na primer, oca Parmenida, poštenog starog čika-Kanta i porodičnu crnu ovцу, Deridu.

Postoje, dakle, dva načina razmišljanja o raznim stvarima. Skicirao sam ih kao podsetnike na razlike između filozofske tradicije koja je počela manje-više s Kantom, i druge, koja je počela manje-više s Hegelovom *Fenomenologijom*. Prva tradicija

misli o istini kao o vertikalnom odnosu između predstava i onog što je predstavljeno. Druga o istini misli horizontalno — kao o kulminirajućoj reinterpetaciji prethodnih reinterpetacija njima prethodećih reinterpetacija... Ova tradicija ne pita kako se predstave odnose prema svetu, već kako se međusobno uklapaju. To nije razlika između »korespondentne« i »koherencijske« teorije istine — iako su te takozvane teorije delimični izraz ovog kontrasta. To je razlika između shvatanja istine, dobrog i lepog kao večnih objekata koje nastojimo da nađemo i otkrijemo, i shvatanja istih kao artefakata čije temeljne odredbe često moramo da menjamo. Prva tradicija uzima naučnu istinu za središte filozofskog interesovanja (i s prezirom se odnosi prema shvatanju o nesamerljivosti naučnih slika sveta). Pita se u kojoj su meri ostale oblasti istraživanja saglasne modelu nauke. Druga tradicija smatra nauku jednim (ne naročito privilegovanim niti zanimljivim) sektorom kulture, sektorom koji, kao svi ostali, ima smisla jedino ako se posmatra istorijski. Prva tradicija se rado predstavlja kao direktan, realističan naučni pokušaj da se stvari shvate na pravi način. Druga hoće da se predstavi na indirektan način, uz pomoć što više stranih reči, aluzija i imena. Neokantovski filozofi kao Patnam, Strosen i Rouls imaju argumente i teze koji su povezani s Kantovim, prilično direktnim serijama »pročišćavajućih« transformacija, za koje smatraju da pružaju sve jasnije uvide u trajne probleme. Po nekantovcima, nema trajnih problema — izuzev možda samog postojanja kantovaca. Nekantovci, kao Hajdeger i Derrida, znamenite su ličnosti, koje ne samo što ne rešavaju probleme, nego *nemaju* ni argumente ni teze. Povezani su sa svojim prethodnicima, ne nekim zajedničkim temama ili metodima, već »porodičnim vezama«, kojim se poslednji u nizu komentatora ranijih komentatora povezuju sa starijim članovima istog niza.

Da bi se razumeo Derida, neophodno je shvatiti njegovo delo kao poslednju kariku u okviru ne-kantovske dijalektičke tradicije — kao najnoviji pokušaj dijalektičara da poljuljaju prostodušnu predstavu kantovaca o sebi kao onima koji na istinit način predstavljaju stvari kakve one zaista jesu. Derida mnogo govori o jeziku, te se može doći u iskušenje da se svrsta u »filozofa jezika«, čije bi se delo moglo porediti sa ostalim istraživanjima odnosa između reči i sveta. Ali, manje ćemo pogrešiti ako kažemo da njegovi spisi o jeziku predstavljaju pokušaj da se pokaže zašto ne bi trebalo da postoji nikakva filozofije jezika¹.

Po njegovom mišljenju, jezik je poslednje uporište kantovske tradicije, shvatanja da postoji nešto večno, što je zadato ljudskom duhu (struktura univerzuma, moralni zakon, priroda jezika) i što uz pomoć filozofije možemo jasnije sagledati. Iz istog razloga, zbog kog je pojam »filozofija jezika« iluzija, iluzija je i filozofija — *kantovska* filozofija, filozofija kao nešto više od jedne vrste pisanja. Pokušaju dvadesetog veka da se Kantova opšta teorija o odnosu između predstava i njihovih objekata oslobodi stega, tako što će se pretvoriti u filozofiju jezika, prema Deridi, treba se suprotstaviti dodatnim zamešateljstvom u filozofiji — filozofiju treba učiniti ne-profesionalnom, smešnijom, aluzivnijom, seksualnijom, i, iznad svega, više »pisanom«. Ukoliko Derida uopšte ima neki stav prema, na primer, mini-tradiciji koja se proteže od Fregea do Dejvidsona, on je identičan njegovom stavu prema Huserlovoj raspra-

¹ O Deridinom odnosu prema savremenoj filozofiji jezika, a naročito prema Vitgenštajnu, vidi: »Newton Garver, Preface to Jacques Derrida, *Speech and Phenomenon, and Other Essays in Husserl's Theory of Signs*, (Evanston: Northwestern University Press, 1972), i »Derida on Rousseau on Writing« *Journal of Philosophy*, 74 (1977), (663—73); Marjorie Grene, »Life, Death and Language: Some Thoughts on Wittgenstein and Derrida« u *Philosophy in and out of Europe* (Berkeley and Los Angeles, 1976), str. 142—54; raspravu Džona Serla i Deride u prva dva broja *Glyph*: Richard Rorty »Derida on Language, Being and Abnormal Philosophy« *Journal of Philosophy*, 74 (1977) 673—81.

vi o jeziku. To je stav, grubo uzev, da najveći deo zanimanja za jezik u našem veku predstavlja doslednu kantovsku filozofiju, poslednji očajnički pokušaj da se u patetično maloj razmeri učini ono što je Kant (i Platon pre njega) pokušao da učini naveliko — da se pokaže kako se bezvremena istina može naći u vremenu i prostoru, da se reguliše odnos između čoveka i njegovih stremljenja izlaganjem »strukture«, da se zamrzne istorijski proces sukcesivnih reinterpretacija izlaganjem strukture svih mogućih interpretacija.

Derida, dakle, ima malo toga da nam kaže o jeziku, ali vrlo mnogo o filozofiji. Mogli bismo ga shvatiti kao da odgovara na pitanje: »Ako pretpostavimo da filozofija *jeste* vrsta pisanja, zašto to nailazi na takav otpor?« Ovo pitanje, kod njega, postaje nešto određenije: »Kako filozofi koji prigovaraju ovoj karakterizaciji moraju zamišljati *pisanje*, kada im shvatanje, da je pisanje upravo to što oni čine, izgleda tako uvredljivo?« Dok je Hajdeger, Deridin veliki otac, prvi »locirao« (ili ako hoćete »transcendirao«, »kastirao«) Hegela dajući istorijsku karakterizaciju Hegelovog istoricizma, Derida želi da »locira« (ili nazovite to kako hoćete) Hajdegera objašnjavajući Hajdegerovo nepoverenje u pisanje. Hajdeger je, istina, mnogo pisao, ali uvek (nakon »zao-kreta«) navodeći nas na ćutanje i osluškivanje po jednog stiha iz pesme, pojedine grčke reči. Derida je sumnjičav prema Hajdegerovoj naklonosti ka jednostavnosti i divoti reči izgovorenoj na bregu, a i prema njegovom preziru za grafit naškraban u robijašnici, dole u dolini. Derida smatra da ova naklonost odaje fatalnu klicu kantovstva, platonovske »metafizike prisutnosti«. Jer, za kantovsku tradiciju je karakteristično, bez obzira koliko se u okviru nje pisalo, da smatra kako filozofija, ništa više od nauke, *ne treba* da bude »pisana«. Pisanje je nužno zlo; ono čemu se zaista teži, jeste da se pokaže, demonstrira, istakne, otkrije, da se sagovornik navede da ostane zagledan u svet. Teorija ideja kao kopiranje, teori-

ja saznanja kao posmatranja, shvatanje da je suština filozofije »razumevanje predstavljanja«, jesu izrazi ove potrebe da se tekst zameni epifanijom, da se »zađe« iza predstave. U zreloj nauci, reči kojima istraživač »ispisuje« svoje rezultate treba da budu što je moguće više transparentne i da ih bude što je moguće manje. Hajdeger je, iako se herojski borio protiv ovih shvatanja, a naročito protiv pojma »istraživačkog projekta« kao modela filozofskog mišljenja, na kraju podlegao istoj nostalgiji za nevinošću i kratkoćom izgovorene reči. Njegovo zamenjivanje vizuelne metafore, auditivnom — posmatranja vremena i večnosti, osluškivanjem glasa i Bića — bilo je, po Deridinom mišljenju, samo izvrđavanje. Kantovska težnja da se filozofija dovede do kraja rešavanjem svih njenih problema, tako da sve dođe na svoje mesto, i Hajdegerova težnja ka spokojstvu (*Gellassenheit*) i neskrivenosti (*Unverborgenheit*) jedna su te ista stvar. Filozofsko pisanje, za Hajdegera kao i za kantovce, ima za svoj cilj ukidanje pisanja. Za Deridu, pisanje uvek vodi novom pisanju, a ono opet novom — upravo kao što istorija ne vodi Apsolutnom znanju ili Konačnom obračunu, već novoj istoriji, a ova opet novoj. Vizija istine *Fenomenologije duha* kao onoga do čega se dolazi reinterpretiranjem svih prethodnih reinterpretacija reinterpretacija, još uvek oličava platonovski ideal Poslednje reinterpretacije, tj. konačno *prave* interpretacije. Derida želi da očuva horizontalni karakter Hegelovog shvatanja filozofije bez njene teleologije, usmerenosti i ozbiljnosti.

II

Do sada sam, u ovom tekstu, naprosto pokušavao da lociram Deridu u filozofski prostor. Sada želim da se koncentrišem na nekoliko njegovih primedbi o pisanju, nastojeći da jasnije sagledam kako Derida odgovara na pitanje: »Šta filozofi misle o pisanju, kad im je u toliko meri mrska sugestija

da je to ono što oni zapravo rade?« Njegov odgovor je, grubo uzev, da oni pisanje smatraju načinom predstavljanja činjenica, te je tekst ukoliko je više »pisan« — manje transparentan u odnosu na ono što predstavlja, a više zaokupljen vlastitim relacijama prema ostalim spisima, — a time nužno lošiji. Način na koji on izlaže ovaj odgovor može nam, po mom mišljenju, pomoći da shvatimo zašto Derida veruje da će pisanje o pisanju pomoći u »dekonstruisanju« kantovskog načina posmatranja stvari. Razmotrimo, kao prvo, sledeći odlomak:

Postoji, dakle, jedno dobro i jedno loše pismo: dobro je prorodno, božanski upis u srce i dušu; drugo je iskvareno i vještačko, tehničko, izgnano u površje tela. Posve unutarnja preobrazba platoničke sheme: duševno i tjelesno pismo, izvanjsko i unutarne, pismo svijesti i strasti, kao što postoji glas duše i glas tijela...

Dobro je pisanje, dakle, uvijek bilo *shvaćeno* kao ono što je istom trebalo shvatiti: unutar prirode ili prirodna zakona, stvorenoga ili ne, ali ponajprije mišljenog u vječnom prisustvu. Shvaćeno, dakle, unutar totaliteta i uvičeno u svježak ili u knjigu. Ideja knjige, ideja je jednog konačnog ili beskonačnog totaliteta, označitelja; ovaj totalitet označitelja može biti samo ono što on jeste, totalitet, stvoren označenim koje mu prethodi, nadzire njegov upis u njegove znakove, u čemu je neovisan u svom idealitetu. Ideja knjige, koja nas upućuje svagda na prirodni totalitet potpuno je strana smislu pisma... Ako razlikujemo tekst knjiga, reći ćemo da nestanak knjiga, kakav se danas javlja na svim područjima, ogoljuje površje teksta...²

Dolazimo do zaključka da Derida, u odeljcima kao što je ovaj, pokušava da stvori novi predmet pisanja — ne svet, već tekstove. Knjige kažu istinu o

² Z. Derida, *O gramatologiji*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1976, str. 27.

stvarima. Tekstovi su komentari drugih tekstova, a mi treba da prekinemo sa pokušajima da ispitujemo tekstove u pogledu tačnosti predstavljanja: »čitajnje... ne može ispravno usmjeriti tekst na drugo nego na njega, ka referentu (metafizički, povijesni, psihobiografski realitet, itd.), ili ka značenju izvan teksta čiji bi predmet morao biti i imati mjesto izvan jezika, to jest u značenju koje mi ovdje pridajemo ovoj riječi, izvan pisma općenito... *Ne postoji ono izvan-tekstualno*«³. Derida smatra da potreba za prevladavanjem »knjige« — shvatanja pisanog dela kao usmerenog na ispravno tretiranje nekog pitanja, prenošenja poruke, koja bi se (u nekim srećnijim okolnostima) mogla preneti ostenzivnom definicijom ili ubrizgavanjem saznanja direktno u mozak — opravdava njegovu upotrebu bilo kog teksta u tumačenju bilo kog drugog. Najšokantnija stvar u njegovom delu, šokantnija čak i od njegovog seksualnog tumačenja istorije filozofije (iako ne tako zabavna) — jeste upotreba igara reči koja obuhvata više jezika, šaljivih etimologija, aluzija iz ničega na ništa, glasovnih i tipografskih začkoljica. Čini se da on stvarno misli da je činjenica da npr. francuski izgovor imena »Hegel« zvuči slično francuskoj reči »orao«, od značaja za razumevanje Hegela. Međutim, Derida ne želi da razume Hegelove knjige; stalo mu je da se s njim poigra. Ne želi da napiše knjigu o prirodi jezika; želi da se igra tekstovima za koje se verovalo da su o jeziku.

Na ovom mestu nije teško zamisliti ozbiljne filozofe sa obe strane Lamanša kako mrmljaju nešto o »idealizmu«. Među kantovskim filozofima postoji dubok strah koji je vezan za njihovu profesiju a opasan po zdravlje: filozof nakon prenapornog istraživanja našeg odnosa prema svetu, može izgubiti živce, razum i svet istovremeno. Do toga dolazi pošto se filozof povuče u snoviti svet ideja, predstava — čak, ne daj bože, tekstova. Da bismo se zaštitili od ovakvog iskušenja, treba da sebi utuvimo, poručuje

³ *Ibid.*, str. 207.

nam kantovac, kako jedino transcendentelni idealist može biti empirijski realist. Jedino onaj ko — na tegoban ali strog naučan način karakterističan za epistemologiju prošlog, i filozofiju jezika ovog veka — razume odnos između predstava i sveta, može biti transcendentalan u poželjnom smislu. Jer, jedino on može ispravno predstaviti *samo predstavljanje*. Jedino će takav ispravan transcendentalni uvid u odnose predstavljanja održati Saznajnog Subjekta u dodiru sa Objektom, reč sa svetom, naučnika s česticom, filozofa morala sa Zakonom, filozofiju sa samom stvarnošću. Kad god dijalektičari počnu sa razvijanjem koherencijskih i istorijskih gledišta, kantovci to protumače kao još jedan žalostan slučaj Berklijeve bolesti protiv koje nema drugog leka osim još boljeg, ubedljivijeg, transparentnijeg filozofskog objašnjenja predstavljanja.

Kada dijalektičke filozofe optuže za idealizam, oni obično odgovore kao što je Berkli odgovorio svojim kritičarima — objasne im da ukazuju samo na greške određene filozofske škole, kao i da oni stvarno ne govore ništa čemu bi običan čovek imao bilo šta da prigovori. Kao što je, s tim u vezi, Ostin rekao: »Postoji jedan deo gde nešto tvrdimo i jedan deo gde to opozivamo«. Zgodna stvar kod Deride je ta što kod njega nema opoziva. Ne zanima ga da »svoju filozofiju« uskladi sa zdravim razumom. On ne piše filozofiju. On ništa ne prikazuje; ne nudi sveobuhvatno gledište o bilo čemu. On se ne buni protiv *pogreški* filozofske škole. Međutim, negoduje protiv shvatanja da je filozofija jezika, ako se upražnjava »realistično« kao proučavanje načina na koji se jezik lepi za svet, nešto više od jednog neobičnog žanra, da je ona prva filozofija. On negoduje protiv samog shvatanja o »prvoj filozofiji« a ne zbog toga što ima u vidu nekog drugog kandidata za poziciju »prve filozofije«. Mogao je, da je hteo, reći da i on, takođe, može izricati sudove u okviru ovog žanra — da prepoznaje bolju i lošiju »realističnu« filozofiju jezika, da se slaže sa svim savremenim fi-

lozofima jezika, da su Strosen i Serl strašno pogrešili u pogledu referencije ličnih imena, itd. Ali on, u stvari, hoće da kaže: »Smatrali ste da je strašno važno shvatiti značenje i referencu i sve što je uz njih vezano, na pravi način. Ali nije. Mislili ste da jeste jer...« Mogao bi se uporediti sa sekularistom koji ne tvrdi da »Boga nema«, već »Sva ta priča o našem odnosu prema Bogu samo nas ometa«. Džejms je, izjavljujući da je »istinito ono što predstavlja korisno verovanje«, prosto pokušao da raskrinka epistemologiju; nije nudio »teoriju istine«. Isto tako, kad Derida kaže »il n'y a pas de hors-texte« ne izlaže nikakvo ontološko gledište; pokušava da raskrinka kantovsku filozofiju uopšte.

Eto vidite, može neko odvratiti, on *ipak* nešto opoziva. Jer, priznaje da je sva ta priča o nepostojanju nečega kao što je tačnost predstavljanja *metaforična*, samo jedan način izlaganja. Ali zašto ne kaže šta misli? Zbog čega ne istupi i kaže svoja gledišta o jeziku i stvarnosti? Na ovo se može samo ponoviti da je Derida u pogledu jezika u istoj situaciji u kojoj su mnogi od nas sekularista u odnosu prema Bogu. Nije reč o tome da mi verujemo u Boga, ili da ne verujemo, da se ustežemo da o njemu prosuđujemo, da smatramo da je teistički Bog neadekvatan simbol krajnjih ljudskih stremljenja, već o tome, da bi nam bilo drago da o Bogu nismo morali da imamo neko gledište. Nije reč o tome da smo saznali kako je »Bog« kognitivno besmislen izraz, ili da on ima takvu ulogu u jezičkoj igri koja ne predstavlja iskazivanje činjenica, ili bilo šta drugo. Mi jednostavno žalimo što je ta reč prečesto upotrebljavana. Po Deridi, ista je stvar i s rečnikom kantovske filozofije. Njegov stav prema vekovima brige za odnos subjekta i objekta, predstave i stvarnosti, sličan je stavu prosvetiteljstva prema vekovima brige za odnos Boga i čoveka, vere i razuma. Zapravo, za Deridu, kao i za Hajdegera, sve ove brige su jedna te ista briga: briga da bismo mogli izgubiti vezu sa izvesnim zahtevima, kojim se mora-

mo povinovati da bismo ispunili dužnost čoveka. Za Deridu, kao i za Frojda, sve su to oblici brige zbog onog što naši očevi zahtevaju od nas. Za Deridu, kao i za Sartra, sve su to oblici nastojanja da nekog saznamo pretvarajući ga u saznajni objekt — *entre-en-soi*, koji se povinuje zakonitostima svoje vrste.

Da zaključim komentar navedenih Deridinih tek-
opoziva. Jer, priznaje da je sva ta priča o nepostojakulturu učini ono što su sekularizovani intelektualci devetnaestog veka učinili za svoju. *On nam dočarava kako bi stvari mogle izgledati da nismo kantovsku filozofiju ugradili u temelj našeg intelektualnog života, kao što su nam njegovi prethodnici dočaravali kako su stvari mogle izgledati da nismo religiju učinili temeljom našeg moralnog života.* Sekulariste o kojima govorim, neprekidno su saletali pitanjem: »Kakvi su vaši argumenti protiv verovanja u Boga?« Deridu stalno opsedaju pitanjem: »Kakvi su vaši argumenti za tvrdnju da tekst ne referira ni na šta što i samo nije tekst?« Ni oni, ni Derida, nemaju posebno zanimljive argumente, jer se ne drže istih pravila kao njihovi oponenti. Nastoje da izmisle neka nova pravila. Nedostatak ozbiljnosti, u smislu u kom sam ga pripisao Deridi, naprosto je odbijanje da se standardna pravila shvate ozbiljno, što je povezano sa odbijanjem da se jasno odgovori na pitanje: »Je li to stara igra koja se sada igra drugačije, ili je nova igra?«.

U jednom drugom smislu Derida je zaista vrlo ozbiljan, isto koliko i proroci sekularizacije. Ozbiljan je u pogledu potrebe da se promenimo, ozbiljan u vezi onoga što naziva »dekonstrukcija«. Upozorava nas da ne shvatimo »gramatologiju« kao ime za novi istraživački program, kao pokušaj da se uradi nešto progresivno i konstruktivno, iako govori o »sistematskom prekoračenju *arche-a* i transformaciji opšte semiologije u gramatologiju, koja deluje kritički na sve unutar semiologije — sve do njenog matričnog pojma znakova — bilo koja metafizička pretpostavka je inkompatibilna s temom

raz-like*...⁴. Iz ovakvih odeljaka lako se može zaključiti da Derida svoj rad koncipira čisto negativno — dekonstruisati metafiziku prisutnosti da bi se razotkrio tekst, neopterećen potrebom da predstavlja. Takvo je gledište nagoveštavano i Deridinim opravdavanjem zbog vlastitog strogog stava prema Sosiru na ovaj način: »Naš je dokaz sljedeći: ovo (Sosirov tekst — prim. R. R.) i neka druga pokazala (općenito raspravljanje o pojmu pisma) već nam daju sigurno sredstvo razlaganja *totaliteta u najvećoj meri* — pojam *episteme* i logocentrička metafizika — u kojem su, a da nisu nikad postavile radikalno pitanje pisma, stvorene sve zapadnjačke metode razlaganja, pojašnjenja, čitanja ili tumačenja⁵. Ovaj odeljak odgovara slici Deride koju sam do sada izložio — slici po kojoj on želi da bolje od Hajdegera obavi posao »prevazilaženja tradicije zapadne metafizike«. Ova bi slika, međutim, mogla biti suviše blagonaklona. Jer, postoji i druga strana Deride, nesrećno konstruktivna strana. Izgleda kao da je, po njoj sudeći, konačno podlegao nostalgiji, čari filozofskog građenja sistema, a posebno čari konstruisanja još jednog transcendentnog idealizma. Prelazim sada, stoga, na razmatranje svetle, konstruktivne, loše strane Deridinih dela, suprotstavljene mračnoj, dekonstruktivnoj, dobroj strani o kojoj sam dosad raspravljao.

III

Da bih objasnio na kom mestu i zbog čega Derida, izgleda, postaje konstruktivan, potrebno je da se vratim na zaključak koji sam ranije izveo — o

* (Bilo je potrebno napraviti razliku u prevodu između reči »difference« i »differance« koje se na francuskom *jednako* izgovaraju a *različito* pišu. Da bi se isto postiglo na našem jeziku odbacio sam termin »razlika« koji se ponegde u našim prevodima koristi za »difference«, i između »raz-lika«, »Razlika« ili, recimo, »Azlika«, opredelio se za ovo prvo. Prim. prev.)

⁴ Iz »Differance«, prevedeno u Derrida, *Speech and Phenomenon*, str. 146.

⁵ O gramatologiji, str. 62.

Deridinom stavu prema »filozofiji jezika«. Njegov pokušaj »razlaganja totaliteta u najvećoj meri« može se shvatiti kao nastojanje da se oslobodi shvatanja po kome je jezik pokušaj predstavljanja nečeg nejezičkog. On usvaja Vitgenštajnovu doktrinu koju Selters zove »psihološki nominalizam« — doktrinu po kojoj je »celokupna svest jezička«⁶. Ali Derida vidi noviju pažnju posvećenu jeziku (kao opštem predmetu istraživanja, uporedivom po svom opsegu sa Bogom, prirodom ili čovekom) kao vrstu pseudo-nominalizma⁷. Moglo bi se reći da su kantovci bili prisiljeni, napadima na pojmove »misao« i »um«, da prihvate kako ne postoji način da se zađe iza jezika, do misli koju on izražava, niti način, kao što Vitgenštajn kaže: »da se dospe između jezika i njegovog objekta«. Ali, umesto da zaključuje da treba napustiti shvatanje jezika kao medija koji nešto predstavlja, kantovski odgovor bio je otprilike ovakav: »Sada kad uviđamo da jezik nije izraz misli, ali pošto znamo da jezik *predstavlja* svet, možemo o jeziku misliti ozbiljno i valjano i posvetiti mu pažnju koju zaslužuje, ispitujući *direktne* veze između reči i sveta.« Ono što se modernim filozofima jezika čini kao novootkriveno poštovanje za jezik, za Deridu je prosto prerušeno nastojanje da se jezik dovede na mesto mišljenja i tvrdi kako je u vezi s nečim izvan sebe, te mora biti »adekvatan« da bi obavio odgovoran posao predstavljanja. Derida smatra da prava pouka koja se može izvući jeste, da jezik *nije* oruđe, već nešto u čemu živimo i delamo. Zato pitanje: »Kako jezik uspeva da obavi svoj posao?« predstavlja izdaju psihološkog nominalizma. Ako je celokupna svest jezička, nikada nećemo biti svesni reči s jedne strane, i predmeta lišenog reči s druge, i ustanoviti da je prvo adekvatno drugom. Ali sama ideja »znaka«, »predstave«, »jezika«, izražava shvatanje da *možemo* tako nešto. Shvatanje

⁶ Vidi Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, (London and New York, Routledge and Kegan Paul, 1963, str. 160. i dalje.)

⁷ O gramatologiji, str. 15. i dalje.

filozofije jezika kao naslednika epistemologije sugerise da smo sada otkrili kako da *na pravi način* proučavamo predstavljanje i tako na valjan način obavimo posao za koji je Kant mislio da ga treba obaviti.

U takvoj situaciji Derida traži način da nešto kaže o jeziku što ne bi uključivalo ideju »znaka« ili »predstavljanja«. Njegovo rešenje je pojam *traga*, koji u poslednje vreme Deridinim sledbenicima postaje novi pomodni »sadržaj za raspravu«. Međutim, pri razvijanju ove alternative, Derida se opasno približio mogućnosti da nam dâ novu filozofiju jezika i time dospeo blizu mogućnosti da sklizne natrag ka onome što Hajdeger i on zovu »tradicija onto-teologije«. Ta tradicija se održava u životu pomoću ovakvog dijalektičkog toka: prvo, neko zapazi da se nešto sve-obuhvatno i neuslovljeno tretira kao da je još jedna od ograničenih i uslovljenih stvari. Tada nam objasni da je ta stvar u toj meri posebna da zahteva potpuno drugačiji rečnik da bi se mogla opisati, i pristupa izradi takvog rečnika. Konačno, njegovi učenici postaju toliko opijeni novim rečnikom da pomisle kako je on otkrio novu oblast istraživanja i sve počinje ispočetka. Ovo se dogodilo sa »Bogom« kada je platonizam crkvenih otaca uzdigao božanstvo iz prostora i vremena, i insistirao na njegovoj neizrecivosti. Boga su potom dohvatili učenici teolozi koji su čitali Aristotela: objasnili su kako bi se neizrecivo ipak *moglo* izreći, ali jedino *analogijski*. Ista se stvar desila sa »Umom«, kada je Kant (u Paralogizmima) objasnio da subjekt nije supstancija, dopustivši tako Fihteu i devetnaestom veku da objasne kako o Subjektu može mnogo toga da se kaže, ali jedino *trenscententalno*. U oba slučaja nas neko (Augustin, Kant) upozorava da ne pokušavamo da opišemo neuslovljeno, a neko drugi (Akvinski, Fihte) nastoji da pronađe posebnu tehniku kako bi baš to postigao. Ako su moje sumnje o Deridi osnovane, izgleda da ćemo biti svedoci kako isti obrazac ponavljaju Hajdeger i Derida. Možemo da po-

mislimo kako se ono što je Hajdeger smatrao neizricivim ipak može izreći, ako ne drugačije, onda *gramatološki*.

Hajdeger je čitavog života objašnjavao da su svi njegovi prethodnici zanemarili »ontološku razliku« između Bića i bivstvujućeg i konačno predložio da bi reč »Biće« trebalo pisati samo precrtano X-om⁸. Stalno se branio od učenika koji su govorili: »Sada, kad ontološku razliku jasno imamo na umu, reci-te nam nešto o Biću«. Konačno je rekao da i sam pokušaj da se kaže kako je tradicija metafizike, onto-teologije, zanemarila razliku između Bića i bivstvujućeg, predstavlja pogrešan metafizički pokušaj. Na kraju knjige *Zur Sache des Denkens* Hajdeger kaže:

»Misliti Biće bez bivstvujućeg znači: misliti Biće bez obzira na metafiziku. Ipak, obzir prema metafizici opstaje čak i u težnji za prevladavanjem metafizike. Zbog toga je naš zadatak da prekinemo sa svakim prevladavanjem i prepustimo metafiziku njoj samoj.

Ako prevladavanje ostaje nužno, ono se tiče onog mišljenja koje eksplicitno ulazi u Događanje da bi ga iskazalo, njim samim o njemu.

Naš zadatak je da neprestano prevladavamo prepreke koje teže da ovakav govor učine neadekvatnim. Izlaganje Događanja u obliku predavanja i samo je prepreka svoje vrste. Jer, predavanje je izraženo stavnim iskazima.⁹

Ali naravno, Događanje (*Ereignis*) izgleda kao još jedno ime cilja naših istraživanja. Ovaj pomak Hajdegerove misli od jednog neizricivog ka drugom (npr. od »Bića« do »Događanja«) upravo kad se po-

⁸ Uporedi Martin Heidegger, *The Question of Being*, (New York: Twayne, 1959) prevod dela *Zur Seinsfrage* (Frankfurt: Klostermann, 1958).

⁹ Heidegger, *On Time and Being*, (New York: Harper and Row, 1972), str. 24. Knjiga *On Time and Being* predstavlja delimičan prevod na engleski Hajdegerovog dela *Zur Sache des Denkens*.

čelo sa izricanjem prvog, može se shvatiti kao pokušaj da se nađe *nešto*, što ne može biti predmet komentara, nešto što se ne može istraživati, na primer »Hajdegerova doktrina *Ereignis*-a«. Derida misli, ili je bar mislio kada je započinjao *De la Grammatologie*, da je jedini način da se reši Hajdegerov problem, da se izbegne terminologija pozajmljena od vizuelnih i auditivnih slika ranijih mislilaca i da se pronađe nov način koji će imati veze *jedino* s pisanjem. Ova je pobuda vidljiva u ovakvim odeljcima:

»Umirujuća očiglednost u kojoj se mora organizirati i još živjeti tradicija Zapada bila bi dakle sljedeća: poredak označenog nije nikad istovremen, štoviše, on je njeno naličje ili vješta paralela — vrijeme jednog dana — poretka označitelja. Znak mora biti jedinstvo raznorodnosti, jer označeno (smisao ili stvar, noem ili zbilja) u sebi nije označitelj, nije *trag*: u svakom slučaju on u sebi nije konstituiran svojim odnosom spram mogućeg traga. Formalna bit oznake jest *prisustvo* i privilegij njene blizine logosu kao *phone* privilegij je prisustva. Odgovor postaje nerješiv čim se zapita »šta znak jest?«, tj. čim se znak podredi pitanju biti, onom »ti esti«. »Formalna bit« znaka može biti određena tek polazeći od prisustva. Ovaj odgovor nije moguće obrnuti, izuzev odbijanja samog oblika pitanja i ako se počne misliti da ~~je~~ znak ova loše imenovana ~~stvar~~, jedina koja izmiče temeljnom pitanju filozofije »što jest«¹⁰.

U ovom odeljku treba zastati kod ovog »jedina«. Kao da je Derida mislio da je uradio ono što Hajdegeru nije uspelo — da nađe reč koja ne može biti predmet komentara, doktorske teze s naslovom »De-

¹⁰ O gramatologiji, str. 28.

ridina doktrina znaka», izraz onog neuslovljenog koje niko nikad neće moći da tretira kao ime još jednog uslovljenog. U sledećem odlomku se, takođe, može videti takva zamisao: »Da se ovo brisanje traga od Platona do Rusoa i Hegela odnosi na pismo u užem smislu, jest poremećaj čija se nužda sada uviđa. Pismo jest općenito predstavnik traga, ono nije trag sam. *Trag sam ne postoji*. (Postojati znači biti, biti bivstvujuće, bivstvujuće — prisutno, *to on*).¹¹ Ovom pasusu se može cinično prigovoriti da, ako hoćete da znate koji pojam preuzima mesto Boga kod filozofa iz onto-teološke tradicije, uvek potražite onaj za koji on kaže da ne postoji. To će biti ime Neizrecivog — onoga što se može pokazati ali ne i imenovati, u šta se može verovati ali ne i spoznati, pretpostaviti ali ne i pomenuti, onog na osnovu čega živimo, krećemo se i bivamo. To je potreba da se izrazi neuslovljeno, uz saznanje da se ono ne može izraziti, što je na svoj način opisao Vitgenštajn: »Tako se kada se bavi filosofijom na kraju dospeva tamo gde bi čovek hteo da ispušta još samo neartikulisane glasove.«¹² Ali, to neće sprečiti nekoga da o takvom ispuštenom glasu napiše disertaciju.

Međutim, na sreću, Derida je bio prvi koji nas je upozorio na iskušenje koje sam upravo opisao — iskušenje da se *trag* divinizuje i da se pisanje tretira kao »jedan predstavnik traga uopšte, ali ne kao i sam trag« (odeljak koji tretira *trag* kao jednu od *invisibilia Dei*, koji *per ea quae factae sunt cognoscuntur*). U »Raz-lici«, objavljenoj odmah nakon knjige *O gramatologiji*, on razliku, za koju se nadao da će je naći između »znaka« kao jedine stvari koja izmiče institucionalnom filozofskom pitanju i svih propalih kandidata za tu ulogu, identifikuje sa Hajdegerovom »ontološkom razlikom«. U ovom eseju Derida se udaljava od filozofije jezika, čemu se bio opasno približio, i postaje filozof filozofije, pri čemu

¹¹ *Ibid.*, str. 218.

¹² Ludvig Vitgenštajn, *Filozofska istraživanja*, Beograd, Nolit, 1980. prvi deo, sekt. 261.

je filozofija samo samosvest igre određene vrste pisanja. *Raz-lika*, za razliku od *traga*, nema ništa više veze sa znacima, nego sa stvarima, bogovima, umovima ili bilo čim drugim u čemu je kantovska filozofija tražila neuslovljene uslovnosti. *Raz-lika* je naziv za situaciju od koje dijalektički filozof polazi — predstavlja želju za pobunom protiv ovekovečenja i kosmologizacije današnjeg rečnika i pretpostavlja stvaranje novog rečnika koji neće dopustiti da se postavljaju stara pitanja. U »Raz-lici« nalazimo odlomak koji je sjajan prekor Hajdegeru i samom Deridi iz ranijeg perioda:

Za nas, *raz-lika* ostaje metafizičko ime; i sva imena koja dobija od našeg jezika i dalje su, sve dok ostaju imena, metafizička...

Pošto je »starija« od samog Bića, naš jezik za takvu *raz-liku* nema imena. Ali mi »već znamo« da, ako se ne može imenovati, to nije samo privremeno; to nije zato što naš jezik ovo *ime* još uvek nije pronašao ili primio, ili zato što bi trebalo da ga tražimo u nekom drugom jeziku, van konačnog sistema našeg jezika. To je zato što za ovo ne postoji *ime* — čak ni suština Bića — čak ni »*raz-lika*«, što nije ime, što nije nominalno jedinstvo, a neprekidno raskida lanac različitih zamena...

Nema jedno ime, čak ni ime Bića. Mora se misliti bez *nostalgije*; tj. mora se misliti izvan mita o čisto majčinskom ili očinskom jeziku koji pripada izgubljenoj otadžbini mišljenja. Naprotiv, moramo je *afirmisati* — u smislu u kom Niče afirmaciju uvodi u igru — uz smeh i igru.¹³

IV

Dozvolite mi da se sada posvetim onome što, na osnovu dosad rečenog, izgleda, izbija u prvi plan: ako je Derida poslednji i najkrupniji izdanak dija-

¹³ *Speech and Phenomenon*, str. 158—159.

lektičke puzavice, a *Fenomenologija duha* njen začetnik, zar to samo ne ukazuje na potrebu da se ta puzeća napast iskoreni? Zar ni sada ne možemo da shvatimo potrebu da ovu parazitsku puzavicu skinemo sa još nedovršenih zidova i krova velikog kantovskog zdanja koje je njom prekriveno i zaklonjeno? Pošto Derida nije iz svih tih besmislica o jeziku koji, navodno, nije sistem predstavljanja, izvukao neke zanimljive konsekvence, možemo li se sada vratiti zdravom razumu i reći da je sve to pogrešno i da bi za filozofiju bilo najbolje da se vrati na spori i strpljivi posao razumevanja predstavljanja?

Dijalektički odgovor na ovu primedbu, trebalo bi, po mom mišljenju, da bude dvojak. Prvo, može se odgovoriti da je pitanje o tome da li je jezik sistem predstavljanja, takvo, da *niko* (kantovac ili nekantovac) na njega ne može da odgovori, te tako, on to nije. Ne postavlja se pitanje da li je iskaz — »jezik je sistem predstavljanja« — ispravna predstava stanja stvari. Drugo, može se odgovoriti da se jezik, *naravno*, utilitarno zbog mnoštva mogućih ciljeva, može shvatiti kao sistem predstava, kao što bi se fizička teorija mogla shvatiti kao slika onoga što bismo videli kad bismo mogli da siđemo među kvante, filozofija morala kao slika moralnog zakona, a filozofija kao potraga za čistijim i boljim načinom da se odgovori na tradicionalna pitanja. Sve što treba uraditi, da bi se *bilo koji* od ovih pristupa učinio korisnim i produktivnim, jeste da se rečnik jedne epohe (ili klase, društva, univerziteta) pošto se uzme zdravo za gotovo, potom tako i koristi. Kada se neko sigurno i udobno smesti unutar takve jezičke igre, tada će pitanja o tome šta je čime ispravno predstavljeno, kako znamo da jeste, i kako u tome uspeva, imati smisla i na njih će postojati korisni odgovori. Ne postoji ništa što je u okviru kantovske tradicije urađeno, što dijalektička tradicija ne može da tretira kao opis praksi određenog istorijskog momenta — opis koji nastaje privremenim isključenjem istorijske svesti, da bi se jasno mo-

glo shvatiti ono što se upravo događa. Dve tradicije dolaze u sukob *jedino* kad kantovci kosmologizuju i ovekovečuju svoja trenutna shvatanja iz oblasti fizike, gledišta o ispravnom i pogrešnom, filozofiju ili jezik. Tako, na primer, ako posmatramo fiziku u periodu koji Kun zove »normalnom naukom« možemo opisati praksu opravdavanja teorija određenim posmatračkim jezikom, listom značenjskih pravila ili kanonima izbora teorija. Međutim, ako pokušamo da na ovaj heuristički aparat natovarimo sve ono što bi se u raznim periodima i kulturama moglo ubrojati u objašnjenje prirode, postajemo strašno anahronični ili se bespotrebno zapetljavamo tražeći, na primer, »kriterijume za promenu referencije teorijskih termina«. Analogno tome, ako prihvatimo kao podatke čitavu lepezu tvrdnji, od »mačka je u džaku« do, »čestica je imala levi spin«, bićemo u stanju da opišemo doprinos pojedinih izraza celini, kao i uslove pod kojim bi korisnik jezika mogao da opravda njihovu upotrebu. Pogrešićemo *jedino* ako tražimo da ovakav opis bude popustljiv prema takvim tvrdnjama kao što su: »kalorični fluid je samo skup molekula u pokretu«, »jezik izražava čoveka«, ili »suština Boga je u njegovoj egzistenciji«. Ako tada pokušamo da budemo sistematski pakosni ili reduktivni pominjući »bukvalno vs. metaforično« ili »ne-iskaznu upotrebu deklarativnih rečenica« ili nešto slično, filozofija jezika će početi da izgleda kao da je relevantna za epistemologiju, kontroverzna, ali od suštinske važnosti za naše samorazumevanje. Takođe će izgledati kao da je u konfliktu sa onim o čemu nam govore Hajdeger i Derida. Još gore, ono što nam govore Hajdeger i Derida može izgledati kao nadmetanje s onim što kažu na primer, Frege, Karpn i Patnam.

Takvo rivalstvo ne postoji. Nema teme — naročito ne o odnosu znaka i označenog, jezika i sveta — o kojoj Derida ima različito gledište od bilo kog filozofa jezika koje sam pomenuo. Ne nudi bilo kakve uvide koje bi bili dopuna njihovim. On nije,

da ponovim, filozof jezika. Derida se najviše približava filozofiji jezika svojim zanimanjem za istorijsko pitanje o tome zašto je shvatanje o odnosu znaka i označenog, o prirodi predstavljanja, ikad smatrano suštinskim za naše samorazumevanje, polaznom tačkom ljubavi prema mudrosti, prvom filozofijom. Njega zanima veza između »kantovskog« shvatanja filozofije i »kantovskog« shvatanja jezika — zbog čega se najnovije kantovsko nastojanje da se sadašnjost kosmologizuje i ovekoveči usredsredilo na jezik. Na to pitanje Derida *ima* šta da odgovori, ali se odgovor tiče filozofije a ne jezika.

Kantovska filozofija, po Deridinom shvatanju, jeste vrsta pisanja koja bi volela da ne bude vrsta pisanja. Ta je žanr koji bi hteo da bude nagoveštaj, udar groma, epifanija. Tamo gde se sreću Bog i čovek, misao i njen objekt, reči i svet, želimo da zanemeli kažemo: neka se nikakve nove reči ne upliću u srećan par. Kantovski filozofi bi voleli da ne pišu, već samo da *pokažu*. Voleli bi da reči koje upotrebljavaju budu sasvim jednostavne, tako da ništa ne pretpostavljaju. Neki od njih vole da misle kako fizika, takođe, nije vrsta pisanja. Godi im pomisao da, bar u nekim zemljama, filozofija nema književnih pretenzija, jer korača sigurnim putem nauke. Upravo kao što, po kantovskom shvatanju, fizika nema potrebe za istorijskim samorazumevanjem da bi se usmerila direktno na suštinu materije, tako ni po kantovskom shvatanju filozofije, filozofi ne treba da mare za svoje kantovske motive da bi se usmerili direktno na suštinu duha — na same odnose predstavljanja. Derida odgovara da se može i bez literarnih pretenzija — bez pisanja — ukoliko se neko zadovoljava demonstriranjem načina na koji se nešto uklapa u prethodno uspostavljen kontekst. U normalnoj fizici, normalnoj filozofiji, normalnom moralisanju i propovedanju, čovek očekuje normalno uzbuđenje zbog toga što neku stvar uklopi na svoje mesto, uz drhtavu rezonanciju koja verbalni komentar čini suvišnim i neprikladnim. Od-

nos između pisanja i ove vrste jednostavnog »uređivanja«, istovetan je — kako to Derida kaže komentarišući Rusoa — sa odnosom između masturbacije i standardnog, solidnog, umirujućeg seksa. Zbog toga se pisci smatraju jalovim u poređenju sa naučnicima, »ljudima od akcije« naših dana. Važno je primetiti da se ova dva oblika aktivnosti ne razlikuju po sadržaju — čvrste čestice nauke s jedne, i fleksibilno ponašanje s druge strane — *već po tome što su normalni ili abnormalni*. Normalnost, u ovom smislu, znači prihvatanje bez pitanja ustrojstva jezika koji demonstraciji (naučnoj ili ostenzivnoj) daje legitimnost. Revolucionarni naučnici treba da pišu, a normalni naučnici ne. Revolucionarni političari treba da pišu, parlamentarni ne. Dijalektički filozofi, kao Derida, treba da pišu, a kantovski ne.

Frojdovsko razlikovanje normalnog i abnormalnog, kojem je Deridin prikaz seksualne podloge većine metafizičkih debata udahnuo konkretnost, čini mi se kao upravo ono što je nedostajalo da bi se razlika između kantovaca i dijalektičara prikazala na tako razigran način. Ako se ova razlika shvati kao razlika između pristalica Večnosti i Vremena ili pristalica Teorije i Prakse, Prirode i Istorije, Nepromenljivosti i Promene, Inteleakta i Intuicije, Nauke i Umetnosti, sve izgleda suviše značajno, suviše liči na spor koji je vredan ozbiljne rasprave. Spor između kantovske i nekantovske filozofije je, po mom mišljenju, ozbiljan isto koliko i spor između normalne i devijantne seksualne prakse.

To je pitanje koje muškarci nesumnjivo osećaju kao pitanje od kojeg zavisi njihov identitet i integritet. (»Muškarci« a ne »ljudi«, jer shvatanje učinka u krevetu kao suštinski određujućeg upućuje na tipično mušku crtu). Dakle, pitanje nije neozbiljno u smislu njegove nevažnosti. Ali, ono nije ni važno u smislu teme za raspravu, o kome bi se, s obe strane, moglo mnogo reći. To nije pitanje na koje bi svi trebalo da se bacimo i pokušamo da ga rešimo (na neki diskurzivni način od masakrira-

nja protivnika). Zapravo, bolje je da to ne učinimo. Jer, ako se pitanje ikada reši, možda više ne bi bilo filozofije. (Ili, uopšte ne bi bilo zanimljivog pisanja. Filozofija je, na kraju krajeva, ako ne *regina scientiarum* a ono *dominatrix disciplinarum*; niko ne piše bez potajne nade da će to možda imati »filozofske implikacije«). Slično tome, ako se ikada razreši spor između normalnog i devijantnog seksa, — ne masakrom, već racionalnom demonstracijom moralne nadmoći jednog nad drugim, ili shvatanjem da su moralno jednaki — verovatno seks neće ni približno značiti onoliko koliko danas znači. Kada Frojd kaže da treba zahvaliti seksualnoj represiji što je proizvela neurotičare koji su stvorili evropsku kulturu, on to misli doslovce. Ako je Derida, u svom *post-gramatološkom* tretiranju filozofskih tekstova, na pravom putu — mogli bismo nešto određenije reći o tome kako se ova kultura hranila sublimiranim seksualnošću. Kontrast između kantovaca i nekantovaca pojavljuje se sada kao kontrast između onih koji hoće da prihvate (i shvate) stvari onakve kakve jesu i tako budu sigurni da one dolaze na svoje mesto, i onih koji hoće da izmene rečnik koji se trenutno koristi za izdvajanje tih stvari i njihovih mesta. To nam pomaže da shvatimo zašto je dijalektika uslovljenog i neuslovljenog, izrecivog i neizrecivog, tako uzbudljiva. Neizgovorljive mogućnosti, delovanja koja se ne mogu ni pomenuti, izgovorena su i pomenuta u novom, revolucionarnom, hegelovskom, abnormalnom rečniku. Sartrova ocena pokušaja jednog filozofa da postane Bog, stvarajući od sebe ponovo *pour-soi-en-soi*, pridružuje se Frojdovoj, sugerišući da kantovska tradicija u novijoj evropskoj kulturi igra ulogu normalnog čoveka čije je poštovanje zakona takvo da bi želeo da prirodni i moralni zakon budu jedno.

Ovaj frojdovski obrt pomaže nam, takođe, da shvatimo zašto, čak uz pretpostavku saglasja onog što kažu Derida i Kvajn, ne možemo da odahnemo i pristanemo na srednje rešenje. Ne možemo prosto

dopustiti da kantovci imaju svoju vrstu pisanja (koja sama sebe eliminiše), a hegelovci svoju alternativnu vrstu (koja se sama reprodukuje). Takav pomirljiv stav onemogućio bi nam da shvatimo da svaka od ovih tradicija živi ako druga umire i umire ako druga živi — isti odnos koji postoji između normalnog i abnormalnog seksa. Dijalektičar će uvek pobediti (ukoliko je dovoljno strpljiv) jer kantovska norma vremenom neće moći da obuhvati sve izuzetke i anomalije. Kantovac, s druge strane, izmiče trivijalnosti, ostvaruje samoidentitet i održava samosvesni ponos jedino suprotstavljanjem vlastitih grandioznih dela pukim rečima dijalektičara. On nije jalovi parazit, već neko ko učestvuje u izgradnji zdanja ljudskog saznanja, ljudskog društva. Grada pravog Čoveka. Nekantovac zna da će jednog dana to zdanje biti dekonstruisano, velika dela reinterpretirana i opet reinterpretirana. Nekantovac *jeste parazit* — dijalektička loza neće procvetati ukoliko nema zdanja u čije bi se pukotine zakačila. Bez konstruktora nema ni dekonstruktora. Bez norme nema ni izopačenosti. Derida (kao ni Hajdeger) ne bi imao šta da piše kad ne bi prevladavao »metafizičku prisutnost«. Bez zadovoljstva zbog uništavanja parazita, s druge strane, nijedan kantovac ne bi bio zainteresovan da dalje gradi. Normalne filozofe zadovoljava pomisao da iskivanjem moćnih oruđa moderne analitičke filozofije usavršavaju i oružje koje će im osigurati pobedu u nastupajućem konačnom obračunu sa dekadentnim dijalektičarima. Jedni su drugima potrebni.

I kantovski i nekantovski metafilozofi, kada dosegnu ovu tačku u razvoju samosvesti, imaju potrebu da objasne kako njihovi protivnici žele da rade ono što oni sami već rade. Kantovci misle da bi nekantovci voleli da imaju ispravno, disciplinovano filozofsko stanovište o, recimo, rečima i svetu, ali nisu u stanju da mu daju koherentnu i strogu formu. Hegelovci misle da zapravo ne postoji kontrast između loze i zdanja na kojoj ona raste, već da je

takozvano zdanje zapravo nataloženo izumrlo drvo, i samo deo bivše Velike loze, nekada sveže i okićene cvećem, a sada u stanju koje nalikuje konturi građevine. Normalan čovek smatra abnormalnog nedoraslim — kao nekog koga treba žaliti a ne osuđivati. Abnormalan čovek smatra da je normalan čovek neko ko nikad nije imao hrabrosti da se ispolji, te je tako iznutra mrtav, dok telo nastavlja da živi — neko kome treba pomoći a ne prezirati ga.

Ova vrsta dijaloga može se beskonačno produžiti. Deridin zaključak je, kako mi se čini, da je dijalog sve što možemo imati, i da nikakav trik kao što je »nova nauka-gramatologija« neće uspeti da ga ukine ili prevaziđe. Kad filozofiju jednom shvatimo kao vrstu pisanja, ovakav ishod ne bi trebalo da nas iznenadi. Jer, shvatiti je na takav način, znači prestati smatrati filozofiju jezika »prvom filozofijom«, gledištem o svim mogućim gledištima, *episteme epistemes*, samouzdizanjem do nivoa s kog se sve sadašnje i prošlo pisanje može shvatiti kao sadržano unutar stalnog okvira. Samo onaj ko se uzdigao do takvog nivoa imao bi pravo da na pisanje gleda sa visine, da ga smatra drugim po rangju (kao Platon) ili abnormalnom aktivnošću na koju je osuđen zbog greha (kao Ruso) ili nečim bez čega se može na sigurnom putu nauke. Deridinu polemiku protiv shvatanja da govor prethodi pisanju treba shvatiti kao polemiku protiv onoga što Sartr naziva »rđava vera« — pokušaj divinizovanja, anticipiranjem termina kojim će svi mogući problemi biti izraženi, kao i kriterijuma za njihovo rešavanje. Ako je »logocentrično« Platonovo shvatanje govora koji prethodi pisanju ispravno, može postojati poslednja Reč. Deridin zaključak je, da je ideja o poslednjem komentaru, konačnoj raspravi, besmislena, kao što je besmisleno i shvatanje da je uspelo pisanje nešto više od prilike za još uspeliije pisanje.

POSTOJI LI PROBLEM GOVORA O FIKTIVNIM ENTITETIMA?

1. *Uvod*

Savremena analitička filozofija pokrenula je dobar deo rasprava oko »istine o fiktivnim entitetima«, a motivi ove rasprave su prilično daleko od književne teorije. U okviru anglo-saksonske filozofije pitanje fikcije obično se javlja u vezi sa takvim banalnim pitanjima kao što su: šta mora da se kaže o istini tako da obe rečenice, »Gledston je rođen u Engleskoj« i »Šerlok Holms je rođen u Engleskoj«, budu istinite.

Značaj istine u fiktivnim kontekstima po filozofiju, leži u ulozi koju rešenje ovog problema igra u odlučivanju o tome šta će se reći o istini uopšte. Ako je istina »korespondencija sa stvarnošću«, izgleda da imamo problem — kojoj stvarnosti druga rečenica korespondira? Ako je istina, međutim, samo »posvedočena mogućnost tvrđenja«, može nam izgledati da je problem nešto lakši; treba samo da razlikujemo situacije, konvencije, pretpostavke koje su relevantne za tvrđenje svake od ovih rečenica.

Pitanje o tome da li ćemo istinu shvatiti kao »korespondenciju sa stvarnošću« ili kao »posvedočenu mogućnost tvrđenja« jeste pitanje o tome da li ćemo jezik tretirati kao sliku ili kao igru. Ovaj drugi spor — vrlo grubo govoreći, između mlađeg i starijeg Vitgenštajna — kulminirao je debatom o

»istini u fiktivnim kontekstima«, jer celokupna problematika realizma/idealizma, ili »reprezentacionalizma« »pragmatizma« može se sažeti u pitanje: šta, ako išta, čini razliku između toga da nešto »stvarno postoji« i da je »izmišljeno«? U kojim slučajevima je prikladna fikcija isto toliko dobra kao i stvarnost? Rasprava o specifičnim i tehničkim pitanjima u okviru semantike, može na taj način, iznenada da navede na razmišljanje o Hajdegerovom shvatanju istine — kao — *Unverborgenheit* nasuprot istini kao *adequatio intellectus et rei*.

Komplikovani su putevi koji vode od tehničkih pitanja do opštijih, nejasnijih i interesantnijih. Oni se mogu izbeći prostim prethodnim fiksiranjem onog što će se uzeti kao razrešenje zagonetke u okviru datog semantičkog istraživačkog programa. Nisam privržen ni jednom od takvih programa, pa neću dokazivati prednosti određenog rešenja problema o Gledstonu i Šerloku Holmsu, a još manje ću tvrditi da ovo rešenje zahteva opšte shvatanje o jeziku ili istini, ili da sledi iz njega. Umesto toga, daću pregled četiri rešenja ovog problema koja su data u novijoj literaturi, s osvrtom na pretpostavke koje filozofi, koji ih daju, imaju. Dokazivaću da je centralni skup »parmenidovskih« pretpostavki zajednički za sva četiri rešenja. Ja te pretpostavke ne prihvatom, ali mi izgledaju suviše apstraktne da bih im protivrečio. Samo ću pokušati da pokažem kako stvari izgledaju ako se one *ne* prihvate. Na kraju ću reći zašto mislim da je ova parmenidovska perspektiva važna za fikcije, budući da su one izmišljene a ne otkrivene u svetu — to jest, za proizvode funkcije koji čine veliki deo *bivstvujućeg* fiktivnim.

Četiri rešenja problema o Gledstonu i Šerloku Holmsu koja ću razmatrati jesu: (1) standardno Raslovo gledište da je »govor o Holmsu zapravo govor o pričama Konana Dojla«, (2) Shvatanje Džona Serla o »tobožnjoj tvrdnji«, (3) »fizikalističko« gledište o referenci na nepostojeće koje je ponudio Kit Donelan u znak protesta protiv shvatanja zajedničkog

Raslu i Serlu da je referenca određena govornikovim namerama, (4) novija verzija »majnongizma« — shvatanje da se referenca može naći za *svaki* intencionalni objekat — rešenje koje je ponudio Terrens Parsons. Poslednja tri gledišta su reakcije na neki od elemenata u Raslovom shvatanju, koje je dugo godina bilo »standardno« i predstavljalo opšte polazište za raspravu o ovoj temi.

2. *Rasl: Semantika kao epistemologija*

Bertrand Rasl je branio različite doktrine o semantici i epistemologiji u različitim periodima svog života ali se nikad nije pokolebao u pogledu toga da

(1) sve ono na šta se referira mora postojati

iz čega sledi

(2) iskazi koji očigledno referiraju na nešto što ne postoji moraju biti skraćenice za iskaze koji referiraju na postojeće — odnosno, rezultat njihove analize

Dalje, i još kontroverznije, Rasl ponekad drži da

(3) može se govoriti samo o onome što je direktno dato u »neposrednom znanju« (u smislu u kome intelekt »zna« univerzalije, a čula — čulne podatke)

što za sobom povlači da

(4) Svi iskazi mogu biti razloženi na iskaze koji sadrže »prava imena« (npr. takva »logički prava imena« kakva su demonstrativi kao »ovo«).

U odbranu (1) Rasl je izneo »teoriju deskripcije« koja tumači takve prividno referirajuće izraze kao »okrugli kvadrat« i »zlatna planina« kao predikativne izraze. Iskazi koji sadrže takve izraze analiziraju se kao da sadrže eksplicitne tvrdnje o egzisten-

ciji entiteta čiji su relevantni predikati (»kružnost i ugaonost«, »biti zlatan i planina«) istiniti. To bi značilo da su, po Raslovom gledištu, svi iskazi o nepostojećem pogrešni, tvrdnja koja je u analitičkoj filozofiji bila prihvaćena dok Strosen nije ustvrdio da iskaz:

Zlatna planina je u Africi

pretpostavlja a ne tvrdi da

Postoji nešto što je i planina i zlatno.

Po Strosenovom gledištu, ako je drugi iskaz lažan, prvi nije ni istinit ni lažan. Razmotriću Strosenovo stanovište uskoro, u vezi sa Serlovim pokušajem da ga pojača, a za sada, dozvolite mi da primetim da ako izostavimo (3) i (4), Raslovo (2) »rešava problem govora o fiktivnim entitetima« analiziranjem iskaza

Holms je živio u Bejker ulici.

kao

Postoji nekoliko priča od Konana Dojla koje ili sadrže iskaz »Šerlok Holms je živio u Bejker ulici« ili druge iskaze koji podrazumevaju ovaj iskaz.

Pošto je drugo tačno, onda je i prvo. Ako obratimo pažnju na primere nepostojećeg van svesno stvorene fikcije — npr. na entitete za koje pogrešno verujemo da postoje kao što su »Zevs« ili »kalorični fluid« — vidimo da iskaze kao što su

Zevs šalje munje i gromove

i

Toplota reakcije kaloričnih fluida prirodno raste

možemo protumačiti kao *lažne* jer tvrde da postoji ono što ne postoji, *ili* kao *istinite* jer se mogu analizirati kao »stvarni« iskazi o izvesnim motivima ili

pogrešnim hemijskim teorijama. Prvi način je prikladan pri javljanju ovih iskaza u jednom tipu govora, a drugi u drugom.

Ako pitamo *zašto* je Rasl verovao u (1) dobar deo odgovora je u tome da je on verovao u (3). To će reći, da on stavlja Fregeovo semantičko određenje »referentnosti« u službu epistemološkog gledišta čije je jezgro bio tradicionalni britanski empirizam. Dok je Frege, a kasnije i Vitgenštajn u *Tractatusu*, odvajao pitanje »na koji objekt se referira« od pitanja o tome kako je objekt saznat, ili čak da li on *može* biti saznat, Rasl je odlučno identifikovano znanje o tome koji stav iskaz izražava — šta znači — sa znanjem o objektima koji bi se morali poznavati da bi se otkrilo da li je iskaz istinit. Veliki deo reakcija protiv Raslovog gledišta sastojao se u pokušajima da se semantika »očisti« od epistemologije, i da se »referentnost« opiše na takav način da se oslobodi problema verifikacije. Ali — i to hoću da istaknem — oni koji kritikuju Rasla obično još uvek insistiraju na istinitosti (1). Jer, kao što ističe Donelan, Raslovo određenje »pravih imena« podrazumeva izvesno »prirodno gledište« o »odnosu jezika i sveta« koje je nezavisno od epistemologije i koje je verovatno motivisalo Fregea i mladog Vitgenštajna: gledište da »mora postojati mogućnost, barem singularnih termina koji ne sadrže kvalifikatore«. Donelan ističe ovo pretpostavljeno jezgro istine u Raslovoj teoriji tako što kaže, da u rečenici kao što je »Sokrat imao prćast nos« singularni izraz »Sokrat« je »samo sredstvo koje govornik koristi da izdvoji ono o čemu hoće da govori«. Ili pak, »takvim jednostavnim rečenicama... ne govorimo ništa opšte o svetu«¹. Ovo gledište da postoji relacija koja se zove »referenca«, koja izdvaja entitete iz sveta, suština je shvatanja o jeziku kao »slici« koje je Vitgenštajn razvio u *Tractatusu*. To shvatanje se može imati (i ima se) čak i ako onaj ko

¹ Keith Donnellan, »Speaking of Nothing« *Philosophical Review*, 83 (1974) : 11.

koristi referirajuće izraze nema nikakvu ideju na kakve se objekte oni odnose, a ni ideju kako da to otkrije.

Primitimo ovde da ako neko ne smatra da relacija koja zadovoljava (1) čini »vezu« između reči i sveta, onda ni u slučaju Šerloka Holmsa neće videti nikakav interesantan problem u vezi sa istinom. Neće, kao Serl, pisati članke o »logičkom statusu« govora o fiktivnim entitetima, niti se truditi da bude »majnongovac« kao Parsons, ili »fizikalist« kao Donelan, Patnam i Fild. Ali, ako neko ima *čisto* stanovište o jeziku kao »jezičkoj igri«, u kome se ne postavljaju pitanja o »vezama sa svetom«, onda bi metod verifikacije bio u poznavanju *svega* onoga što se može znati o semantičkim odlikama iskaža. Takvo znanje ne bi bilo stvar semantičke teorije, već jednostavno »*know-how*«. Otprilike takav je bio stav starijeg Vitgenštajna. Vitgenštajn je došao do toga da su, on sam iz mlađih dana, Frege i Rasl bili »zarobljenici slike« i razmišljao je o tome zašto su on i Rasl bili tako odani »ideji da imena u stvari označavaju nešto jednostavno«². Vratit ću se na Vitgenštajnovu kritiku *Tractatusa* kasnije, ali je ovde dovoljno primetiti da je sama ideja o »objašnjavanju kako se reči odnose prema svetu« blisko povezana s verovanjem u nešto kao što je (1). *Utoliko pre* predstavlja shvatanje da ima nečeg filozofski zanimljivog u vezi s govorom o fiktivnim entitetima.

3. Serl i Jezičke igre

Serlova knjiga *Govorni činovi* počinje pisanjem »Kako se reči odnose prema svetu?«³ Knjiga nudi odgovor koji je postao popularan kao rezultat reakcije na Raslov logički empirizam: relaciju između

² Ludvig Vitgenštajn, *Filozofska istraživanja*, Beograd, Nolit, 1980, str. 57, sekt. 46.

³ John Searle, *Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), str. 162.

reči i sveta treba razumeti tako što će se videti kako se reči *upotrebljavaju*, a ne tako što bi se pošlo od shvatanja da se one lepe za stvarnost (kao Raslova »prava imena«). Ostinova polemika protiv čulnih podataka, i Vitgenštajnova protiv teorije o jeziku kao »slici« čine osnovu Ostinovog i Serlovog shvatanja da bi filozofija jezika trebalo da se koncentriše na »govorni čin«. Ova strategija shvata jezik kao ponašanje kojim vladaju konvencije, kao igru, a »referentnost« samo u odnosu na konvencije kojima se mora povlađivati ako se želi uspešan potez u igri. Ne samo empirizam koji se poziva na čulne podatke, već i sama epistemologija je odlučno pomerena na jednu stranu. Tako se možemo nadati da izbegnemo konfuziju između opisa konvencija igre — tj. jezika, s jedne strane, i spekulacija o motivima zbog kojih se ona igra, s druge strane.

Serl sledi Strosone po tome što primećuje neprirrodnost Raslove »teorije deskripcije« dovodeći u sumnju da se iskazom

Zlatna planina je u Africi

tvrdi (kao deo analize) da

Postoji nešto što je i planina i zlatno.

Jednim ponuđenim argumentom se tvrdi da je *prima facie* apsurdno reći »svaki ilokucionni čin u kojem je određen opis upotrebljen referentno treba shvatiti kao tvrđenje egzistencijalnog stava, plus još jedan govorni čin o objektu za koji se tvrdi da postoji.«⁴ Raslovom shvatanju »analize« koja otkriva neslućenu kompleksnost u jednostavnim predikativnim rečenicama nema mesta u teoriji govornog čina, pa se Serl pita zašto je Rasl bio naveden na takvu paradoksalnu tvrdnju. Odgovor je u tome što

Celokupna plauzibilnost teorije deskripcije, kad se paradoksi odstrane, proističe iz činjenice da

⁴ *Loc. cit.*

je preduslov svake uspešno izvedene referencije, postojanje objekta na koji se referira (aksiom egzistencije). Iz toga sledi da stav koji uključuje referencu ne može biti istinit ako stav da objekt postoji nije istinit.

Ali, nastavlja Serl,

Iz činjenice da se jedan tip čina može izvesti samo pod određenim uslovima, prosto ne sledi da samo izvođenje tog čina predstavlja tvrđenje da su se ti uslovi stekli.⁵

Serl ide dalje da bi dao svoju teoriju vlastitih imena. On smatra da ona niti izdvajaju objekte bez oslanjanja na deskripcije, niti su skraćenice za deskripcije, već *izazivaju* identifikujuće deskripcije i kod govornika i kod slušaoca, iako ne nužno *iste* deskripcije, niti nužno *tačne* deskripcije⁶. Ova teorija uključuje »princip identifikujućih deskripcija« koji su kao »idealistički« napali Patnam, Kripke i Donelan. Na to ću se vratiti kasnije. Za trenutak, pak, želim da se zadržim na činjenici da je ono što Serl naziva »aksiom egzistencije« jednostavno Raslov

(1) Sve ono na šta se referira mora postojati.

Ovom aksiomu Serl dodaje još dva: »aksiom identiteta« —

(5) Ako je predikat istinit za jedan objekat, istinit je i za bilo šta što je identično tom objektu, bez obzira koji se izrazi koriste da se referira na taj objekat.

i »aksiom identifikacije« —

(6) Ako govornik referira na neki objekat, onda on identifikuje ili je spreman da na zahtev

⁵ *Ibid.*, str. 160.

⁶ *Ibid.*, str. 170—171.

slušaoca identifikuje objekat odvajajući ga od drugih⁷.

Pre nego što nastavimo, da bismo videli kako Serl tretira referentnost fiktivnih entiteta, trebalo bi primetiti da u okviru *čistog* pristupa »jeziku kao igri« (6) može zauzeti mesto (1). To jest, sve dok na jezik gledamo kao na konvencionalno ponašanje, a ne kao na »lepljenje« za svet na određenim mestima, sposobnost da se identifikuje trebalo bi da bude dovoljna da omogući razgovor o postojećem ili nepostojećem. Da to kažemo i na drugi način, razgovori o Holmsu ili kaloričnom fluidu koje vode oni koji veruju da ovi entiteti stvarno postoje, jesu, *qua* igre, baš kao i razgovori o Gledstonu ili elektronima. (5) i (6) su dovoljne konvencije za regulisanje takvog razgovora. Tako, moramo da postavimo pitanje zašto Serl želi da očuva (1) umesto da ostane zadovoljan sa (5) i (6).

Ali pre no što to učinimo, pogledajmo šta Serl kaže o Holmsu. U svom članu »Logički status govora o fiktivnim entitetima« Serl je formulisao gledište koje je nagovešteno u *Govornim činovima* — da mi učestvujemo u dve različite igre, »govoru o fiktivnim entitetima« i »govoru o stvarnom svetu« i da

u govoru o stvarnom svetu i »Šerlok Holms« i »gospođa Holms« nemaju referencu zato što takvi ljudi nisu nikad postojali. U govoru o fiktivnim entitetima »Šerlok Holms« referira, jer takav lik stvarno postoji u fiktivnim kontekstima, ali »gospođa Holms« nema referencu jer ne postoji takav fiktivni lik.⁸

On počinje svoj članak govoreći da veruje da

postoji sistemski skup odnosa između značenja reči i rečenica koje izričemo, i ilokucionih či-

⁷ *Ibid.*, str. 77—79.

⁸ *Ibid.*, str. 78.

nova koje izvodimo u izricanju tih reči i rečenica.

Pred svakog ko ima takvo gledište govor o fiktivnim entitetima postavlja težak problem... Kako može biti slučaj da reči i drugi elementi priče o fiktivnim entitetima imaju svoja uobičajena značenja a da se pri tom ne povinuju pravilima koja važe za te reči i elemente i određuju njihova značenja...?⁹

Odgovor mora biti u tome da »su u govoru o fiktivnim entitetima semantička pravila promenjena ili na neki način suspendovana«. Da bismo videli kako, moramo prvo shvatiti da se »autor dela iz oblasti fikcije pretvara kao da izvodi seriju ilokucionih činova uobičajene reprezentativne vrste«.

Tobožnje ilokucije koje sačinjavaju delo iz oblasti fikcije su omogućene postojanjem jednog skupa konvencija koje suspenduju normalno delovanje pravila u odnosu na ilokucione činove i svet. U tom smislu, da se poslužim Vitgenštajnovim žargonom, pričanje priča stvarno jeste posebna jezička igra; da bi se igrala, potreban je skup konvencija, iako te konvencije nisu značenjska pravila; jezička igra se ne svodi na ilokucione jezičke igre, ali zavisi od njih.¹⁰

Tako, »ono što fikciju čini mogućom jeste skup vanjezičkih, ne-semantičkih konvencija koje raskidaju vezu reči i sveta uspostavljenju pravilima«¹¹ koja važe za tvrdnje — npr. pravilo da »onaj ko nešto tvrdi pretpostavlja istinitost izraženog stava«¹².

⁹ Searle, »The Logical Status of the Fictional Discourse«, *New Literary History*, V (1974): 319, Za kritiku ovog članka koja je paralelna mojoj, vidi Stanley Fish, *Is There a Text in the Class?* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980), gl. 9.

¹⁰ Searle, *op. cit.*, str. 325—326.

¹¹ *Ibid.*, str. 326.

¹² *Ibid.*, str. 322.

Ovo rešenje Serlovog početnog problema ima nekog smisla. Ali će ono ipak delovati trivijalno ako se »određivanje značenja« shvati kao »određivanje relacije reč-svet«. Serl nam kaže da reči mogu značiti isto kada se pravila njihove upotrebe promene zato što se mi pretvaramo da poštujemo stara pravila. Ali, ako je pretvaranje dobro koliko i stvarnost, možemo posumnjati u početnu tvrdnju da pravila za izvođenje govornih činova određuju značenje. Da bismo ovo jasnije shvatili, razmotrimo Serlovu tvrdnju da je »jedan od uslova za uspešno izvođenje referirajućeg govornog čina postojanje nekog objekta na koji govornik referira«¹³. Serl kaže da ovaj uslov može biti ispunjen u govoru o fiktivnim entitetima: »Zbog toga što je autor stvorio ove fiktivne karaktere, mi možemo praviti istinite iskaze o njima kao fiktivnim karakterima«¹⁴. Tako, »svet«, čija je veza sa rečima uspostavljena pravilima za izvođenje govornih činova, sadrži fiktivne objekte. »Ja se ne *pretvaram* da referiram na pravog Šerloka Holmsa; ja *stvarno referiram* na fiktivnog Šerloka Holmsa.«¹⁵

Ali koja razlika postoji između toga da se kaže, kao Rasl, da tvrditi

Holms je živio u Bejker ulici
znači, grubo uzev, tvrditi da

Priče o Holmsu sadrže takve iskaze kao »Holms je živio u Bejker ulici«

i toga da se kaže, kao Serl a nasuprot Raslu, da mi »stvarno referiramo« na Holmsa. Pa, postoji barem ova razlika. Kada je Rasl formulisao (1) imao je nameru da koristi »analize« kao što je ova navedena, da bi se zaštitio od kontra-primera. Ali iz razloga koje smo već videli, teorija govornih akata ne

¹³ *Ibid.*, str. 320.

¹⁴ *Ibid.*, str. 329.

¹⁵ *Ibid.*, str. 330.

može pribeći ovoj strategiji »odbacivanja« nepoželjnih referirajućih izraza. Tako Serl *mora* da konstruiše odrednice kao što su »postojanje u fikciji« i referentnost u govoru o fiktivnim entitetima« kao zamenu za takvu analizu, ako (1) treba da bude sačuvano. Ali sačuvano je po cenu dvosmislenosti i trivijalnosti. Rasl je pod »postojanjem« podrazumevao obično vremensko-prostorno postojanje (s takvim odrednicama koje dozvoljavaju i matematičke objekte, za koje je mislio, da znanje o njima počiva na direktnom saznanju »logičkih« univerzalija). Ako ćemo dopustiti da i rezultati »stvaranja fiktivnih ličnosti« zadovoljavaju (1), moraćemo da kažemo da »postojanje« sada znači nešto kao »ili vremensko-prostorno postojanje ili sposobnost da se referira u jezičkoj igri koja parazitira na govoru o stvarnom svetu (vremensko-prostornom), pri čemu je govorniku poznato da je to nešto različito od takvog govora«. (Ovo poslednje je nužno da bi se sprečilo da kalorični fluid bude pretvoren u referentni objekt od strane hemičara koji misle da je on stvaran; njega referentnim objektom čine istoričari nauke koji tvrdnju »toplota reakcije kaloričnih fluida prirodno raste« navode u kontekstu rasprave o teoriji sa kojom se ne slažu.

Nevolja sa revidiranjem (1) tako što se proširuje smisao »egzistencije« u tome je što se odmah postavlja pitanje koje sam već postavio u vezi sa shvatanjem jezika kao igre: postoji li ikakva stvarna razlika između (1) i (6) — odnosno aksioma egzistencije i aksioma identifikacije? Jer »sposobnost da se referira na X« u govoru o fiktivnim entitetima (ili bilo kojoj drugoj parazitskoj jezičkog igri) svodi se na »sposobnost da se održi koherentan govor o X«. Ovo, opet, liči na posedovanje identifikujućeg opisa koji je dovoljno detaljan da bi nam omogućio da vidimo šta ide u prilog, a šta protiv, raznih tvrdnji koje koriste termin koji je u pitanju. Ako se složimo da je Holms izmišljena ličnost, odlučićemo raspravu o njegovim navikama pozvavši se na Ko-

nana Dojla, nećemo istraživati da li su se on i Gledston ikada sreli, i tako dalje. To jest, vodićemo uspešan razgovor o njemu na način koji ne bi bio moguć s nekim ko ga smatra istorijskom ličnošću. Uopšte uzev, ako pitamo »šta je *dovoljan* identifikujući opis koji zadovoljava Serlovo (6)« odgovor bi izgleda bio, da bi to trebalo da nam ukaže na ono što je relevantno da bi se odgovorilo na pitanje na šta se referira. Ali to onda znači da može s uspehom da se referira na bilo šta, ako se zna način kako da se igra standardna jezička igra za tu stvar. (Iako to može biti različita igra u različitim vremenima, kao što to pokazuje primer kaloričnog fluida).

Zaključak koji hoću da izvučem je sledeći: upravo ona razmatranja koja su Serla odvojila od Raslove slike jezika koji se »lepi« za svet »pravim imenima« i usmerila ga ka »jeziku kao igri«, omogućila su mu da pruži neki netrivialni smisao svog »aksioma egzistencije«, Raslovog (1). Njegov pokušaj da jezik objasni na taj način savršeno funkcioniše sve dok prosto primećuje da postoje konvencije koje dozvoljavaju da se govori kao da verujemo da nešto postoji, čak i ako u to i ne verujemo. Ali ova razumna tvrdnja je suviše ograničenog dometa da bi bila deo opšte teorije o tome »kako se reči odnose prema svetu« ili teorije o »logičkom statusu« raznih vrsta diskursa. Sve što taj pristup dozvoljava Serlu da kaže, jeste da se oni odnose prema svetu kao žetoni u igri potvrđivanja i odricanja, pri čemu se bilo koja igra može igrati sve dok postoje konvencije koje nam kažu koji su potezi dozvoljeni. Ali, da je to bilo dovoljno, (što ja, zapravo, mislim) niko ne bi sanjao o disciplini koja se zove »filozofija jezika«, koja je davala odgovore na pitanje kako jezik funkcioniše. Serl pokušava da sedi na dve stolice, jer zadržava raslovski pojam referentnosti, kontekstualno definisan delom pomoću (1) a pri tom se odriče raslovskih »implicitnih tvrdnji« o vremensko-prostornom svetu.

4. *Donelan i fizikalistička semantika*

Skrenuću sada vašu pažnju na reakcije na shvaćanje, zajedničko Raslu i Serlu da mi koristimo vlastita imena (stvarnih ili fiktivnih objekata) na osnovu toga što posedujemo njihove identifikujuće opise. Ova je reakcija povezana s imenima Kripkea, Patnama, Filda i Donelana. Raspravljajući o Donelanu jer je on jedini član grupe koja zastupa tzv. »kauzalnu teoriju reference«, koji je objavio raspravu koja se direktno odnosi na referentnost fiktivnih entiteta. Donelan bi se složio s Raslom da postoje konvencije kao što je ona, da se možemo saglasiti da je »Holms je živio u Bejker ulici« skraćena za »Prema pričama o Holmsu...« Ali Donelan želi da odgovori na dodatno pitanje: kako, u *odsustvu* takvih konvencija (kao u slučaju fikcije koja se uspešno nametnula kao stvarnost), »neko uopšte može da bude *shvaćen* kada koristi singularne izraze bez reference (?)«¹⁶. Donelan nije voljan da dopusti da je stav deteta koje *veruje* u Deda Mraza i kaže »Deda Mraz će doći večeras«, mnogo manje istinit¹⁷. Roditelji koji u to ne veruju mogu koristiti iste reči kao skraćenicu za »Prema priči, Deda Mraz će doći večeras« i da pri tom kažu nešto istinito. Ali istinitost iskaza »Deda Mraz ne postoji« ne zavisi od toga šta priča kaže. Niti je, po Donelanu, skraćena za Raslovo »Ne postoji entitet takav da...«; jer Donelan smatra da je Raslovo određenje reference, kao onog do čega se dolazi putem identifikujućeg opisa«, fundamentalno pogrešno. On bi verovatno smatrao nedostatke Serlovog stanovišta kao indikaciju skrivenih grešaka kod Raslovog. Šire uzev, on bi smatrao odnos Rasla i Serla analognim odnosu između Greha i Smrti.

Da bismo razumeli Donelanovo rešenje problema, moramo razumeti Raslovu kritiku koja je osnov za to rešenje. Oni koji zastupaju »kauzalnu

¹⁶ Donnellan, »Speaking of Nothing«, str. 6—7.

¹⁷ *Ibid.*, str. 20—21.

teoriju reference« misle da je Rasl zalutao u nešto slično idealizmu misleći da se referenca uspostavlja »nečim u govornikovom umu«. Ova greška ga je navela da razdvoji »referencu« od veze reč-svet, i da tako pogrešno locira »vezu« između jezika i sveta u epistemološkom pojmu »neposrednog znanja« — pojmu koji je doveo do Raslove vrlo opskurne i nefunkcionalne teorije da su samo demonstrativi kao »ovaj«, »prava imena«. Donelan želi da zadrži ono što on naziva »prirodno« gledište koje je Rasl pokušao da sačuva uvođenjem ovog pojma, a da to bude konzistentno s osnovnim tezama njegovog gledišta o »istorijskom objašnjenju«. Ono podrazumeva da

kada ne postoji istorijska veza između neke osobe i korišćenja njenog imena od strane onog koji govori, iako on koristi tačne opise te osobe, ona se ne može smatrati referentom; ... s druge strane, uz određenu istorijsku vezu između upotrebe imena i neke osobe, ona može postati referent, čak i ako je sami opisi koje koristi onaj ko govori, ne bi izdvojili kao takvu.¹⁸

Ovo se gledište oštro suprotstavlja Serlovom, pošto potpuno razdvaja »uslov identifikacije« od »uslova egzistencije«. Dok je Serlu izgledalo prirodno da naša sposobnost da vodimo uspešnu, konvencijom regulisanu konverzaciju o fiktivnim entitetima jeste razlog da kažemo da je egzistencijalni uslov zadovoljen u govoru o fiktivnim entitetima, Donelan ne vidi nikakvu nužnu vezu između onog na šta se referira i onoga što bi govornik izdvojio kao ono o čemu govori. Tako, njegovo rešenje ovog problema o tome kako neko može da »govori i bude shvaćen« kada koristi singularne izraze bez reference, nema nikakve veze s namerama, dispozicijama ili znanjem onog ko govori ili sluša. Deo njegovog rešenja je u ovome:

¹⁸ *Ibid.*, str. 18.

Ako je N lično ime koje se upotrebljava u predikativnim iskazima s namerom da se referira na neku osobu, onda »N ne postoji« jeste istinito ako i samo ako istorija ovih upotreba završava u blokadi¹⁹

gde je »završava u blokadi«, određeno kao »rezultira time da je nemoguće da se identifikuje bilo koji referent«²⁰. Tako, ako se o Holmsu misli da je stvarni savremenik Gledstona, ali istorijska istraživanja kasnije pokažu da ljudi govore o Holmsu samo zbog Dojlovih priča, suočeni smo s blokadom. U toj tački trebalo bi da zaključimo, da svi iskazi kao što je »Holms je živio u Bejker ulici« jesu pogrešni, osim ako nisu skraćenice za »Prema pričama o Holmsu, Holms je živio u Bejker ulici«.

Da bismo ocenili ovo rešenje, prisetimo se da je »prirodno« gledište koje Serl i Donelan žele očuvati da

u takvim jednostavnim rečenicama (kao što je »Sokrat ima prćast nos«) ne govorimo nešto opšte o svetu — to jest, ne govorimo nešto što bi se moglo korektno analizirati uz pomoć kvantifikatora; ... u takvim slučajevima govornik je, po svemu sudeći, mogao da kaže istu stvar, izrazi isti stav uz pomoć drugih i različitih singularnih izraza, sve dok se oni koriste da referiraju na istu osobu.²¹

Ovo gledište združeno s anti-raslovskom tvrdnjom da »vlastita imena nemaju deskriptivni sadržaj«²², navodi Donelana da kaže da »Deda Mraz neće doći večeras« ne može da izrazi stav. Ako ne postoji deskriptivni sadržaj u imenu koje je na mestu subjekta, onda nije izražen nikakav stav, sem ako nije pri-

¹⁹ *Ibid.*, str. 19.

²⁰ *Ibid.*, str. 23.

²¹ *Ibid.*, str. 11.

²² *Ibid.*, str. 21. fusnota.

sutna prava istorijska veza. To znači da za iskaz »Deda Mraz ne postoji« i za egzistencijalne iskaze koji uključuju lična imena uopšte, »ne možemo jasno shvatiti koji je stav izražen.« *Zbog toga moramo razdvojiti znanje o tome kako da upotrebimo iskaz, od znanja o tome koji stav on izražava.* Cena koju moramo platiti, zbog toga što zadržavamo »prirodno gledište« dok odbacujemo gledište zajedničko Raslu i Serlu da je »značenje u umu«, jeste dvostruka:

(a) moramo prihvatiti anti-intuitivno shvatanje da naše znanje o onome na šta se referira zavisi od istorijskog istraživanja;

(b) moramo odustati od svođenja »znanja o tome koji je stav izražen pomoću S« na »poznavanje istinosnih uslova za S«.

Možemo da povežemo ovaj rezultat s rezultatom naše rasprave o Serlu, tako što ćemo reći da ako odbacimo Serlovu tvrdnju da u govoru o fiktivnim entitetima »stvarno referiramo«, to nas vodi shvatanju referentnosti povezane (kao kod Rasla) s epistemološkim shvatanjem o neposrednom znanju, ili (kao kod Donelana) gledištu da možemo razumeti »vezu između jezika i sveta« samo za predikativne iskaze a ne i za egzistencijalne. Rečeno drugačije, ako insistiramo, nasuprot Serlu, da samo vremensko-prostorno postojanje može da zadovolji »egzistencijalni uslov« referentnosti, onda ćemo morati da kažemo kao i Rasl da

(i) referentnost treba da bude osvetljena »analizom« onoga na šta se rečenice stvarno odnose;

ili kao Donelan da se

(ii) referentnost koja specifikuje »vezu između jezika i sveta« ne može primeniti na takve istinite i inteligibilne iskaze kao što je »Holms nije postojao«.

Ako prihvatimo (i) moramo priznati da je Raslovo (1) — tvrdnja da možemo referirati samo na ono što postoji — očuvano po cenu ozbiljnih ustupaka. Jer Rasl je mislio da je referentnost u smislu (1) preduslov za ozbiljan razgovor o svetu. Po Donelanovom shvatanju, možemo iznositi istinite i inteligibilne tvrdnje o prostorno-vremenskom svetu, koje ne sadrže referirajuće iskaze. Ovde možemo videti rezultat oštrog razilaženja u motivima između Rasla i zastupnika »kauzalne teorije« referentnosti. Rasl je želeo semantiku koja bi poboljšala »verifikacionističku« epistemologiju, težio je opštem opisu svih istinitih i inteligibilnih iskaza o svetu, koji bi izložio naše metode njihovog razumevanja i verifikovanja. Cena koju je Rasl platio za (1) bila je paradoksalno kompleksna »analiza« izvesnih iskaza. Mnogi sledbenici Donelana i Kripkea, međutim, žele semantiku koja bi poboljšala »realističku« epistemologiju (u Patnamovom smislu), pri čemu biti »realist« ima značenje povratka teoriji jezika kao »slike«²³. Cena koju Donelan plaća za (1) je ta, da nije u stanju da kaže koji su od stavova izraženih mnogim iskazima i inteligibilni i istiniti. Raslovi paradoksi nastaju kad on u govorne akte »učitava« mnogo više nego što mislimo da u njima ima. Paradoksi kod Donelana nastaju kad on odbija da pribavi »vezu jezika i sveta« za mnoge istinite iskaze koji izgledaju tako kao da afirmišu takve veze.

»Realistička« epistemologija, onako kako su je zamislili Patnam, Kripke i Donelan, jeste kompleksna i opskurna. Ali za sadašnje potrebe možda će biti dovoljno da se kaže da je ona pokušaj da se razjasne konsekvence sledećih teza:

(7) znanje nam daje sliku fizičke stvarnosti;

(8) prema izvesnim konvencijama sve može biti slika stvarnosti;

²³ Vidi Hillary Putnam, *Meaning and the Moral Sciences* (London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1978).

(9) da bi se izbegao relativizam »alternativnih konceptualnih shema« moramo reći da postoje odnosi reči i sveta koji opstaju nezavisno od bilo kog izbora konvencija, konceptualnih šema, identifikujućih deskripcija, ili drugih »subjektivnih« činilaca, a koji su i sami fizički odnosi.

Ukratko, realistička epistemologija i/ili filozofija jezika žele da razviju shvatanje o tome »kako se reči odnose prema svetu« koje *ne bi* jednako dobro funkcionisalo u fiktivnom kao i u stvarnom svetu. Po shvatanju realista, fatalna mana Rasl-Serlove koncepcije jezika je što bi ona *bila* jednako dobra i kada bi život bio san, kada bi postojao Dekartov demon, ili kad bismo svi bili mozgovi sačuvani u staklenim teglama. Iz razloga koje sam naveo na drugom mestu²⁴, ne mislim da ova vrsta realizma predstavlja koherentan projekt, ali odložiću dalju raspravu s njim do odeljka 7. U sledećem odeljku želim da prikažem još jedno shvatanje istine u fiktivnim kontekstima da bih zaokružio svoju prezentaciju standardnih strategija za rešavanje ovog problema.

5. Majnongizam i »nekompletni objekti«

Rasl je prvobitno predložio svoju teoriju deskripcije kao način da se izbegne priznavanje egzistencije svim intencionalnim objektima, gledište koje je pripisivao Majnongu. Niti je dao tačan prikaz Majnongovih gledišta, niti jasne argumente protiv njih, što neću ni ja učiniti. Jednostavno ću koristiti uobičajenu etiketu »majnongovski« za svako shvatanje referentnosti koje drži da se referiranje na Gled-

²⁴ Vidi Rorty, »Realism and Reference«, *The Monist*, 59 (1976): 321–340; i *Philosophy and the Mirror of nature* (Princeton, Princeton University Press, 1979), gl. 6. Vidi takode Donald Davidson, »Realism Without Reference«, u zborniku *Reference, Truth and Reality*, ed Mark Platts (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), str. 131–140.

stona i Holmsa dešava na potpuno isti način, i da je razlikovanje stvarnih i fiktivnih osoba irelevantno za semantiku. Najnoviji eksponent takvog shvatanja je Terens Parsons²⁵. Skiciraću u opštim crtama i vrlo kratko Parsonsovo shvatanje istine u fiktivnim kontekstima, a onda se odmah usredsrediti na majnongovsko shvatanje za koje većina filozofa nalazi da je suprotno intuiciji, shvatanje o »nekompletnim objektima«.

Osnovna majnongovska strategija je da se Raslovo

(1) Sve ono na šta se referira mora postojati
zameni sa

(1') Sve ono na šta se referira mora biti neki objekat.

Ideja je u tome da se iskoristi »identifikujuća deskripcija« da bismo »izdvojili« ono na šta se referira u smislu nabiranja članova podskupa (moćnog) šireg skupa osobina koje čine sam objekat — ostatak skupa je sastavljen od svih njegovih nepomenutih osobina. O majnongizmu se može misliti kao da kaže: Ako imate dovoljno identifikujućih osobina, možete da zaboravite na stvari koje su nosioci tih osobina. Berkli je govorio u istom duhu, da ako imate dovoljno ideja, možete zaboraviti na materijalni supstrat kome kvaliteti pripadaju; a Kant, da ako imate dovoljno koherentnih predstava možete da zaboravite na stvar-po-sebi.

Posledica ove strategije je takva da omogućava da se referira na praktično bilo šta, i da se tvrdi istinitost bilo čega. Jedina vrsta izraza koje bi Parsons isključio iz referirajućih su recimo »stvar koja je

²⁵ Terence Parsons, »A Prolegomenon to Mainongian Semantics«, *Journal of Philosophy*, 71 (1974): 551—560, i »Mainongian Analysis of Fictional Objects«, *Grazer Philosophische Studien*, 1 (1974): 73—86.

okrugla i nije okrugla«. Ipak, on spremno uključuje »okrugli kvadrat«. Po njegovom gledištu, istinito je da je okrugli kvadrat okrugao u istom onom smislu u kojem je istinito da Henri Džejms, uz različita svojstva po kojima ga obično identifikujemo, uključuje i svojstvo da je sreo Čarlsa Sandersa Persa kada je posetio Pariz. Upravo u tom smislu istinito je da Šerlok Holms ima svojstvo da je po majčinoj liniji Francuz. Nevolja se po ovu strategiju javlja samo kad neko uključi osobine kao što je »postojeće«, i priupita da li postoji skup osobina koji uključuje sve osobine Šerloka Holmsa plus još jednu — osobinu postojanja. Dalje, problemi se mogu stvarati uključivanjem svojstva »još nemišljenog«. Parsonsova strategija je da odstrani sve takve paradokse, tako što će ovu vrstu »specijalnih« problematičnih osobina proglasiti za »ne-bitne« i reći da su »objekti sastavljeni samo od bitnih osobina«²⁶, tj. od one vrste osobina koja se javlja u običnom neintenzionalnom predikativnom sudu.

Zanemarujući detalje i teškoće ove distinkcije, preći ću odmah na primenu Parsonsove teorije na fiktivne entitete. Parsons misli²⁷ da je ova primena potvrda istinitosti njegovog gledišta. On smatra da je shvatanje o tome da bi govor o fiktivnim entitetima trebalo »analizirati... tako da parafraza referira samo na stvarne objekte — možda na romane, ili rečenice iz romana...«, »idiosinkrazija novije anglo-američke filozofije«²⁸. Smatra da nam njegovo gledište dozvoljava da kažemo mnoge stvari koje raslovska tradicija zabranjuje — npr. da je Holms detektiv, Pegaz krilati konj, i tako dalje. Po njegovom shvatanju,

u slučaju »Šerloka Holmsa« imamo nekompletan, moguće, ne-postojeći objekat čije su neke bitne osobine da je detektiv, da otkriva kriminalce,

²⁶ Parsons, »Prolegomenone«, str. 573.

²⁷ Parsons, »Mainongian Analysis«, str. 74.

²⁸ *Ibid.*, str. 77.

da puši lulu itd. Po pravilu, fiktivni objekti će biti nekompletni jer literatura koja ih pominje neće odrediti sve njihove osobine. Na primer, nije istina da je prema pričama Konana Dojla, Holms imao mladež na levoj nozi, niti je istina da prema ovim pričama nije imao mladež na levoj nozi... on je neodređen u pogledu tog svojstva.²⁹

Parsons želi da ovakav ishod prihvatimo mirne duše, ali očigledno postoji nešto problematično u shvaćanju o »nekompletnim« objektima. Teškoća postaje izrazita kod »suviše jednostavnih« priča — kao što je ona koju je Parsons preuzeo od Dejvida Luisa: »Štaub je bio zmaj koji je imao deset magičnih prstenova. Kraj.« Moramo da kažemo da ovde postoji minimalan broj osobina čak i za jedan nekompletn objekat, i da Štaub ne zadovoljava. Dalje, postoji obrnuta teškoća, na koju je takođe ukazao Luis: možemo konstruisati dva objekta, od kojih je jedan skup svih osobina koje su o Holmsu navedene u pričama, i drugi sa svim tim osobinama, plus mladež na levoj nozi. Zapravo stavljajući mladeže na druga mesta možemo konstruisati beskrajno mnogo objekata ove holmsovske vrste. Koji je objekat onaj koji priče o Holmsu čini istinitim? Prirodno je reći: samo prvi. Ali iako prirodno, to izgleda arbitrarno. Ako jednom prećutno pristanemo da u slučaju Holms, postoji istina-na-osnovu-korespondencije-prema-objektu, zašto bismo mislili da je Konan Dojl znao sve takve istine? Pretpostavite da pokušamo da izbegnemo nekompletne objekte. Mogli bismo da konstruišemo *kompletn* objekat na osnovu svojstava pripisanih Holmsu u pričama. Za svako smisljeno pitanje koje se s razlogom može postaviti o Henriju Džejmsu (da li je sreo Gledstona? da li se brija dva puta dnevno?) postoji neki odgovor, iako nama obično nepoznat. Zbog toga je Henri Džejms *kompletn* objekat. Ako *per impossibile*, navedemo sva pi-

²⁹ Ibid., str. 80.

tanja koja možemo da postavimo o Džejmsu, postavimo ih za Holmsa i damo arbitrarne odgovore, imaćemo kompletan objekat. Na nesreću, naravno, Luisova primedba je i ovde primenjiva. Ako damo različite arbitrarne odgovore na jedno pitanje, imaćemo različite kompletne objekte. Praktična nemogućnost da se navedu sva pitanja ne bi trebalo da bude veća prepreka da se kaže da postoje takvi objekti, nego što je praktična nemogućnost da se misli o svim svojstvima pripisanim Holmsu u pričama.

Ono što nas, čini mi se, muči u razmatranju konsekvenci Parsonsove teorije, jeste što je naše zadovoljstvo, što smo u stanju da kažemo »Holms je detektiv« i »Pegaz je krilati konj« a da o njima ne mislimo kao o raslovskim skraćenicama iskaza o pričama, umanjeno nelagodom što se istina o Holmsu posmatra kao relacija između rečenice i objekta. Ako dopustimo da objekat bude prosto »ono o čemu su sve rečenice i *samo* rečenice u pričama istinite« kao što Parsons čini, nelagoda se neće javiti. Ali, čim pomislimo na teškoću da izaberemo u odnosu na koji objekat su rečenice istinite, shvaćanje istine-kao-korespondencije iznenada izgleda sasvim neprimereno. Isto je i sa shvatanjem o »korespondenciji nekompletnom objektu«, posebno stoga, što čak ako i ubacimo milijarde arbitrarnih dodatnih osobina u nadi da kompletiramo Holmsa, nikad nećemo konstruisati objekat koji će odgovarati kompletnoj priči o devetnaestovekovnom Londonu (svi prostorno-vremenski intervali su, avaj, već zauzeti.) Da to uradimo, morali bismo konstruisati potpuno novi *svet*, takav u kome ni jedan prostorno-vremenski interval nije identičan ni sa jednim u datom svetu. Ako naumimo da izgradimo »novi« prostor i vreme pridavanjem novih svojstava, protivrećićemo svemu onom što je Kant rekao u »Transcendentalnoj estetici«: ne može postojati više od jednog prostora

i vremena. Osnovna majnongovska strategija o zamjenjivanju skupova svojstava kod individua, pada čim dođemo do prostorno-vremenskih odnosa.

Postoje različite majnongovske dosetke, koje se mogu upotrebiti da se ove muke ublaže, od kojih najveći broj insistira na tome da ne bi trebalo da mešamo »objekt reference« sa »vremensko-prostornim objektom«. Za majnongovske svrhe potreban je opis »objekta« barem toliko neodređen koliko i Vitgenštajnova upotreba *Gegenstand-a* u *Tractatusu*. Ako neko smatra da su semantički pojmovi kao što su »istina« i »referenca« jednako primenjivi na matematičke jednačine kao i, na primer, na izveštaje o vremensko-prostornim događajima, biće mu potreban pojam istine-kao-korespondencije-sa-stvarnošću koja je nezavisna od konstruisanja jezičkih slika fizičke realnosti. Biće potrebno da se (1) odvoji od »prirodnog gledišta« koje je opisao Donelan — gledišta koje insistira na mogućnosti »singularnih termina koji ne sadrže kvantifikatore«, koji prosto »izdvajaju nešto« a da ne »kažu nešto opšte«. Ili će, barem, biti potrebno da se odeli ovo shvatanje o »izdvajanju« od zdravorazumske aktivnosti »izolovanja relevantnih prostorno-vremenskih regija« o kojima se govori. »Izdvajanje« će morati da se proširi na, npr. izdvajanje mogućeg sveta, ili na mesto u »logičkom prostoru«.

Umesto da ispitujem koliko se daleko može ići u odbrani majnongizma, zadovoljiću se samim ukazivanjem na niz primedbi i odgovora koje majnongovski predlozi izazivaju. U sledećem odeljku želim da se usredsredim na opštiju raspravu o tome da li i kako pojam istine-kao-korespondencije (pa tako i »reference« kao pojma koji je potreban da bi se objasnila korespondencija koja je u pitanju) može biti odvojen od fizikalizma — od intuicije da je sva istina, na neki način, istina o poretku vremensko-

-prostornog sveta. Pokušaću da pokažem da se pojmovi »korespondencija« i »referenca« u onom smislu u kome ih sva četvorica autora koje sam prikazao upotrebljavaju, ne mogu razdvojiti: da je Donelan, u tom pogledu, u pravu. Pokazaću da imamo samo *dvé* alternative: »čisti« pristup jeziku kao igri koji u potpunosti izostavlja ove pojmove, ili rigidan fizikalistički pristup koji ih interpretira kao fizički kauzalitet. Da to primenim na moju glavnu temu: alternative su, ili da se semantika odvoji od epistemologije tako drastično da ne može da načini zanimljivu razliku između istine o činjenicama i istine o fikcijama, ili da se semantika pomiri s realističkom, epistemologijom »odslikavanja«, što će, kao kod Donelana, sasvim onemogućiti istinu o fikcijama.

6. *Parmenidovska slika slike*

Dozvolite da pokušam da izvučem pouku iz komplikovane priče koju sam ispričao, tako što bih istakao vrlo jednostavno gledište o jeziku i istini — ono koje izbegava sve probleme o kojima smo do sada raspravljali. Ovo gledište je na tragu Djuia, Selsersa i poznog Vitgenštajna po tome što sve izrečene tvrdnje posmatra kao poteze u igri. Ono što je Djuj nazivao »posvedočene tvrdnje« — one koje obično zovemo »istinitim« — posvedočene su na isto toliko raznih načina koliko ima i predmeta govora. Razmotrimo sledeće primere: »2 plus 2 je 4«; »Holms je živio u Bejker ulici«; »Henri Džejms je rođen u Americi«; »Treba da bude više ljubavi u svetu«; »Vermerova direktna upotreba svetla je uspešnija nego La Turovi trikovi«. Sve su to posvedočene tvrdnje i sve su istinite u potpuno istom smislu. Razlike između njih se otkrivaju sociološkim proučavanjem načina na koji bi ljudi opravdali svaku od ovih tvrdnji — a ne semantikom. Ili, da to kažemo

na drugačiji način, čemu god da semantika (ili »filozofija jezika«) služi, neće vam ništa reći o tome »kako se reči odnose prema svetu« — jer nema ničega što bi se *uopšteno* moglo reći. Po ovom gledištu, pojam »reference« kao relacije koja zadovoljava (1) je besmislica, izmišljotina filozofa. Sve što nam je potrebno jeste zdravorazumsko shvatanje »govora o«, pri čemu je kriterijum za to »o« čemu je iskaz, ono što onaj koji ga izriče »ima na umu« — tj. sve ono o čemu on *misli* da govori. Filozofsko shvatanje istine kao »korespondencije-sa-stvarnošću« je besmislen pokušaj da se rečenice kao što je ona o Vermeru izjednače s rečenicom kao što je »Mačka je u džaku«.

Ovo je gledište prostodušno, ni od kakve pomoći za nekog ko od analitičke filozofije jezika očekuje da baci svetlo na prirodu fikcija, i čini mi se, ispravno. Ono što *može* pomoći pri razmišljanju o fikcijama je, verujem, da se pita zašto tako nešto kao što je analitička filozofija jezika postoji — ili preciznije, zašto je (1) ikad bilo ozbiljno shvaćeno. Zašto bi savršeno razumno epistemološko shvatanje da je

Najbolji način da se nešto otkrije o Šerloku Holmsu je da se čitaju priče Konana Dojla

bilo ikada izraženo kao semantička tvrdnja

Iskazi o Šerloku Holmsu zapravo su iskazi o pričama Konana Dojla?

Pa, možda iz istog lošeg razloga zbog kojeg je iskaz

Najbolji način da se otkrije nešto o zvezdama je da se koriste čula

bio izražen kao

Iskazi o zvezdama su zapravo iskazi o čulnim podacima.

Ali zašto se, kad je semantika jednom već bila odvojena od epistemologije u prosvetljenoj poratnoj, post-pozitivističkoj eri analitičke filozofije, nisu Serl i Stroson zadovoljili koncepcijom jezika-igre već su se iskušavali u »teoriji reference«. Zašto bi se iko još mučio da bude majnongovac — stvarajući objekte na koje se može referirati da bi se sačuvao analogon (1) — a ne da prosto kaže da možemo imati posvedočene tvrdnje (npr. »Ljubav je bolja od mržnje«) za koje bi samo tvrdokorni platonista insistirao da su tvrdnje »o objektima«.

Odgovor je, čini mi se, u tome da semantika nije u potpunosti odvojena od epistemologije, uprkos tolikom naglašavanju. Većina filozofa jezika traži od semantike isto što i epistemolozi od Dekarta do Čizholma: takav opis naših predstava o svetu koji garantuje da nismo s njim izgubili kontakt, i odgovor skeptiku koji proističe iz opšteg opisa prirode predstavljanja. Razlikovanje mentalnih i jezičkih predstava nije izmenilo motiv istraživanja samog predstavljanja; dok smo nekad imali teorije o privilegovanim »idejama« ili *Vorstellungen* (proste ideje oseta, jasne i razgovetne ideje, kategorije) kojima se moglo argumentisati protiv skeptika, sada imamo teorije o onim privilegovanim elementima govora (npr. imena, identifikujući opisi) koji »povezuju jezik sa svetom«. I u tradicionalnoj epistemologiji i u novijoj semantici postoji samo-zavaravajući pokušaj da se sakrije ovaj motiv opisivanjem aktivnosti kao prostog objašnjenja načina na koji um ili jezik funkcionišu, ali rezultat koji se nudi uvek izneverava potrebu da se odgovori skeptiku koji pita: u čemu bi bila razlika kad bi sve bio san? U čemu bi bila razlika da je sve *izmišljeno*? U čemu bi bila razlika kad ne bi bilo ničeg što bi bilo predstavljeno? U čemu se posedovanje znanja razlikuje od pisanja pesama i priča?

Samo potreba da se odgovori na takva pitanja održava u životu shvatanje kao što je (1) — ili, preciznije, tera filozofe da misle da postoji filozofski interesantan pojam — »referenca«, uz zdravorazumsko shvatanje da se »govori o«. Jer samo je shvatanje da, gde je istina tu mora biti i »korespondencije objektu«, moglo navesti Serla da misli da je za razumevanje jezičke igre koja se igra s npr. »Šerlok Holmsom« potreban pojam »fiktivno postojanje«. Samo se na osnovu istog shvatanja moglo učiniti vrednim da se Raslova »analiza« zameni majnongovskim »objektima«, umesto da se prosto negira (1) i odbaci Raslovo (2), (3) i (4). Samo ovo shvatanje daje plauzibilnost Donelanovoj tvrdnji da »Deda Mraz dolazi večeras« ne izražava stav, ili da ne znamo koji stav »Deda Mraz ne postoji« izražava. Jer samo očajnički strah da će jezik izgubiti kontakt sa svetom može navesti nekog na pomisao da »znanje o tome koji je stav izražen pomoću 'S'« nema nikakve veze sa znanjem o tome kako da se upotrebi »S«, a ima veze sa izdvajanjem nečega iz sveta, da bi »S« o njemu bilo istinito. Insistiranje na očuvanju (1) može se objasniti samo kao izraz prijemčive slike koja je skicirana u Vitgenštajnovom *Tractatusu*:

Predmet je jednostavan.

Svaki iskaz o kompleksima može se raščlaniti u iskaz o njihovim sastavnim dijelovima i u one stavove koji potpuno opisuju komplekse.

Predmeti čine supstanciju svijeta. Zato oni ne mogu biti složeni.

Kad svijet ne bi imao supstanciju, onda bi, da li neki stav ima smisla, zavisilo od toga da li je neki drugi stav istinit.

Tada bi bilo nemoguće skicirati (istinito ili lažno) sliku svijeta.

Očigledno je da i svijet koji se zamišlja, ne znam koliko različit od stvarnog svijeta, mora imati nešto — formu — zajedničko sa stvarnim svijetom.

Ova čvrsta forma sastoji se upravo od predmeta.³⁰

Pristup jeziku kao igri u *Istraživanjima* odbacuje ovu »sliku jezika kao slike« tako što dozvoljava da to, da li će rečenica imati smisla (tj. može biti inteligibilna i istinita ili lažna) *može* da zavisi od toga da li je neka druga rečenica istinita. Pošto je ova mogućnost paradigmatično prisutna u slučaju govora o fiktivnim entitetima (koji su prihvaćeni onakvi kakvi su a ne »analizirani« a la Rasl, niti su navedeni neki posebni objekti na koje se govor odnosi kao kod Serla i Parsonsa), filozofski problemi u vezi s fikcijama se ne javljaju kad se izostavi slika jezika kao slike. Niti se, iz odgovarajućih razloga, javljaju skeptički problemi u vezi sa životom koji je možda san, kao ni problemi o tome kako se naučne teorije mogu »filozofski« razlikovati od pesama.

Zajednički koren svih ovih problema leži u strahu da će nas raznovrsne mogućnosti koje pruža diskurzivno mišljenje zavarati, da ćemo »izgubiti kontakt« sa stvarnošću. Ovaj strah je, kao što je Hajdeger dokazivao, određujući za filozofsku tradiciju Zapada. Da bismo shvatili zašto se Vitgenštajn plašio da će neslikovne teorije, teorije »igre«, izgubiti vezu sa »čvrstom formom sveta«³¹ i onemogućiti »određenost smisla«³² treba da se vratimo sve do Parmenida. Parmenidov strah od poetskog,

³⁰ Vitgenštajn, *Tractatus Logica Philosophicus* (Sarajevo, Velselin Masleša, 1960), 2.02—2.023.

³¹ *Ibid.*, 2.026.

³² *Ibid.*, 3.23.

razigranog, arbitrarnog aspekta jezika bilo je tako veliki da ga je naveo da bude nepoverljiv i prema predikativnom govoru. Ovo nepoverenje dolazilo je od ubeđenja da samo ono što je zahvaćeno iz stvarnosti može proizvesti Znanje. U suprotnom možemo govoriti o Mnenju. Kada Parmenid kaže da »ne možemo govoriti o onom što nije«, smatram da time hoće da kaže, da govor, budući da nema šta da izdvoji iz sveta, samim tim nije čak ni kandidat za izražavanje Znanja. Pošto je govor koji koristi dva različita izraza u primeni na stvarnost, kako je mislio Parmenid, osuđen ili na negativnu predikaciju ili na redundanciju, ni jedna predikativna rečenica ne može ništa više no da izrazi Mnenje. Mnoštvo stvari koje predikativni govor može da iskaže, pokazuje Parmenidu da takav govor zavisi od *konvencija* predstavljanja, i time je po *nomos*-u, a ne po *physis*-u. Ako je Hajdeger u pravu kada tvrdi da je ovaj strah od gubljenja »suštinske zbranosti Bića i Razabiranja« Platon nasledio od Parmenida, onda istoriju epistemologije i semantike možemo shvatiti kao pokušaj da se »zasnuje« predikativni govor na nekonvencionalnom odnosu prema stvarnosti. Takvo zasnivanje će podeliti predikativni govor u dva dela, od kojih jedan odgovara Istini jer je epistemološki i semantički »učvršćen« neposredovanim odnosima, a drugi odgovara Mnenju, jer mu nedostaje takvo uporište. *Episteme*, nauka, jeste paradigma prve vrste, a *poiesis*, poezija, ono što je izmišljeno, paradigma druge.

Ova potreba za podelom na dve vrste govora predstavlja, čini mi se, vezu između semantičke tradicije dvadesetog veka privržene Raslovom (1), i stare epistemološke tradicije koja smatra da neka vrsta »viđenja« povezuje mentalne predstave sa stvarnošću. Po Hajdegeru, opet, izgleda prirodno da u Raslovom shvatanju o »neposrednom znanju« vidi-

mo naslednika Platonovog pokušaja da se Znanje zasnuje na viđenju — i tako se osigura neka vrsta *obaveznosti* da se veruje u istinu, koja se javlja kad ono što je pred našim očima ne dozvoljava da se sumnja u istinitost stava. I Platon i Rasl misle da sve dok se ne javi ovaj analogon *prisilnom* karakteru vizuelne percepcije, ne može biti razlikovanja između znanja i mnjenja, logike i misticisma, nauke i poezije. Hajdeger skicira relaciju između Parmenidovog i Platonovog izvornog nepoverenja u jezik i predikaciju na sledeći način:

Reč *idea* podrazumeva ono što se opaža kod onoga što je vidljivo, prizor, koji nešto pruža. Ono što se pruža jeste svagdašnje izgledanje, *eidos*, onoga što susrećemo.³³

Ne da je uopšte *physis* označavan kao *idea*, već da se *idea* pojavljuje kao jedino i merodavno tumačenje bića, ostaje ono što je odlučujuće.³⁴

Physis je izrastajuće vladanje, ono-u-sebi-tu-stajanje, stajnost (stalnost). *Idea*, izgledanje kao ono što se opaža, jeste neko određenje onoga što je stajno (stalno) ukoliko se ono, i samo ukoliko se ono, suprotstavlja nekom viđenju.³⁵

Iz ovog prihvatanja viđenja kao modela našeg odnosa prema Biću, nastavlja Hajdeger, dolazi do Aristotelovog shvatanja istine kao tačnosti predstavljanja (*orthotes* a ne *aletheia*). »Istina postaje tačnošću logosa.«³⁶

Ali sam Platon je bio ipak u dovoljnoj meri parmenidovac da odbaci gledište koje i Aristotel i savremeni analitički filozofi jezika uzimaju zdravo

³³ Martin Hajdeger, *Uvod u metafiziku* Beograd, Vuk Karadžić, 1976, str. 191.

³⁴ *Ibid.*, str. 193.

³⁵ *Ibid.*, str. 193.

³⁶ *Ibid.*, str. 197.

za gotovo: da postoje u potpunosti smislene upotrebe jezika koje su loše predstave stvarnosti (ili zbog toga što su netačne ili zato što su izražene neodgovarajućim rečnikom) — ali se ipak »lepe« za stvarnost relacijom referentnosti i služe kao hipoteze, stepenice ka *boljem* predstavljanju. Tako Nikolas Vajt kaže da Platon

ne priznaje punu smislenost jezicima koji nisu savršene i konačne predstave stvarnosti. . . Istinita teorija o saznatljivom svetu, tj. svetu Ideja, jeste ne samo bez pravog prethodnika, već i bez pravih alternativa.³⁷

Vajt objašnjava da je Platon prinuđen da konačno odbaci shvatanje o hipotezama jer misli da »mi imamo u našoj sposobnosti da razabiremo Ideje, otvoren put ka njihovom saznanju koji je nezavisan od jezika«, te se tako možemo

prosto nadati da se ono što možemo saznati iznenada samo pojavi, a da pri tom ne vodimo računa o tome da li se to slaže s prethodnim istraživanjem, ili kako se to može opisati terminima na koje smo navikli.

Platon je tako odredio prirodu inteligibilne stvarnosti da se ova poslednja instanca može direktno kontemplirati. On smatra da Ideje nekako stoje na raspolaganju našem mentalnom uvidu i mi samo treba da uklonimo prepreke.³⁸

Ova epistemologija viđenja dovodi do sledećih semantičkih konsekvenci koje Aleksander Nihemes naziva Platonovim »Jednoimenim postulatom«:

³⁷ Nicholas White, *Plato on Knowledge and Reality* (Indianapolis: Hackett, 1976), str. 228.

³⁸ *Ibid.*, str. 230.

Ako je x ime za b , onda je x jedino ime koje b ima, a b je jedini objekt imenovan pomoću x .³⁹

Nihemes kaže da Platon

misli da *onomo* otkrivaju prirodu onog što imenuju i samo ako postoji ova vrlo jaka semantička relacija reč može da izdvoji nešto iz stvarnosti.⁴⁰

Ova »vrlo jaka semantička relacija« je naslednik još jače Parmenidove relacije »nediskurzivnog zahvatanja« i prethodnik slabije Raslove relacije »reference« koja dominira novijom semantikom. Sva tri shvatanja suprotstavljena su *najslabijoj* semantičkoj relaciji na ovom području — pukom »govorenju o«, u smislu u kome možemo govoriti o nepostojećim, a posebno o fiktivnim entitetima a ne referirati na njih. *Ta* relacija može biti konstituisana govorom — pošto ništa drugo nije potrebno da bi se govorilo o Šerloku Holmsu ili kaloričnim fluidima osim da reči »Šerlok Holms« i »kalorični fluid« budu sistematično korišćene. Parmenidova, Platonova, i Raslova relacija su, nasuprot tome, relacije reč-svet koje su *pretpostavke* i *temelji* govora. To su relacije koje tvrde da omogućuju istinu — ili, tačnije, da omogućavaju prvorazrednu istinu nasuprot parazitskim i drugorazrednim istinama kao u slučaju »Holms je živio u Bejker ulici«. Da bi se razumela potreba koju je mladi Vitgenštajn osećao za takvom relacijom moramo razumeti potrebu za razlikovanjem »odgovornog« i »neodgovornog« govora — potrebu da se oštro odele nauka i poezija, što i jeste posebna odlika Zapada.

³⁹ Alexander Nehamas, »Self-Predication and Platos Theory of Forms«, *American Philosophical Quarterly*, 16 (1979): 101.

⁴⁰ *Ibid.*, str. 100.

7. Fizikalizam i činjenično stanje stvari

Da nije bilo parmenidovske potrebe za obaveznošću istine, prinude od strane samih stvari da ih nazovemo pravim imenima, nikad ne bismo pomislili da bi disciplina nazvana »teorija saznanja« mogla da nam nešto kaže o »objektivnosti«, niti da bi druga, nazvana »filozofija jezika« mogla da nam kaže kako se reči lepe za svet. Sama ideja da bismo mogli da imamo teoriju o mentalnim ili jezičkim predstavama koja ne bi bila teorija »igre« — koja bi nalazila predstave koje stoje u »prirodnim« a ne samo konvencionalnim relacijama sa objektima koje predstavljaju — tako je čudnovata da može da je objasni samo nešto takvo kao što je Hajdegerovo gledište o Zapadu koji je opsednut »metafizikom prisutnosti«. Ali uz tu pretpostavku, i uz ideju koja je u optičaju od vremena Fregea, da semantika a ne epistemologija jeste »prva filozofija«, uz dodatnu svest o tome da Raslov pristup meša epistemološka sa čisto semantičkim razmatranjima, prirodno je da zahtev za »kauzalnom teorijom« bude konačna formulacija naših parmenidovskih čežnji. Argument koji je ponuđen u propozicijama (7)—(9) tvrdi da će slika jezika kao slike biti moguća samo ako fizički odnosi zamene konvencionalne u objašnjenju načina na koji se reči lepe za svet. Ovaj argument je, čini mi se, valjan, ali dovodi do *reductio ad absurdum* kod (7). Ono što sam do sada rekao je jednostavno to, da pokušaji (kao Serlov ili Parsonsov), da se izbegne fizikalizam ka kome ovaj argument vodi, jesu neumesni. Reći, kao Serl, da Raslov (1) — »aksiom egzistencije« može da bude zadovoljen fiktivnim entitetima, ili, reći, kao Parsons, da može da bude zadovoljen objektima koji nisu prostorno-vremenski, znači lišiti ovaj aksiom svakog smisla. Jer taj aksiom je bio formulisan kao pokušaj da se bude siguran da se jezik »lepi« za prostorno-vremenski svet putem takvih nekonven-

cionalnih odnosa kao što je Raslovo »neposredno znanje«. Kad jednom takvi epistemološki pojmovi otpadnu, jedini nekonvencionalni odnos koji je kandidat za »lepljenje« je običan fizički kauzalitet.

Šta, onda, možemo reći o uspehu fizikalizma u zadovoljavanju parmenidovskih težnji. Ako posmatramo fizikalističku semantiku na način kako je neki od njenih pobornika vidi — kao prolegomenu za »realističku« epistemologiju — njeni izgledi su nejasni. Jer naša sposobnost da damo kauzalni opis (npr. evolucionistički opis) načina na koji smo došli do toga da koristimo reči koje koristimo i da tvrdimo stavove koje tvrdimo, ne pokazuje da li mi predstavljamo stvarnost na tačan način. *Svaka* zajednica sa dovoljno kompletiranim jezikom, i umereno imaginativnom naučnom pričom o svetu, biće u mogućnosti da objasni kako je došlo do toga da se govori i veruje na način na koji se to čini. Ono što Putnam zove »interni realizam« — sposobnost nauke da se okrene sebi i objasni sopstvenu genezu — nema nikakve veze sa parmenidovskom potrebom da se oseti kako nas je stvarnost prisilila, ili je u procesu prisiljavanja, da izaberemo Jednu ispravnu predstavu. (Ovo je ono što Putnam naziva »metafizički realizam«, za koji je smatrao da je nekoherentan.)⁴¹ Kartezijanska ili kantovska težnja da se filozofsko utemeljenje pomeri u nauku ili kulturu, neće biti rado dočekana od strane fizikalističke semantike.

Druga vrsta težnje, međutim, *hoće*. To je težnja da se nađe principijelna razlika između nauke i ne-nauke, između prvorazrednog odslikavajućeg govora i drugorazrednog neodslikavajućeg, između govora o svetu i govora o onom što smo »izmislili«. Ako fizikalistička semantika i ne može da garantuje da svet spoznajemo na pravi način, ona barem može da nam pruži način da prigušimo strah da je i

⁴¹ Vidi Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, deo 4.

sama nauka prosto jedna forma pravljenja mita — strah od toga da se uopšte ne može napraviti razlika između *episteme* i *poiesis*. To je strah koji izazivaju i idealizam i shvatanje o »jeziku kao igri«, strah da uopšte ne postoje veze između jezika i sveta, da mi lutamo među sopstvenim kreacijama i da do istine ne dolazimo na nužan način. Nasuprot tome, fizikalistička semantika nudi objašnjenje razlike između *episteme* i *poiesis* u okviru shvatanja o Idealnom kauzalnom objašnjenju jezičkog ponašanja. Takvo objašnjenje je deo Idealnog objašnjenja svih događaja — onaj deo koji objašnjava zašto ljudska bića kažu ono što kažu. Nešto od onoga što kažu, treba da bude objašnjeno na osnovu toga što je stvarnost onakva kakva kažu da jeste. Druge stvari treba objasniti na druge načine. Prva vrsta čini prvo-razredni odslikavajući govor; druga drugorazredni igroliki govor. Ideja je u tome, da tamo gde postoje kauzalni nizovi između referirajućih izraza i entiteta pomenutih u Idealnom objašnjenju, imamo odslikavanje. Nemamo ga tamo gde oni ne postoje, gde je praćenje kauzalnih nizova ometeno onim što Donelan naziva »blokade«. Istiniti iskazi koji sadrže izraze koji su na takav način »blokirani« predstavljaju »istine u fiktivnim kontekstima« — istine u smislu jezika-igre, iskaze čija je istina *samo* posveđena mogućnost tvrđenja.

Najeksplicitniji komentar relevantnih fizikalističkih shvatanja dao je Dagfin Felsdal u pokušaju da objasni u šta se Kvajn upušta sa svojom misterioznom doktrinom o »dvostrukoj neodređenosti prevođa« — tvrdnjom da »totalitet istina o prirodi, poznatih i nepoznatih, opažljivih i neopažljivih, prošlih i budućih, čini prevod neodređenim«. Na pitanje »da li 'rouge' znači crveno?, Kvajn nam kaže, »ne postoji činjenično stanje stvari pogotovo *u okviru* priznate nedovoljne određenosti teorije o prirodi«⁴².

⁴² Willard V. O. Quine »Reply to Chomsky« u *Words and Objections: Essays on the Work of W. V. Quine* ed. Donald Davidson and Jaako Hintikka (Dordrecht: Reidel, 1969), str. 303.

Felsdal to objašnjava na sledeći način:

Sve istine koje postoje, uključene su u teoriju prirode... I jedini entiteti za koje s pravom pretpostavljamo da postoje, jesu oni na koje se pozivamo u najjednostavnijoj teoriji koja objašnjava sve ove činjenice. Ovi entiteti i njihova svojstva su sve što treba pripisati svetu i sve u odnosu na šta se može biti ili ne biti u pravu. Sve istine o njima su uključene u našu teoriju o prirodi. Pri prevođenju mi ne opisujemo neko drugo područje stvarnosti, mi samo koreliramo dve sveobuhvatne teorije o svemu što postoji... To je, čini mi se, razlog za razlikovanje teorije prirode i prevođenja, i samim tim za neodređenost prevoda.⁴³

Princip po kome samo entiteti na koje se poziva »u najjednostavnijoj teoriji koja objašnjava sve ove činjenice«, jesu takvi, da se u pogledu njih može biti u pravu ili grešiti, predstavlja zapravo tvrdnju da Idealno kauzalno objašnjenje određuje granice odslikavajućeg govora. Ima mnoštvo drugih stvari o kojima se može istinito govoriti — npr. o značenju reči i moralnoj vrednosti delanja — ali ovi istiniti iskazi ne odslikavaju stvarnost ništa više od iskaza »Holms živi u Bejker ulici«. Oni su istiniti na osnovu nečeg drugog a ne na osnovu Načina na koji svet jeste.

Ovo minimalno zadovoljenje parmenidovske potrebe dozvoljava nam da pridamo neki smisao tvrdnji da iskazi koji nisu o »atomima i praznini« jesu »istiniti samo po konvenciji«. Relacija »referentnosti« — lepljenje reči za svet — koja je osigurana ovim fizikalizmom je samo ona koja zadovoljava uslov da

⁴³ Dagfinn Føllesdal, »Meaning and Experience«, *Mind and Language*, ed. Samuel Guttenplan (Oxford: Oxford University Press, 1975), str. 32.

(10) Sve ono na šta se referira mora biti neka vrsta objekta, o kome treba da govorimo, da bismo dali Idealno kauzalno objašnjenje onoga što kažemo.

Ovi objekti, ako se redukcionističke nade ostvare, biće nekakav savremeni korelat »atoma i praznine«. Donelan, Kripke i drugi fizikalisti ne pretenduju da daju neki argument za (10) koji *utemeljuje* ovo drevno demokritovsko stanovište; oni samo nude način objašnjenja ovog shvatanja u okviru određenog filozofskog rečnika.

8. *Pesnikov dug Parmenidu*

Želim da završim ovaj esej time što ću ukazati na značaj takvih shvatanja za razvoj moderne literature, pokazujući na nekoliko primera način na koji postojanje ovih parmenidovskih gledišta u našoj kulturi služi kao kontrastna pozadina pesnicima, romanopiscima i kritičarima. Od Malarmea i Džojlsa mnoštvo pisaca pomutilo je funkciju jezika kao načina predstavljanja, time što su reči istovremeno koristili i kao objekte i kao predstave. Cela jedna tradicija pripovedanja, posebno Borhes i Nabokov, postigla je svoje efekte narušavanjem prostora koji je definisan proscenijumom. S Ničevim dovođenjem u pitanje »volje za istinom« i Hajdegerovim dovođenjem u pitanje »metafizike prisutnosti« čitava serija kritičara (naročito Derida) pokušavala je da se oslobodi shvatanja o »referentnosti« govoreći stvari kao što su »Ne postoji ništa izvan teksta«. Može se opaziti sve veći hor onih koji prorokuju »kraj metafizike« — kao znak početka našeg oslobođenja od parmenidovske tradicije. Mogu se videti Borhes i Nabokov, Malarme, Valeri i Valas Stivens, Derida i Fuko kako nas izvode iz sveta subjekta-i-objekta, reči-i-značenja, jezika-i-sveta u novi i bolji intelektualni univerzum o kome se nije ni slutilo od kako su Grci načinili onu sudbonosnu razliku između *no-*

mos-a physis-a, episteme i poiesis kojom je Zapad bio opsednut. Ali to bi, čini mi se, bila velika greška. Bilo bi bolje ako se shvati da ovi ljudi koriste parmenidovsku tradiciju kao dijalektički kontrast u čijem odsustvu ne bi imali ništa da kažu. U kulturi u kojoj pojam »tvrde činjenice« — Parmenidovo shvatanje o prisiljenosti na istinu od strane stvarnosti — nema mesta, čitav žanr »modernističkog« pisanja ne bi imao smisla. Pojam »intertekstualnosti« ne bi izazivao ono uzbuđenje koje ovako izaziva, zbog osećanja da se radi nešto nedozvoljeno.

Posebno, bez žive filozofske tradicije koja održava u životu sliku uma kao slike, ili jezika kao slike, ne bi bio moguć ironičan stav »modernizma« prema »istini«. Bez bezizgledne borbe filozofa da se iznađe forma predstavljanja koja će nas usmeravati ka istini, (ostavljajući nam doduše slobodu da grešimo), da nalazimo slike tamo gde postoji samo igra, ne bi bilo ničeg prema čemu bi se mogao zauzeti ironičan stav. U kulturi kojoj nedostaje kontrast između nauke i poezije, ne bi bilo poezije o poeziji, nikakvog pisanja koje bi bilo glorifikacija samog pisanja. Taj kontrast je ono što nam parmenidovski filozofi održavaju u životu. Neprestanim pokušajima da se napravi razlika između prvog i drugog nivoa govora, oni omogućuju, da tako kažem, bolji drugi nivo govora nego što bismo ga inače imali⁴⁴.

Da je apsurdnost slike o slici ikad bila univerzalno priznata, da smo postali u potpunosti pragmatični u nauci i moralu, da smo ikada *jednostavno* identifikovali istinu sa posvedočenom mogućnošću tvrđenja, naši pesnici ne bi imali teme, naši modernisti bili bi lišeni mogućnosti ironije. Ni Viljem ni Henri Džejms ne bi imali šta da kažu u svetu bez Rasla, niti Borhes u svetu bez Donelana. Ono što je stvarno moderno u modernoj literaturi zavisi od »ispravnih« ljudi, a naročito filozofa koji brane »zdravorazumski realizam« protiv idealista, prag-

⁴⁴ Ovu temu dalje razvijam u eseju 6 ove knjige.

matista, strukturalista i svih drugih koji osporavaju razliku između naučnika i pesnika. Moderni revolt protiv onog što Fuko naziva »suverenost označitelja« pomaže nam da mislimo o stvaranju novih deskripcija, novih rečnika, novih *žanrova* kao o suštinskoj ljudskoj aktivnosti — navodi nas da o pesniku, a ne o znalcu mislimo kao o onom koji ostvaruje ljudsku prirodu. Ali to je opasno; pesniku je potrebno izbavljenje od njegovih prijatelja. Ako je slika o slici toliko apsurdna kao što meni izgleda, bilo bi dobro da ta apsurdnost ne postane opšte poznata. Jer ironični pesnik duguje mnogo više Parmenidu i tradiciji zapadne metafizike nego naučnik. Naučna kultura mogla bi preživeti gubitak vere u ovu tradiciju, ali literarna kultura možda ne bi.⁴⁵

⁴⁵ Dugujem zahvalnost Barbari Herstajn Smit za sugestije u fazi pisanja ovog eseja, što je rezultiralo korisnim izmenama.

IDEALIZAM DEVETNAESTOG VEKA I TEKSTUALIZAM DVADESETOG VEKA

I

U prošlom veku bilo je filozofa koji su tvrdili da ne postoji ništa osim ideja. U našem veku ima ljudi koji pišu kao da ne postoji ništa osim teksto-va. Među te ljude, koje ću zvati »tekstualisti«, spadaju na primer, pripadnici »Jelske škole« književne kritike čiji su glavni predstavnici Harold Blum, Džefri Hartman, Dž. Hilis Miler i Pol de Man, »post-strukturalistički« francuski mislioci kao što su Žak Derida i Mišel Fuko, istoričari kao što su Hejden Vajt i naučnici koji se bave društvenom teorijom kao što je Pol Rabinov. Neki od njih polaze od Hajdegera, ali je obično uticaj filozofa relativno slab. Centar intelektualnog pokreta kojem ovi ljudi pripadaju, nije filozofija, nego književna kritika. U ovom članku želim da raspravljam o nekim sličnostima i razlikama između ovog pokreta i idealizma devetnaestog veka.

Prva sličnost je u tome što oba pokreta imaju neprijateljski stav prema prirodnim naukama. Oba pokreta tvrde da čovek koji se bavi prirodnim naukama ne treba da bude dominantna figura u kulturi, da naučno znanje nije ono što je stvarno važno. Oba tvrde da postoji gledište drukčije i u neku ruku superiornije od naučnog gledišta. Oni nas upozo-

ravaju da se čuvamo ideje da ljudska misao kulminira u primeni »naučnog metoda«. Oba nude ono-me što Snou naziva literarnom kulturom njenu predstavu o sebi i skup retoričkih instrumenata.

Druga sličnost je u tome što oba pokreta insistiraju na činjenici da nikad ne možemo porediti ljudsku misao ili jezik sa golom, neposredovanom stvarnošću. Idealisti su pošli od Berklijeve tvrdnje da ništa ne može biti kao ideja osim druge ideje. Tekstualisti polaze od tvrdnje da su svi problemi, teme i distinkcije vezani za jezik — da su rezultat našeg izbora da se koristimo određenim rečnikom, da igramo određenu jezičku igru. Oba pokreta koriste ovaj argument da stave prirodne nauke na svoje mesto. Idealisti su isticali da je Kant pokazao kako su pojmovi prirodnih nauka samo instrumenti koje um koristi da sintetizuje čulne utiske. Otuda nauka može spoznavati samo pojavni svet. Rečeno jezikom tekstualista, ovo postaje tvrdnja da je rečnik nauke samo jedan od mnogih — onaj koji nam služi za predviđanje i kontrolisanje prirode. On nije, kao što bi fizikalisti hteli da mislimo, Rečnik same prirode. Oba pokreta koriste isti argument da uzviše funkciju umetnosti. Po idealistima, umetnost nas može dovesti u vezu sa onim delom nas — noumenalnim, slobodnim, duhovnim delom — koji nauka ne može da vidi. Prema tekstualistima, svest književnog stvaraoca o tome da on ne pronalazi već stvara, i još specifičnije, ironična svest moderniste da on reaguje na tekst a ne na stvari, stavlja ih iznad naučnika. Oba pokreta nalaze da je naučnik naivan što misli da čini nešto *više* od kombinovanja ideja i stvaranja novih tekstova.

Nadam se da su ove dve sličnosti dovoljne da opravdaju moj pokušaj da na tekstualizam gledam kao na savremeni pandan idealizmu — na tekstualiste kao na duhovne potomke idealista, vrstu koja se prilagodila promenjenoj okolini. Promene u okolini, kako mi se čini, sastoje se u činjenici što je u ranom devetnaestom veku postojala dobro definisa-

na i poštovana disciplina, filozofija, koja je tvrdila da je osnova kulture i da se u okviru nje može raspravljati o metafizičkim tezama. U našoj kulturi ne postoji takva disciplina. Idealizam se zasnivao na metafizičkoj tezi, a tekstualizam ne. Kad filozofi kao Derida kažu da »ne postoji ništa izvan teksta«, oni ne izriču teorijske tvrdnje podržane epistemološkim i semantičkim argumentima. Naprotiv, oni kažu prikriveno i aforistično kako određeni okvir međusobno povezanih ideja — istine kao korespondencije, jezika kao slike, literature kao podražavanja — treba napustiti. Međutim, oni ne tvrde da su otkrili *stvarnu* prirodu istine, jezika ili literature. Oni samo kažu da sama ideja otkrivanja *prirode* takvih stvari jeste deo intelektualnog okvira koji moramo napustiti — deo onoga što Hajdeger naziva »metafizika prisutnosti«, ili »onto-teološka tradicija«.

Ako čovek odbaci tu tradiciju, odbacuje ideju koja je nekad ujedinjavala realiste i idealiste u poduhvatu nazvanom »filozofija« — ideji da postoji neempirijska kvazinauka koja može da proceni argumente za određeno shvatanje i protiv njega o tome šta su stvarnost ili saznanje. Kad tekstualisti tvrde da je probleme koji su bili predmet spora između idealista i pozitivista devetnaestog veka stvorio zastareli rečnik i da ih treba odbaciti, a ne (kao što bi neki savremeni analitički filozofi želeli) ponovo formulisati i precizirati, oni ne pokušavaju da brane tu tvrdnju nečim što bi se moglo nazvati »filozofski argument«. Istina je da tekstualisti ponekad tvrde da je Hajdeger okončao metafiziku, baš kao što su pozitivisti samozadovoljno tvrdili da je to učinio Karnap. Međutim, samozadovoljstvo je jedino što im je zajedničko. Hajdeger nije objavio novo filozofsko otkriće na način na koji je Karnap tvrdio da je otkrio nešto o jeziku. Ideja o prihvatanju novog rečnika *zato što je nešto otkriveno kao tačno* jeste samo još jedan element u toj »metafizici prisutnosti« koju Hajdeger želi da dekonstruiše.

Rekao sam, prvo, da i idealizam i tekstualizam imaju kao zajedničko to što se protive tvrdnji da je nauka paradigma ljudske aktivnosti, i drugo, da se razlikuju u tome što je jedno filozofska doktrina a drugo izraz sumnje u filozofiju. Ove dve teze mogu da spojim tako što ću reći da, dok je idealizam devetnaestog veka hteo da zameni jednu vrstu nauke (filozofija) drugom (prirodne nauke) u ulozi okosnice kulture, tekstualizam dvadesetog veka hoće da u centar stavi literaturu i da tretira i nauku i filozofiju kao, u najboljem slučaju, literarne žanrove. Preostali deo ovog rada jeste pokušaj da se ova gruba formula razradi i da se učini prihvatljivom. Počecu definisanjem smisla u kom želim da upotrebim termine koji je sačinjavaju.

Terminom »nauka« označavaću aktivnost u kojoj je argumentisanje relativno lako — u kojoj je moguće složiti se o nekim principima koji vladaju diskursom u jednoj oblasti, a onda težiti konsenzusu nalaženjem inferencijalnih lanaca između tih principa i određenijih i zanimljivijih stavova. Posle Kanta filozofija pretenduje da bude nauka koja može da sudi o svim drugim naukama. Kao nauka o saznanju, nauka o nauci, *Wissenschaftslehre*, *Erkenntnistheorie*, ona tvrdi da otkriva one opšte principe koje naučni diskurs čine naučnim, i na taj način »utemeljuje« i sebe i druge nauke.

Osobina je nauke da se rečnik upotrebljen prilikom postavljanja problema prihvati od strane svih onih za koje se smatra da doprinose tom predmetu. Rečnik se može promeniti, ali samo zato što je otkrivena nova teorija koja bolje objašnjava pojave, time što se poziva na nove teorijske termine. Rečnik u kome je *explananda* opisan treba da ostane nepromenjen. Osobina je onoga što ću nazvati »literatura« da se može postići uspeh uvođenjem sasvim nove vrste pesme, romana ili kritičkog eseja bez argumentacije. Oni uspevaju na osnovu toga što su uspešni, a ne zato što postoje dobri razlozi zašto bi pesme, romane i eseje trebalo pisati na nov a

ne na stari način. Ne postoji stalni rečnik koji bi se upotrebljavao da se opišu vrednosti koje treba braniti ili objekti koje treba oponašati, ili emocije koje treba izraziti, ili ma šta drugo što se nalazi u esejima, pesmama ili romanima. Razlog zbog koga je »književna kritika« »nenaučna« leži upravo u tome što onaj ko pokuša da stvori takav rečnik, pravi budalu od sebe. Mi *ne želimo* da literarna dela budu kritikovana u okviru terminologije koju znamo; mi hoćemo da nam i dela i kritike o njima daju *nove* terminologije. Rečju »literatura« ja ću označavati područja kulture koja, sasvim samosvesno, odustaju od sporazuma o sveobuhvatnom kritičkom rečniku i na taj način odustaju od argumentacije.

Mada očigledno grub, ovakav način odvajanja nauke od literature ima barem tu odliku što usredsređuje pažnju na razliku koja je relevantna i za tekstualizam i za idealizam — razliku između otkrivanja toga da li je neki stav istinit i otkrivanja toga da li je rečnik dobar. Neka mi se dopusti da nazovem »romantizmom« tezu da za naš život nije najvažnije u koje stavove verujemo, nego kakav rečnik upotrebljavamo. Dalje mogu reći da romantizam ujedinjuje metafizički idealizam i literarni tekstualizam. Kao što sam već rekao, oba nas podsećaju da naučnici ne gledaju prirodu golim okom, da stavovi nauke nisu jednostavne transkripcije onoga što je dato čulima. Oba izvlače zaključak da je sadašnji naučnički rečnik jedan među mnogima i da nema potrebe davati mu primat, niti ostale rečnike svoditi na njega. Oba smatraju da je tvrdnji naučnika da otkrivaju stvari kakve zaista jesu potrebno ograničenje, kao pretenziji koju treba obuzdavati. Oba kažu da naučnik otkriva »samo naučne« ili »samo empirijske« ili »samo pojavne« ili »samo pozitivne« ili »samo tehničke« istine. Takvi omalovažavajući epiteti izražavaju sumnju da naučnik vrši samo mehaničke procedure, registrujući samo istinitost stavova, ponašajući se kao malo bolji magacioner koji inventariše univerzum u skladu sa

predodređenom šemom. Osećanje da je nauka zanat, izuzev možda u onim retkim stvaralačkim trenucima kada jedan Galilej ili jedan Darwin iznenada nametne novu šemu, jeste suština romantizma. Romantizam preokreće vrednosti koje je Kant u trećoj *Kritici* pripisao određenom i reflektivnom sudu. Ona vidi određeni sud — aktivnost koja beleži primere pojmova pozivajući se na opšte javne kriterijume — kao nešto što dovodi samo do *slaganja*. Kant je mislio da je »znanje«, kao ime za rezultat takve aktivnosti, pohvalan termin. Romantizam prihvata Kantovo mišljenje da je objektivnost prihvatanje pravila, ali menja naglasak tako da objektivnost postaje *samo* prihvatanje pravila, samo slaganje sa većinom, samo konsenzus. Nasuprot tome, romantizam vidi reflektivni sud — aktivnost delovanja bez pravila, traženje pojmova pod koje treba svrstati pojedinačne slučajeve (ili konstruisanje novih pojmova koji su »transgresivni« po tome što se ne uklapaju ni u jedno staro pravilo) — kao nešto što je stvarno važno. Kada Kant kaže da estetički sud nije kognitivan, zato što se ne može podvesti pod pravila, dodeljuje mu status koji je drugi po važnosti — status koji je naučnička kultura uvek dodeljivala literarnoj kulturi. S druge strane, kad romantizam kaže da je nauka *samo* kognitivna, on pokušava da stvar izokrene.

Kao zaključak reći ću da je post-kantovski metafizički idealizam specifično filozofski oblik romantizma, dok je tekstualizam specifično post-filozofski oblik. U idućem odeljku tvrdiću da su se filozofija i idealizam podigli i pali zajedno. U trećem odeljku govoriću o vezi između tekstualizma kao post-filozofskog romantizma i pragmatizma, dokazujući da je pragmatizam, izražavajući se kontradiktorno, post-filozofska filozofija. Najzad, u četvrtom odeljku govoriću o nekim kritikama koje važe podjednako i za tekstualizam i za pragmatizam.

II

Moris Mandelbaum, u svojoj knjizi *Istorija, čovek i razum*, kaže nam da su se u periodu posle epohe prosvetiteljstva »pojaviли sasvim novi oblici mišljenja i merila ocenjivanja« i da su kroz ceo taj period od oko sto godina — koji se uglavnom, mada ne potpuno, podudara sa devetnaestim vekom — »postojale samo dve struje filozofske misli, koje su imale kontinuitet... metafizički idealizam i pozitivizam«. On definiše metafizički idealizam kao mišljenje da

u okviru ljudskog iskustva čovek može naći ključ za razumevanje konačne prirode stvarnosti, a taj ključ se otkriva kroz one osobine koje odlikuju čoveka kao duhovno biće.¹

Kao što Mandelbaum podvlači, da bi se ovo shvatilo ozbiljno, mora se misliti da može *postojati* tako nešto kao što je »konačna priroda stvarnosti«. Isto tako, mora se misliti da nauka možda nije poslednja reč o tom pitanju, mada ostaje »u okviru prirodnog ljudskog iskustva« i ne traži natprirodne izvore informacije. Zašto bi neko prihvatao bilo koje od tih verovanja? Zašto bi neko mislio da pored nauke može postojati nešto što se zove »metafizika«?

Ako nekoga iznenada upitate »Šta je konačna priroda stvarnosti?«, on neće znati odakle da počne. Morao bi imati svest o tome kakvi bi mogli biti neki mogući odgovori. Epoha prosvetiteljstva je raspolagala jednostavnom suprotnošću kojom je objašnjavala i osmišljavala ovo pitanje, suprotnošću između slike sveta koju su nudili Toma Akvinski i Dante, i slike sveta koju su nudili Njutn i Lavoazje. Za prvu se kaže da ju je proizvelo sujeverje, a za drugu razum. Niko pre Kanta nije sugerisao da bi mogla postojati disciplina nazvana »filozofija« koja

¹ Maurice Mandelbaum, *History, Man and Reason*, Johns Hopkins, University Press Baltimore, 1971, str. 6.

bi mogla ponuditi treću mogućnost. Takozvani »moderni filozofi« pre Kanta nisu se bavili nečim što se moglo jasno odvojiti od nauke. Neki su bili psiholozi, poput Loka i Hjuma — nastojeći da pronađu, kako je Kant rekao, »fiziologiju ljudskog razumevanja« u nadi da čine za unutrašnji prostor ono što je Njutn učinio za spoljašnji, pružajući kvazimehaničko objašnjenje funkcionisanja našeg uma. Ali to je više bilo proširivanje naučne slike sveta nego njeno kritikovanje, ili zasnivanje, ili zamenjivanje. Drugi su, kao Lajbnic, bili naučni apologeti religijske tradicije, pokušavajući da prokrijumčare dovoljno aristotelovskog rečnika natrag u kartezijansku nauku, kako bi imali i jedno i drugo. Ali, da ponovim, to nije bilo kritikovanje, zasnivanje ili zamenjivanje nauke već pokušaj da se ona tako skroji kako bi se u njoj mogli naći i Bog, i Sloboda i Besmrtnost. Razlika između Lokovog i Lajbnicovog shvatanja nauke odgovara razlici u shvatanju nauke Skinera i Lekonta de Noa. Nijedan nije mislio da neka autonomna disciplina, različita po predmetu i metodi od prirodne nauke, može pokazati istinu trećeg gledišta o konačnoj prirodi stvarnosti.

Da bi se imalo takvo shvatanje, potrebno je znati kakvo može biti takvo alternativno gledište. Idealizam — mišljenje da se konačna priroda stvarnosti »otkriva kroz osobine koje odlikuju čoveka kao duhovno biće« nije samo *jedna* mogućnost. To je najverovatnije *jedina* mogućnost koja je ikada ponuđena. Ali kod Berklija i Kanta idealizam postaje nešto sasvim drukčije od tradicije koja počinje sa Anaksagorom i ide preko Platona i raznih oblika platonizma. Nijedno od tih raznih rešenja o nestvarnosti materijalnog sveta nije bilo predstavljeno kao rezultat naučne argumentacije — kao rešenje jedne izuzetne naučne teškoće. Međutim, po Berkliju, to je upravo ono što idealizam jeste — elegantan način hvatanja ukoštac sa teškoćom koju je stvorila nova i »naučna« doktrina da um opaža samo sopstvene ideje. Kao što kaže Džordž Pičer, »lepa i

ekstravagantna berклијевска филозофија као један од својих корена има 'trezveno, dobro informisano тумачење... чулног опажања'². Problem s kojim se Berkli suočio potiče od činjenice da, kao što je rekao Hjum, »filozofi uglavnom smatraju da nikad ništa nije stvarno prisutno u umu osim njegovih opažaja ili utisaka i ideja, i da nam spoljni objekti postaju poznati samo putem onih opažaja koje prouzrokuju«³. Ti »filozofi« su ljudi kao Lok, koji su se bavili onim što zovemo psihologijom, a naročito psihologijom opažanja. Berkli se ne ubraja u psihologe jer je predložio suviše »brzo i prljavo« rešenje zagonetke o tome koje ideje liče na svoje objekte — naime, da »ništa ne može biti kao ideja osim ideje«. Na njegove savremenike ova misao je imala isto dejstvo kakvo na današnje biologe evolucioniste ima panpsihička ideja da je sva materija živa. Problem nije u tome što je ta ideja budalasta, nego što je toliko apstraktna i prazna da jednostavno ničemu ne koristi.

Međutim, iako je Berklijeva verzija idealizma bila samo jedan kuriozitet, on je značajan za razumevanje toga zašto je idealizam shvatan ozbiljno. Berklijev idealizam nije onosvetski u platonovskom smislu, već je ozbiljan odgovor na naučno pitanje, Lokovo pitanje o sličnosti ideja i njihovih objekata. Hjum je uopštio Lokovo pitanje pretvorivši ga u pitanje o tome da li možemo uopšte govoriti o »objektima«, a to je omogućilo Kantu da preinači naučno pitanje o psihofiziološkim mehanizmima u pitanje o legitimnosti same nauke. To je učinio ističući tri stvari:

- (a) Problem prirode naučne istine moguće je rešiti samo tako što će se reći da nauka korespondira sa svetom koji je transcendentno ideja, koji je stvoren a ne otkriven.

² George Pitcher, *Berkeley*, Routledge and Kegan Paul, London, 1977, str. 4.

³ David Hume, *Treatise of Human nature*, I, II, 2.

(b) Suprotnost između stvaranja i otkrivanja, transcendentalne idealnosti i transcendentalne stvarnosti, može biti objašnjena samo suprotstavljanjem upotrebe *ideja* u cilju *saznavanja*, upotrebi *volje* za *delovanjem* — nauke, moralu.

(c) Transcendentalna filozofija, kao disciplina koja se može izdići iznad nauke i morala toliko da im određuje njihove sfere, zamenjuje nauku kao disciplinu koja nam govori o konačnoj prirodi stvarnosti.

Kant je na taj način preoblikovao prosvetiteljsku ideju o suprotnosti između nauke i religije, razuma i sujeverja, preuzevši jedan nerešen naučni problem — prirodu saznanja — i pretvorivši ga u pitanje o *mogućnosti* saznanja. Taj preobražaj bio je moguć zato što je uzeta ozbiljno Berklijeva sugestija da »ništa ne može biti kao ideja osim same ideje« i revidirana tako da glasi »nijedna ideja ne može izražavati ništa istinito osim sveta sačinjenog od ideja«. Ali ovo mišljenje o svetu sačinjenom od ideja potrebno je podržati objašnjenjem o tome čije su to ideje. Kako Kant nije imao Berklijevog Boga, morao je da stvori transcendentalni ego da obavi taj posao. Kao što su Kantovi sledbenici odmah istakli, jedini način da shvatimo transcendentalni ego, jeste da ga identifikujemo sa »ja« o kome se može misliti ali se ne može saznati, koji je moralni agens — autonomno noumenalno ja.

Ovde idealizam prestaje da bude samo intelektualni kuriozitet. Jer on sad nudi ne samo Berklijevo oštroumno *ad hoc* rešenje problema odnosa između čulnih opažaja i spoljnih objekata, nego rešenje problema uklapanja umetnosti, religije i morala u galilejevsku sliku sveta. Kad se jednom rešenje ove pomalo posramljujuće duhovne teškoće shvati kao posledica rešenja naučnog problema koji je dostojan poštovanja, pojavljuje se disciplina koja nudi oba rešenja kao *zamenu nauke* i opravdava Ru-

soovo nepoverenje prema prosvetiteljstvu. Filozofija na taj način postaje i *nauka* (zar nije rešila problem koji nauka nije mogla da reši?) i način da se povrati ono što je nauka isključila — moral i religiju. Moral i religija mogu sad biti samo u granicama uma. Jer, filozofija je otkrila da je um širi od nauke i tako se ona pokazuje kao *nad-nauka*.

Do sad sam tvrdio da je transcendentalni idealizam bio neophodan da bi se razumelo shvatanje, da disciplina koja se zove »filozofija« može da transcendirati i religiju i nauku pružajući nam treće, odlučujuće gledište o konačnoj prirodi stvarnosti. Po mom mišljenju, Kantov sistem je nastao tako što je pozajmio ugled nauke stečen rešavanjem nekog naučnog problema, da bi potom nauku degradirao na nivo drugorazredne kulturne aktivnosti. Filozofiju je unapredio u prvorazrednu aktivnost, pokazujući nam kako da najbolje iskoristimo i religiju i nauku, gledajući ih sa visine. Idealizam je ličio na nauku — kao da se teza stvarno može dokazivati — zbog onoga što je bilo zajedničko Berkliju i Kantu, interesovanja za Lokov psihološki problem odnosa čulnih oseta i njihovih objekata. Filozofija je postala nešto kao nad-nauka zbog onog što je bilo zajedničko Kantu i Hegelu — rešenja problema odnosa nauke sa umetnošću, moralom i religijom. Jedna strana transcendentalnog idealizma okrenuta je ka Njutnu i Loku, problemu ideja i opažanja. Druga je okrenuta Šileru, Hegelu i romantizmu. Ova ambivalentnost pomaže da se objasni zašto je, u prvim decenijama devetnaestog veka, transcendentalni idealizam mogao izgledati kao istina koja se može dokazati. Ona takođe pomaže da se objasni zašto transcendentalna filozofija može izgledati kao dramatično nov doprinos kulturi, koji važi za sva vremena, poput njutnovske nauke vek ranije. Obe iluzije su bile moguće samo zato što je jedna Kantova strana pozajmljivala ugled od druge. Argumentativni karakter koji je zajednički prvoj *Kritici*, Njutnovim *Principia* i Lokovom *Ogledu* stvorio je oreol naučnosti (*Wis-*

senshaftlichkeit) koji se protekao na drugu i treću *Kritiku*, čak i na *Fihtea*.

Sledeći korak u razvoju idealizma bio je početak kraja i idealizma i filozofije. Hegel je odlučio da filozofija treba da bude spekulativna, a ne puko reflektivna, pomenio je ime Transcendentalni Ego u »Ideja« i počeo da tretira rečnik galilejske nauke samo kao jedan među desetak drugih, na kojem je Ideja izabrala da opiše sebe. Da je Kant doživeo da pročitati *Fenomenologiju*, shvatio bi da je filozofiji pošlo za rukom da se održi na sigurnom putu nauke samo oko dvadeset pet godina. Hegel je zadržao termin »nauka« bez bitne osobine nauke — spremnosti da prihvati neutralni rečnik za formulisanje problema, kako bi omogućila argumentaciju. Pod plaštom Kantovog pronalaska, nove nad-nauke koja se zove »filozofija«, Hegel je smislio literarni žanr koji nije imao ni traga od argumentacije, ali je sebe opsesivno označavao kao *System der Wissenschaft*, ili *Wissenschaft der Logik*, ili *Encyklopaedie der Philosophischen Wissenschaften*.

U vreme Marksa i Kjerkegora svi su govorili da »car nema nikakvo ruho« — da, ma šta idealizam bio, on nije kvazi-naučna postavka koja se može dokazati. Na kraju veka (vreme Grina i Rojsa), idealizam je skresan na svoj fihteoovski oblik — skup prašnjavih kantovskih argumenata o odnosu između čulnog opažanja i rasuđivanja, udružen sa naglašenom moralnom revnošću. Za ono što je Fih-te smatrao izvesno dokazivom istinom i početkom nove ere u ljudskoj istoriji, Grin i Rojs su znali da predstavlja samo mišljenje grupe profesora. Na kraju veka, reč »filozofija« postala je ono što je i danas — samo ime, kao reči »klasika« i »psihologija«, za akademsku katedru gde se neguju uspomene na mladalačke nade i gde i dalje žive tužne čežnje za minulim sjajem. Za nas, profesore filozofije, Kant i Fih-te su ono što su našim kolegama klasičarima Skaliger i Erazmo, ili našim kolegama psiholozima Bejn i Spenser. Filozofija je autonomna akademska

disciplina sa pretenzijama da bude osnova kulture kao celine, ne zato što možemo opravdati bilo njenu autonomiju ili tu pretenziju, nego zato što su nam nemački idealisti rekli da takva disciplina predstavlja nadu čovečanstva. Ali danas, kad idealizam nije više *ničije* mišljenje, danas kad je sukob realizam — idealizam nešto o čemu se uči iz udžbenika istorije, filozofi su izgubili ubeđenje da nam mogu reći nešto o konačnoj prirodi stvarnosti, ili o bilo čemu drugom. Oni nejasno osećaju da je njihovo nasledno pravo da budu na čelu ostalog dela kulture, ali ne mogu da smisle kako da to opravdaju. Ako je ovo moje istorijsko izlaganje tačno, filozofi neće povratiti svoje staro mesto ukoliko ne uspeju da nam opet ponude gledišta o konačnoj prirodi stvarnosti, koja bi se uspešno takmičila sa gledištem nauke. Pošto je idealizam njihova jedina zanimljiva sugestija, ostali deo kulture će ozbiljno shvatiti njihove pretenzije samo ako uspeju da ga vaskrsnu. Ni jedno ni drugo se ne čini verovatnim.

III

Samo je romantizam preživeo iščezavanje metafizičkog idealizma kao naučne postavke o kojoj se može argumentisati. U prvom odeljku definisao sam »romantizam« kao shvatanje da je potrebno otkriti koji rečnik treba koristiti, a ne koji su stavovi istiniti. To može zvučati i nejasno i bezazleno, ali ja mislim da je to najbolja formula da se izrazi smisao oslobađanja od nauke, što je bilo glavno Hegelovo zaveštanje devetnaestom veku. Hegel je razorio Kantov ideal filozofije kao nauke, ali je, kao što sam rekao, stvorio novi literarni žanr koji je pokazao relativnost značaja izbora rečnika, zbunjujuću raznovrsnost rečnika koje možemo birati i suštastvenu nestabilnost svakog od njih. Hegel je učinio trajno jasnom duboku samoizvesnost koju pruža svaki novi rečnik, svaki novi žanr, svaki novi stil

i svaka nova dijalektička sinteza — osećanje da smo sad, najzad, po prvi put shvatili stvari kakve istinski jesu. Takođe je učinio trajno jasnim zašto takva izvesnost traje samo trenutak. Pokazao je kako strast koja se pojavljuje u svakoj generaciji služi lukavstvu uma, stvarajući podsticaj koji je navodi na samožrtvovanje i transformaciju. On piše u tonu zakasnelosti i ironije koji je karakterističan za literarnu kulturu našeg doba.

Heglov romantičan opis toga kako misao dejstvuje odgovara post-hegelovskoj politici i literaturi, a gotovo u potpunosti ne odgovara nauci. Na tu razliku se može odgovoriti rečima »utoliko gore po Hegela« ili rečima »utoliko gore po nauku«. Izbor između ova dva odgovora je izbor između Snouove »dve kulture« (i između »analitičke« i »kontinentalne« filozofije, koje su takoreći propagandne agencije ovih dveju kultura). Posle Hegela, intelektualci koji su želeli da preobrazu svet ili sebe, koji su tražili od nauke više nego što ona može da dà, osećali su da imaju pravo da jednostavno *zaborave* na nauku. Hegel je stavio proučavanje prirode na svoje mesto, relativno nisko mesto. Hegel je takođe pokazao da može postojati neka vrsta racionalnosti bez argumentacije, racionalnost koja deluje izvan granica onog što Kun zove »disciplinarnom matricom«, u ekstazi duhovne slobode. Um je lukavo uposlio Hegela, suprotno njegovim namerama, da napiše povelju naše moderne literarne kulture. To je kultura koja tvrdi da je preuzela i preoblikovala sve što je vredno zadržati u nauci, filozofiji i religiji — gledajući na sve njih sa visine. Ona tvrdi da je čuvar javnog dobra — Kolridžove »obrazovanosti nacije«. Ta kultura se proteže od Karlajla do Isaije Berlina, od Metju Arnolda do Lajonela Trilinga, od Hajnea do Sartra, od Bodlera do Nabokova, od Dostojevskog do Doris Lesing, od Emersona do Harolda Bluma. Njena raskošna kompleksnost se ne može izraziti jednostavnim spajanjem reči kao što su »poezija«, »roman« i »književna kritika«. Ova

kultura je pojava koju prosvetiteljstvo nije moglo predvideti. Kant za nju nije imao mesta u svojoj trodelnoj podeli mogućih ljudskih aktivnosti na naučno saznanje, moralno delanje, i slobodnu igru kognitivnih moći u estetskom uživanju. Ali Hegel kao da je znao sve o toj kulturi pre njenog rođenja.

Tvrdim stoga da glavno zaveštanje metafizičkog idealizma jeste sposobnost literarne kulture da se osamostali od nauke, da nametne svoju duhovnu superiornost nauci, da tvrdi kako ona ovaploćuje sve što je najvažnije za ljudska bića. Kantova ideja o tome da je upotreba rečnika *Verstand* — a, nauke, samo jedna od dobrih stvari koje ljudska bića mogu učiniti, bila je prvi i apsolutno ključni korak u obezbeđivanju ugleda sekularizovanoj kulturi koja nije naučna. Hegelovo nenamerno ukazivanje na to šta takva kultura može da ponudi — istorijsko osećanje relativnosti principa i rečnika u odnosu na vreme i mesto, romantičarsko osećanje da se sve može promeniti ako se govori na nov način — bio je drugi, ne manje neophodan korak. Romantizam koji je Hegel uneo u filozofiju podstakao je nadu da književnost može biti sledeći predmet filozofije — da ono što su filozofi tražili, najdublje tajne duha, treba da otkriju novi književni rodovi koji se pojavljuju.

Međutim, postoji treći korak u uspostavljanju autonomije i suprematije literarne kulture, koji su načinili Niče i Viljem Džejms. Njihov doprinos je u tome što su romantizam zamenili pragmatizmom. Umesto da kažu da će otkriće rečnika obelodaniti skrivene tajne, oni su rekli da nam novi načini govora mogu pomoći da dobijemo ono što želimo. Umesto nagoveštaja o tome da literatura može da nasleđi filozofiju kao ona koja otkriva konačnu stvarnost, oni su odbacili pojam istine kao korespondencije stvarnosti. Niče i Džejms kažu, različitim tonom, da *sama* filozofija ima onaj status koji su Kant i Fihthe pripisali nauci — stvaranje korisnih ili utešnih slika. Niče i Džejms su objasnili metafizički ide-

alizam i, opštije rečeno, metafizičku težnju da se kaže nešto o »konačnoj prirodi stvarnosti«, na psihološki način. Marks je, naravno, to već bio učinio, ali za razliku od Marksa, Džejms i Niče nisu pokušali da formulišu novu filozofsku poziciju s koje se može s visine gledati na idealizam. Umesto toga, oni su samosvesno napustili traganje za arhimedovskom tačkom sa koje je moguće nadgledati kulturu. Oni su odbacili shvatanje da je filozofija nad-nauka. Primenili su Kantove i Hegelove metafore stvaranja (za razliku od tradicionalnih realističkih metafora pronalaženja) ne samo na Kanta i Hegela, nego i na sebe. Kao što je Niče rekao, oni su bili prva generacija koja nije verovala da poseduje istinu. Zadovaljili su se time da *nemaju* odgovor na pitanje »Sa koje pozicije vi to govorite sve te strašne stvari o drugima?«. Zadovaljavali su se time da skinu oreol sa reči kao što su »istina«, »nauka«, »znanje« i »stvarnost«, a da ne ponude neko gledište o prirodi stvari koje se označavaju tim rečima.

Ovo zamenjivanje romantizma pragmatizmom išlo je u filozofiju uporedo sa promenom načina na koji je literarna kultura shvatala samu sebe. Velike figure te kulture u našem veku — veliki »modernisti«, ako baš hoćete — pokušali su da pokažu kakvi bi naši životi mogli biti, ako se ne bismo nadali onome što je Niče nazivao »metafizičkom utehom«. Pokret koji nazivam »tekstualizmom« odnosi se prema pragmatizmu i literaturi isto kao što se devetnaestovekovni pokušaj da se literatura shvati kao ona koja otkriva konačnu istinu, odnosio prema metafizičkom idealizmu i romantičarskoj poeziji. Mislim da ćemo najbolje razumeti ulogu tekstualizma u našoj kulturi ako ga shvatimo kao pokušaj da se misli na osnovu dosledno sprovedenog pragmatizma i potpunog napuštanja ideje *otkrivanja istine* koja je zajednička teologiji i nauci. M. H. Abrams, ono što on zove »Novočitanje«, a što ja nazivam »tekstualizmom«, suprotstavlja tradicionalnoj »humanističkoj« koncepciji. On tu koncepciju ovako ilustruje:

autor aktualizuje i beleži rečima značenja koja on daje ljudskim bićima i radnjama u vezi sa stvarima koje se tiču ljudi, obraćajući se onim čitaocima koji su sposobni da shvate šta on piše. Čitalac se daje na posao odgonetanja onog što je zamislio i označio, pomoću lingvističkog i literarnog znanja koje deli sa autorom. Približno pogađajući šta je autor hteo da označi, čitalac shvata šta jezik tog dela znači.⁴

Tekstualistička koncepcija kritike, međutim, ignoriše ono što je autor hteo da kaže i bira jedan od dva potpuno različita puta. Jedan put je, da navedem Edvarda Saida, da se sa tekstom postupa

kao da deluje sam unutar sebe, kao da sadrži privilegovan, ili, ako ne privilegovan, onda neispitan i a priori, princip unutrašnje koherentnosti. S druge strane, tekst se smatra sam po sebi dovoljnim uzrokom određenih veoma preciznih efekata koje ima na (pretpostavljenog) idealnog čitaoca.⁵

S druge strane, tekstualist može da zanemari shvaćanje teksta kao mašine koja radi sasvim nezavisno od svog tvorca i da ponudi ono što Blum naziva »odlučno pogrešno čitanje«. Kritičar ne pita ni autora ni tekst šta im je namera, već ga oblikuje na način koji će poslužiti njegovom cilju. On čini da se tekst odnosi na sve što je relevantno za njegov cilj. On to čini nametanjem tekstu rečnika — »mreža«, u Fukoovoj terminologiji — koji možda nema

⁴ M. H. Abrams, »How to Do Things with Texts«, *Partisan Review*, 46 (1979).

⁵ Edward Said, »Roads Taken and not Taken in Contemporary Criticism«, *Contemporary Literature*, 17 (leto, 1976) str. 337. U ovom članku Said povlači razliku između Bluma i Fukoa (i ostalih kao što su Bejt i Lukač) i tekstualističkih kritičara koji predstavljaju pristup opisan u odlomku koji sam naveo. Ovo je otprilike nalik na razliku koju ja pravim između jakih i slabih tekstualista, ali Said tu razliku shvata kao »formalnost nasuprot materijalnosti«.

nikakve veze sa rečnikom koji se koristi u tekstu ili koji koristi autor, i gleda šta će se dogoditi. Ovaj model ne odgovara modelu radoznalog kolekcionara inteligentnih mašina koji ih rastavlja na delove da bi video kako rade, pažljivo zapostavljajući bilo kakvu spoljašnju svrhu koju bi mogli imati, već modelu psihoanalitičara koji radosno tumači san ili šalu kao simptom ubilačke manije.

Za razumevanje tekstualizma važno je uočiti sličnosti i razlike između ova dva modela kritike. Glavna sličnost je u tome što oba polaze od pragmatističkog odbijanja da se o istini misli kao o korespondenciji stvarnosti. Tekstualista koji tvrdi da je otkrio tajnu teksta, da ga je dešifrovao, hvali se da na njega ne utiče ni pređašnje tumačenje niti ono što autor kaže o tekstu. Čitalac koji praktikuje odlučno pogrešno čitanje, poput Fukoa i Bluma, ponosi se istom stvari, time da je u stanju da od teksta dobija više nego što bi njegov autor ili čitalačka publika u njemu mogli da nađu. Oba modela prekida ju sa realizmom ilustrovanim Abramsovim odlomkom koji sam naveo. Ali razlikuju se u tome što je prva vrsta kritičara umereni pragmatista. On misli da zaista postoji tajna šifra i da ćemo kad se ona otkrije znati šta tekst znači. On veruje da je kritika otkrivanje, a ne stvaranje. Čitalac koji praktikuje odlučno pogrešno čitanje ne mari za razliku između otkrivanja i stvaranja, pronalaženja i pravljenja. On misli da to nije korisna razlika, baš kao što su mislili Niče ili Džejms. On se time bavi zbog onoga što može da iz toga izvuče, a ne iz zadovoljstva što je nešto ispravno protumačio. Mogao bih da ponovim ovaj kontrast na drugi način, koji bi malo bolje objasnio šta imam na umu. Abramsov »humanistički« kritičar misli da postoji gigantski, sveobuhvatni zajednički rečnik kojim se može opisati o čemu govore razna književna dela. Prva vrsta tekstualiste — slabi tekstualista — misli da svako delo ima sopstveni rečnik, sopstvenu tajnu šifru, koji su nesamerljivi s drugim. Druga vrsta tekstualiste —

jaki tekstualista — ima sopstveni rečnik i nije ga briga da li ga neko drugi upotrebljava. Na osnovu ovoga jaki tekstualista je pravi naslednik Ničea i Džejmsa i na taj način Kanta i Hegela. Slabi tekstualista — dešifrant — samo je još jedna žrtva realizma, »metafizike prisutnosti«. On misli da će, ako ostaje u okvirima teksta, razlaže ga i pokazuje kako on funkcioniše, »izbeći suverenost označitelja«, prekinuti sa mitom o jeziku kao ogledalu stvarnosti, itd. Ali, u stvari, on samo imitira nauku kako najbolje ume — on hoće *metod* kritike i hoće da se svako složi da je on odgonetnuo šifru. On hoće sve udobnosti konsenzusa, makar samo čitalaca literarnih časopisa, baš kao što mikrobiolog želi udobnost konsenzusa, pa makar to bio konsenzus tri stotine mikrobiologa koji razumeju njegov žargon i kojima je stalo do njegovog problema. Jak tekstualista pokušava da živi bez te udobnosti. On prihvata ono što su Niče i Džejms prihvatili, da ideja *metoda* pretpostavlja *privilegovan* rečnik, rečnik koji prodire u suštinu objekta, koji izražava osobine koje on ima u sebi, za razliku od onih koje mu mi pripisujemo. Niče i Džejms su govorili da je ideja o takvom rečniku mit — da čak i u nauci, o filozofiji da i ne govorim, mi prosto tragamo za rečnikom koji će nam omogućiti da dobijemo ono što želimo.

Sve što sam rekao mogu da sažmem na sledeći način. Metafizički idealizam je bio privremena, mada važna, etapa u pojavi romantizma. Ideja da filozofija može da zameni nauku kao sekularizovani supstitut za religiju, bila je prolazna, mada važna, etapa u zamenjivanju nauke literaturom kao vodećom kulturnom disciplinom. Romantizam je bio *aufgehoben* u pragmatizmu, tvrdnji da značaj novih rečnika nije bio u tome što su mogli da dešifruju, nego u njihovoj pukoj upotrebljivosti. Pragmatizam je filozofski pandan književnom modernizmu, vrsti literature koja se ponosi svojom autonomijom i novinom a ne svojom vernošću iskustvu ili svojim ot-

krićem prethodno postojećeg značenja. Jaki tekstualizam izvlači pouku iz modernističke literature i na taj način stvara autentično modernističku kritiku.

Ovaj me rezime navodi da se vratim pomalo veštačkoj paraleli koju sam povukao u početku ovog izlaganja — između tvrdnje da postoje samo ideje i tvrdnje da postoje samo tekstovi. Jedini tekstualisti koji (za razliku od Deride, njihovog začetnika) ozbiljno shvataju ovu drugu tvrdnju koja zvuči metafizički, jesu slabi tekstualisti — kritičari koji misle da su sada pronašli pravi metod za analiziranje literarnih dela, zbog toga što su sada pronašli fundamentalnu problematiku tih dela. Ove tvrdnje nastaju zato što ti kritičari nisu shvatili da, sa pravog pragmatističkog stanovišta, ne postoji zanimljiva razlika između stolova i tekstova, između protona i pesama. Za pragmatistu, *sve* su to samo permanentne mogućnosti za upotrebu, i zbog toga, mogućnosti za ponovno opisivanje, ponovno tumačenje, manipulaciju. A slab tekstualista misli, kao Diltaj i Gadamer, da postoji velika razlika između onog što čine naučnici i onog što čine kritičari⁶. On misli da činjenica da se prvi često slažu, a drugi često ne, kazuje nešto o prirodi njihovih predmeta proučavanja ili o posebnim epistemološkim teškoćama na koje nailaze njihovi metodi. Jaki tekstualista jednostavno sebi postavlja isto pitanje o tekstu kakvo inženjer ili fizičar postavlja sebi o zbunjujućem fizičkom objektu: Kako da to opišem da bih postigao ono što želim? Ponekad se pojavi veliki fizičar ili veliki kritičar i dâ nam nov rečnik koji nam omogućuje da činimo mnogo novih i divnih stvari. Tada uzvikujemo da smo pronašli pravu prirodu stvari, poezije ili nečeg drugog. Ali Hegelova avet, ovaploćena u Kunovoj romantičarskoj filozofiji nauke, ili Blumovoj filozofiji romantičarske poezije, podseća nas da su

⁶ O tome pogledati moje primedbe upućene diltajevskim pogledima Carlsa Tejlora, »A Reply to Dreyfus and Taylor«, *The Review of Metaphysics*, 33 (1980): str. 36—46, i u eseju 11. u ovoj knjizi.

rečnici smrtni kao i ljudi. Pragmatist nas podseća da je nov i koristan rečnik samo *to*, a ne iznenadna neposredovana vizija stvari ili tekstova kakvi oni jesu.

Kao što je obično slučaj sa jezgrovitim malim formulama, deridijanska tvrdnja da »ne postoji ništa izvan teksta«, u pravu je u onome što implicitno poriče, a greši u onom što eksplicitno tvrdi. Jedino što vredi u izreci da tekstovi ne referiraju na nešto što nije tekst, samo je stara pragmatistička tvrdnja da se bilo koja specifikacija referenta može naći u nekom rečniku. Na ovaj način se, u stvari, upoređuju dva opisa jedne stvari, a ne opis sa stvarima po sebi. Ta tvrdnja je samo prošireni oblik Kantove krilaticе da su »opažaji bez pojmova slepi«, što je samo rafinirano ponavljanje Berklijevog odrešitog stava da »ništa ne može biti kao ideja osim ideje«. Ovo su samo varljivi načini da se kaže da nećemo ugledati stvarnost čistu, bez maske, ogoljenu. Tekstualizam nema ništa da doda ovoj tvrdnji izuzev nove varljive slike — slike sveta koja se sastoji od svega napisanog pomoću svih dosad korišćenih rečnika. Praksa tekstualista nema ništa da doda sem sjajnih primera činjenica da autor nije znao rečnik kojim se njegov tekst može korisno opisati. Ali ovom uvidu — da nečiji rečnik samoopisivanja nije nužno onaj koji nam pomaže da ga razumemo — nije potrebna nikakva metafizička, epistemološka ili semantička podrška. To je tvrdnja koja postaje ubedljiva samo kroz akumulaciju primera iz prakse koju ona inspiriše. Jaki tekstualisti kao Blum i Fuko daju nam takve primere.

Stoga zaključujem da tekstualizam nema ništa da doda romantizmu i pragmatizmu izuzev primera za to šta se može postići kad čovek prestane da se bavi realističkim pitanjima kao što su »Da li je to ono što tekst *stvarno* kaže?« ili »Kako može neko da *tvrdi* da je to upravo ono što pesma kaže?« ili »Kako da pravimo razliku između onog što je u tekstu od onog što mu kritičar pripisuje?«. Tvrdnja da je svet

samo tekst, prosto je ista vrsta olakog preterivanja kao i tvrdnja da je svet samo materija u pokretu, stalna mogućnost čulnog opažanja, ili čulni materijal na koji treba da delujemo. U strogom i ironičnom smislu, tvrdnja da je sve tekst može se i ovako protumačiti: »Ima isto toliko smisla reći da su atomi samo demokritovski tekstovi, kao kad bi se reklo da je Demokrit samo skup atoma. To je zato što su obe tvrdnje pokušaji da se jednom rečniku dâ privilegovani status i zbog toga su podjednako luckaste«. Međutim, shvaćena u manje doslovnom smislu, ova tvrdnja je samo još jedna metafizička teza. Avaj, danas ima ljudi koji nas glupo obaveštavaju da je »filozofija dokazala« da jezik ne referira ni na šta što je van jezika, i da se može govoriti jedino o tekstu. Ova tvrdnja je isto što i tvrdnja da je Kant dokazao, da ne možemo znati o stvarima po sebi. Obe tvrdnje počivaju na lažnom kontrastu između neke vrste nediskurzivne neposredovane vizije stvarnosti i načina na koji govorimo i mislimo. Obe pogrešno zaključuju od »Ne možemo misliti bez pojmova ili govoriti bez reči« na »Ne možemo misliti ili govoriti izuzev o onome što je stvorila naša misao ili govor«.

Najslabiji način da se odbrani plauzibilna tvrdnja da je literatura danas zamenila religiju, nauku i filozofiju na mestu vodeće discipline naše kulture jeste da se traži filozofsko utemeljenje za praksu savremene kritike⁷. To bi bilo isto kao i braniti galilejevsku nauku tvrdeći da se ona može naći u Bibliji, ili braniti transcendentelni idealizam kao najnoviji rezultat fiziološkog istraživanja. To bi bilo

⁷ Kad Džefri Hartman kaže, u predgovoru knjizi *Deconstruction and Criticism* (New York: The Seabury Press, 1979, str. 6) da bi bilo plodonosno za književnu kritiku i filozofiju da utiču jedna na drugu, čini mi se da je jednostavno galantan prema poraženom protivniku. Ali, možda bi se mogao tumačiti tako kao da kaže, sasvim pravilno, da bi bilo korisno kad bi se ljudi koji su pročitali mnogo filozofskih knjiga pridružili ljudima koji su čitali mnogo poezije i romana, i jedni drugima ispričali ono što su pročitali.

isto kao i priznavanje autoriteta svrgnutog monarha da bi se podržali zahtevi uzurpatora. Tvrdnje jedne uzurpirajuće discipline da ima vodeću ulogu u kulturi, mogu se odbraniti samo pokazivanjem njene sposobnosti da ostale discipline postavi na njihovo mesto. U poslednje vreme literarna kultura to čini sa velikim uspehom. To je isto ono što je učinila nauka kad je zamenila religiju i ono što je učinila idealistička filozofija kad je nakratko zamenila nauku. Nauka nije *dokazala* da je religija lažna, ni filozofija da je nauka samo pojava, niti modernistička literatura ili tekstualistička kritika može *dokazati* da je »metafizika prisutnosti« jedan zastareo žanr. Ali svaka je uspela da, bez argumentisanja, pokaže šta je htela.

IV

Kad kažem da tekstualizam ne dodaje ništa osim još jedne metafore romantizmu Hegela i pragmatizmu Džejmsa i Ničea, slažem se sa kritičarima tekstualizma kakav je Džerald Graf. Graf s pravom kaže da sadašnje pomodnosti u književnoj kritici nastavljaju da razvijaju teme već objavljene u Novoj kritici — »modernističke pretpostavke o jeziku, saznanju i iskustvu«⁸ — pretpostavke koje suprotstavlja starijem gledištu po kome literatura može »doprineti čovekovom razumevanju o tome kakve su stvari zaista, a ne samo kako se one čine našoj svesti«⁹. Takođe je u pravu kad kaže da se ove pretpostavke retko podržavaju bilo kakvim argumentima. Ali mislim da nema pravo kad kaže da

je mali korak od teze da jezik ne može da korespondira stvarnosti do tekućeg revizionističkog načina interpretacije čija je specijalnost čitanje

⁸ Gerald Graff, *Literature Against Itself*. Chicago, University of Chicago Press, 1979, str. 5.

⁹ *Ibid.*, str. 7.

svih literarnih dela kao komentara njihovih sopstvenih epistemoloških problematika.¹⁰

To je, u stvari, prilično dugačak korak, i to korak unazad. Tendencija o kojoj govori Graf dovoljno je stvarna, ali to je tendencija da se misli kako literatura može zauzeti mesto filozofije time što *podražava* filozofiju — da bude, od sveg mogućeg baš, *epistemološka*. Za slabe tekstualiste epistemologija je još uvek nešto otmeno. Oni misle da pesniku prave kompliment kad kažu da on ima epistemologiju. Oni čak misle da su, kad kritikuju njegovu teoriju saznanja, nešto više od kritičara — da su, u stvari, filozofi. Tako bi pobednički ratnici mogli pogrešno misliti da će impresionirati mase ogrćući se ofucanim togama svučenim sa lokalnih senatora. Graf i ostali koji su ukazali na čudnu pompezu pretenzionost mnogih sadašnjih tekstualističkih kritika u pravu su, mislim, kad tvrde da takvi kritičari žele da imaju navodni prestiž filozofije, a da ne moraju nužno da daju argumente.

Međutim, ono u čemu se uglavnom ne slažem s Grafom, jeste njegova tvrdnja

da bi pisanje bilo delotvorno, treba da proizlazi iz koherentne i ubedljive filozofije života — ili bar iz dela života o kome pisac govori. Čini se da nema načina da se izbegne činjenica da literatura mora imati ideologiju — čak i ako ta ideologija dovodi u pitanje sve ideologije. Sam akt poricanja svih »naivnih« realizama pretpostavlja objektivno stanovište.¹¹

Čini mi se da je ovo pogrešno, ako predstavlja tvrdnju o delotvornom pisanju. To bi primoralo čoveka da kaže ili da Bodler i Nabokov nisu pisali delotvorno, ili da je njihova ironija izražavala »koherentnu i ubedljivu filozofiju života«. Nijedna alternativa nije privlačna. Čini se da je takođe pogrešno

¹⁰ Ibid., str. 9.

¹¹ Ibid., str. 11.

i u pogledu onog što je potrebno da bi se poricala istina realizma. To se *može* učiniti bez predlaganja jedne »objektivne« teorije o stvarnoj prirodi stvarnosti, saznanja ili jezika. Nije potrebno da usvojimo protivnikov rečnik, metod ili stil da bismo ga porazili. Hobs nije imao teološke argumente protiv Danteove slike sveta. Kant je imao samo veoma loš naučni argument za pojavni karakter nauke; Niče i Džejms nisu imali epistemološke argumente za pragmatizam. Svi ti mislioci su nam dali novi oblik intelektualnog života, i zahtevali od nas da uporedimo njegove prednosti u odnosu na stari. Jaki tekstualisti nam danas daju takav, još jedan novi oblik života. Zahtevati epistemološke argumente njemu u prilog, podjednako je bespredmetno kao i zamišljati da nam on daje novi i bolji način bavljenja epistemologijom.

Mislim da ozbiljne primedbe tekstualizmu nisu epistemološke nego moralne. Pisci kao što su Lajonel Triling i M. H. Abrams složiće se u tome sa Grafom. Abrams podržava Bluma u njegovim protestima protiv pokušaja Deride i Fukoa da eliminišu autora teksta i da ljudski uticaj zamene neljudskom intertekstualnošću. Ali on ne može da prihvati Blumov opis njegovih knjiga o Jejtsu i Stivensu kao »odlučna pogrešna čitanja«. On misli da Blum često tačno tumači Jejtsa i Stivensa, prema dobrom, staromodnom poimanju o tome šta je »tačno« i želi da Blum to prizna. Mislim da on to želi zato što hoće da Jejts i Stivens budu nešto više od monete za potkusurivanje za njihove sledbenike. On smatra da im Blum osporava moralni integritet. On želi da književna kritika bude oblast u kojoj se može raspravljati, a time oblast u kojoj čoveku *nije* dozvoljeno da nametne bilo koju matricu u nadi da će dobiti »kreativno ili zanimljivo pogrešno čitanje«¹².

Mada Abrams priznaje da ono što naziva »Novočitanje« može pružiti »nove i uzbudljive stvari

¹² Uporedi Abrams, »How to Do Things with Texts«, str. 584—585.

koje se mogu reći o literarnom delu o kome se stalno iznova govori«, on misli da »izbor između radikalnog novočitanja i starog načina čitanja jeste stvar procene kulturnog dobitka i gubitka«.

Ono što gubimo je pristup neiscrпноj raznolikosti literature kao tekstova odredljivog značenja, koje su pisala ljudska bića o ljudskim bićima i za ljudska bića, kao i pristup prosvetljujućim stvarima koje su o takvim tekstovima pisali humanisti i kritičari, naši prethodnici, od Aristotela do Lajonela Trilinga.¹³

U ovoj primedbi implicitna je moralna perspektiva zajednička Abramsu i Trilingu, po kojoj, konačno, kad svi intelektualci isprobaju sve svoje trikove, ono što ostaje jeste moral koji može biti predmet refleksije — nešto što se može otkriti a ne stvoriti, jer je već prisutan u zajedničkoj svesti svih. Mislim da je ovo kantovsko ubeđenje navelo Trilinga da protestuje protiv jedne od najistaknutijih crta romantizma i naše literarne kulture, sposobnosti da se od pisaca načini ono što Triling naziva »figure« — termin koji on ovako definiše

figure — što će reći kreativni duhovi čije delo zahteva specijalno savesno proučavanje zato što se u njemu mogu otkriti značenja, čak tajne, čak sile, koje ga čine superiornim u odnosu na ono što mi u opštem i proizvoljnom smislu nazivamo literaturom, superiornim čak i prema onome što nazivamo vrlo dobrom literaturom, približavaju ga u toj meri svetoj mudrosti koliko je to moguće postići u našoj kulturi.¹⁴

Ovde Triling ponavlja ono što je Kant rekao o »metafizici škola« — o učenim ljudima koji tvrde da znaju više o moralu i njegovim navodnim »temeljima« nego

¹³ *Ibid.*, str. 588.

¹⁴ Lionel Trilling, »Why We Read Jane Austen«, u *The Last Decade* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1979), str. 206–207.

običan pristojan građanin. To je ona Kantova strana koja je okrenuta Rusou a ne Hegelu. To je strana koja je demokratska a ne elitistička, koja smatra da kultura treba da bude u službi ljudi (a ne obratno, kao što misli Hegel). Triling, Abrams i Graf ne žele da *postoji* sveta mudrost koja ima prvenstvo nad zajedničkom moralnom svešću. Zbog toga oni daju otpor romantičarskom pokušaju da se od pesnika načini »figura«, kao i sugestiji da čovek koji pogrešno čita nema obavezu da polemíše sa onima koji se ne slažu sa njegovim čitanjem. Budući da žele kritiku koja će osvetliti postojeći moral, proširiti ga i obogatiti, oni daju otpor sugestiji da ne postoji zajednički rečnik pomoću kojeg kritičari mogu između sebe raspravljati o uspehu tog zadatka.

Ova moralna primedba tekstualizmu je i moralna primedba pragmatističkoj tvrdnji da su svi rečnici, čak i rečnik naše liberalne imaginacije, privremena istorijska odmoríšta. To je takođe zamerka izolovanju literarne kulture od zajedničkih ljudskih interesa. Prema toj primedbi, ljudi kao što su Niče, Nabokov, Blum i Fuko, postigli su ono što su hteli po ceni koja je, s moralnog stanovišta, suviše visoka. Izraženo računicom pragmatiste, podstrek intelektualčeve privatne moralne imaginacije koji dolazi od njegovog odlučnog pogrešnog čitanja, od njegovog traganja za svetom mudrošću, postignut je po cenu njegovog odvajanja od svojih bližnjih¹⁵.

Mislim da ova moralna primedba govori o zaista važnom problemu tekstualizma i pragmatizma, ali ja nemam gotovo rešenje. Voleo bih da ga tražim na taj način što bih istakao još jednu razliku među jakim tekstualistima — razliku između, na primer, Bluma i Fukoa. Blum je pragmatista poput Džejmsa, dok je Fuko pragmatista poput Ničea. Pragmatizam kod Džejmsa i Bluma poistovećuje se sa borbom smrtnih ljudi. Kod Fukoa i Ničea on se ispoljava kao prezir prema sopstvenoj smrtnosti, kao

¹⁵ Vidi esej 9. u ovoj knjizi u kome sam razmatrao tvrdnju da je pragmatizam moralno opasan.

traženje neke moćne, neljudske sile kojoj čovek može da preda svoj identitet. Blumov način bavljenja tek-
stom održava naše osećanje zajedničke ljudske ko-
načnosti krećući se između pesnika i njegove pesme.
Fukoov način tretiranja teksta je takav da eliminiše
autora — i zaista, i samu ideju »čoveka« — zajedno
s njim. Ne želim da branim Fukoov nehumanizam,
a želim da hvalim Blumovo osećanje za našu za-
jedničku ljudsku sudbinu. Ne znam kako da argu-
mentom potkrepim to opredeljenje, čak ni pri preci-
znom opisu relevantnih razlika. Da bih to učinio,
bila bi potrebna obimna rasprava o mogućnosti kom-
binovanja ličnog ispunjenja, samoostvarenja, sa jav-
nim moralom, brigom za pravdu.

PRAGMATIZAM, RELATIVIZAM I IRACIONALIZAM

Deo prvi: *Pragmatizam*

»Pragmatizam« je neodređena, dvosmislena i suviše upotrebljavana reč. Ipak, njom se označava glavni ponos intelektualne tradicije naše zemlje. Niko od američkih pisaca nije dao tako radikalan predlog o tome kako da se naša budućnost učini različitom od prošlosti, kao što su to učinili Džejms i Džui. Međutim, danas se ta dva pisca zanemaruju. Mnogi filozofi misle da je sve što je značajno u pragmatizmu očuvano i prilagođeno za potrebe analitičke filozofije. Još određenije, oni smatraju da je pragmatizam predložio razne holističke ispravke atomističkih učenja ranih logičkih empirista. Takav način gledanja na pragmatizam nije pogrešan, ali on ignoriše ono što je najznačajnije kod Džejmsa i Džuija. Logički empirizam je bio jedna varijanta standardne, akademske, neokantovske, epistemološki orijentisane filozofije. Velike pragmatiste ne treba shvatiti tako kao da oni predlažu njenu holističku varijantu, već tako da oni potpuno prekidaju sa kantovskom epistemološkom tradicijom. Dokle god budemo mislili da Džejms i Džui imaju »teorije istine«, ili »teorije znanja« ili »teorije morala«, shvataćemo ih pogrešno. Zane-marivaćemo njihovu kritiku same pretpostavke da

treba da postoje teorije o takvim stvarima. Nećemo razumeti koliko je radikalna bila njihova misao, koliko je duboka bila njihova kritika pokušaja zajedničkog Kantu, Huserlu, Raslu i Luisu, da od filozofije načine disciplinu koja utemeljuje druge.

Simptom ovog pogrešnog fokusiranja jeste tendencija da se preuveličava značaj Persa. Pers biva hvaljen delimično zbog toga što je razradio razne logičke pojmove i razne tehničke probleme (kao npr. protivčinjenički kondicional) koje su preuzeli logički empiristi. No, glavni razlog nezaslužnog slavljenja Persa jeste taj što njegov govor o opštoj teoriji znakova izgleda kao rano otkriće značaja jezika. Međutim, i pored sve svoje genijalnosti, Pers nikada nije bio potpuno načisto u pogledu toga *zašto* mu je potrebna opšta teorija znakova, kako bi ona mogla izgledati, niti kakav bi trebalo da bude njen odnos sa logikom ili epistemologijom. Njegov doprinos pragmatizmu je samo u tome što mu je dao ime i što je podsticao Džejmsa. Kao mislilac Pers je ostao kantovac u najvećoj mogućoj meri — do kraja ubeđen da nam je filozofija dala sveobuhvatan aistorijski kontekst u kojem sve vrste diskursa mogu dobiti svoje pravo mesto i rang. Baš protiv te kantovske prepostavke, da postoji takav kontekst i da ga mogu otkriti epistemologija ili semantika, reagovali su Džejms i Djui. Ako hoćemo da na pravi način shvatimo njihov značaj, treba da se usredsredimo na ovu reakciju.

Ta reakcija se može naći i kod drugih filozofa koji su sad više u modi nego Džejms i Djui — na primer kod Ničea i Hajdegera. Međutim, za razliku od Ničea i Hajdegera, pragmatisti nisu napravili grešku i okrenuli se protiv zajednice koja uzima naučnika prirodnih nauka za svog moralnog heroja — zajednice sekularizovanih intelektualaca koji su došli do samosvesti u doba prosvetiteljstva. Džejms i Djui nisu odbacivali ni opredeljenje epohe prosve-

titeljstva da naučnik treba da služi kao moralni primer, ni tehnološku civilizaciju koju je stvorila nauka. Oni su pisali, što Niče i Hajdeger nisu činili, u duhu društvene nade. Tražili su od nas da oslobodimo našu novu civilizaciju tako što ćemo odbaciti shvatanje o potrebi »utemeljenja« naše kulture, naših moralnih života, naše politike, naših religijskih verovanja, na »filozofskoj osnovi«. Tražili su da odustanemo od neurotične kartezijanske potrage za izvesnošću, potrage za »nepromenljivim duhovnim vrednostima« — što je bila jedna od reakcija na Darvina, kao i težnje akademske filozofije da stvori tribunal čistog uma, što je bio neokantovski odgovor na hegelijanski istoricizam. Tražili su od nas da shvatimo da je kantovski projekt, da se misao ili kultura utemelje u stalnu aistorijsku matricu, *reakcionaran*. Smatrali su da je Kantova idealizacija Njutna, i Spenserova idealizacija Darvina, smešna isto toliko koliko i Platonova idealizacija Pitagore i idealizacija Aristotela od strane Tome Akvinskog.

Međutim, isticanje te ideje o društvenoj nadi i oslobođenju, čini da Džejms i Džui zvuče više kao proroci nego kao mislioci. Bilo bi pogrešno misliti o njima na taj način. Oni su imali šta da kažu o istini, saznanju i moralu, iako nisu imali *teorije* o njima, u smislu skupa odgovora na školske probleme. U onome što sledi izložiću tri sažete karakteristike onog što smatram najvažnijim u njihovom učenju.

Prva karakteristika pragmatizma jeste da je to antiesencijalizam primenjen na pojmove kao što su »istina«, »saznanje«, »jezik«, »moral« i slične sadržaje filozofskog promišljanja. To ću ilustrovati Džejmsovom definicijom »istinitog« kao »korisnog verovanja«. Njegovim kritičarima je to izgledalo tako neumesno, tako nefilozofski, kao tvrdnja da je suština aspirina to da koristi protiv glavobolje. Među-

tim, Džejms je hteo da kaže da *nema* ničeg dubljeg što bi se moglo reći: istina *nije* nešto što ima suštinu. Određenije rečeno, poenta je u tome da ne koristi mnogo ako se kaže da je istina »korespondencija stvarnosti«. Ako imamo jezik i nekakvo gledište o tome kakav je svet, onda se mogu sparivati delići jezika i delići onoga za šta neko misli da je svet, na takav način da rečenice za koje se veruje da su istinite, imaju unutrašnju strukturu izomorfnu sa odnosima između stvari u svetu. Kad rutinski, bez posebnog promišljanja kažemo »ovo je voda«, »ono je crveno«, »ovo je ružno«, »ono je nemoralno«, skloni smo da naše kratke, kategoričke rečenice olako prihvatimo kao slike ili simbole koji se međusobno uklapaju i čine neku mapu. Takvi iskazi zaista sparuju komadiće jezika sa komadićima sveta. Kad pređemo na negativne univerzalne hipotetičke iskaze i njima slične, takvo sparivanje će postati zbrkano i *ad hoc*, ali se možda može izvesti. Džejms smatra da nam ovakvo vežbanje neće ništa reći o tome zašto je dobro verovati u istine, niti nam ponuditi neki ključ na osnovu kog bismo se opredelili o tome zašto je, ili da li je, naše sadašnje gledište o svetu, grubo uzev, ono koje treba da imamo. Niko ne bi tražio »teoriju« istine ako ne bi želeo odgovor na ova pitanja. Oni koji žele da istina ima suštinu, hoće da znanje ili racionalnost, ili istraživanje, ili odnos između misli i njenog objekta, imaju suštinu. Oni žele da koriste svoje poznavanje tih suština za kritiku gledišta koja smatraju pogrešnim i da usmere progres ka otkrivanju novih istina. Džejms misli da su te nade uzaludne. U toj oblasti nema suština. Ne postoji opšti, epistemološki način da se usmeri, kritikuje ili garantuje tok istraživanja.

Umesto svega toga, pragmatisti nam kažu da je rečnik prakse a ne teorije, delanja a ne kontemplacije, onaj kojim se može reći nešto korisno o istini.

Niko se ne bavi epistemologijom ili semantikom zato što želi da zna kako »ovo je crveno« odslikava svet. Umesto toga hoćemo da znamo u kom smislu Pasturovi pogledi na bolest odslikavaju svet tačno, a Paracelzusi netačno, ili šta je u stvari ono što je Marks odslikavao tačnije od Makijavelija. Ali baš ovde nas rečnik »odslikavanja« izneverava. Kad od pojedinačnih rečenica prelazimo na rečnike i teorije, terminologija se menja tako što je sve manje metaforâ izomorfizma, simbolizma i odslikavanja a sve više govora o korisnosti, podobnosti i verovatnoći da dobijemo ono što želimo. Reći da su delovi dobro analiziranih istinitih rečenica složeni na način koji je izomorfan sa delovima sveta koji su spareni sa njima, zvuči uverljivo ako se misli na rečenicu kakva je »Jupiter ima mesece«. Zvuči malo manje uverljivo za rečenicu »Zemlja se okreće oko Sunca«, još manje za »Ne postoji prirodno kretanje«, a potpuno neuverljivo za rečenicu »Svemir je beskonačan«. Kad hoćemo da hvalimo ili kudimo tvrdnje rečenica kakva je poslednja, pokazujemo kako se odluka da ih tvrdimo uklapa u ceo kompleks odluka o tome koju terminologiju da koristimo, koje knjige da čitamo, na kojim projektima da se angažujemo, kojim životom da živimo. U tom pogledu one liče na rečenice kao što su »Ljubav je jedini zakon« ili »Istorija je povest o klasnoj borbi«. Ceo rečnik izomorfizma, slikanja i odslikavanja ovde je neumesan, kao što je zapravo i shvatanje o istinitosti *na osnovu objekata*. Ako zapitamo za koje objekte ove rečenice tvrde da ih istinito predstavljaju, kao odgovor dobijamo samo nekorisno ponavljanje istih termina — »svemir«, »zakon«, »istorija«. Ili, što je još nekorisnije, slušamo priču o »činjenicama« ili »načinu na koji svet postoji«. Prirodan pristup takvim rečenicama, kaže Djui, nije »Da li su one tačne?«, nego »Kako bi bilo verovati u to? Šta bi se dogodilo kad bih verovao? Šta to sve podrazumeva?« Rečnik kon-

templacije, posmatranja, *teorije*, izneverava nas upravo kad se bavimo teorijom a ne posmatranjem, programiranjem a ne unosom podataka. Kad kontemplativan duh, izolovan od podsticaja svog vremena, ima široka gledišta, njegova aktivnost je više nalik na odlučivanje o tome šta da *čini*, nego na odlučivanje o tome da li je predstava tačna. Džejmsova izreka o istini kaže da se rečnik prakse ne može isključiti, da nikakva posebna distinkcija ne razdvaja nauke od zanata, od moralne refleksije, ili od umetnosti.

Stoga bi druga karakteristika pragmatizma mogla biti ova: ne postoji epistemološka razlika između istine o onome što treba da bude i istine o onom što jeste, niti metafizička razlika između činjenica i vrednosti, niti metodološka razlika između morala i nauke. Čak i nepragmatisti misle da Platon nije bio u pravu što je mislio da moralna filozofija otkriva suštinu dobrote, i da Mil i Kant nisu bili u pravu što su pokušavali da moralni izbor svedu na pravilo. Ali, isto ono što nam daje za pravo da kažemo kako su oni grešili, figuriše i kao razlog da smatramo da je epistemološka tradicija grešila što je tražila suštinu nauke i što je pokušavala da racionalnost svede na pravilo. Jer, za pragmatiste, obrazac svakog istraživanja — naučnog kao i moralnog — jeste razmišljanje o relativnoj privlačnosti raznih konkretnih alternativa. Shvatanje o tome da u nauci, ili filozofiji, možemo razmišljanje o alternativnim rezultatima spekulacije zameniti »metodom«, jeste samo pusto priželjkivanje. To je nalik shvatanju da moralno mudar čovek rešava svoje dileme konsultovanjem svog sećanja na Ideju Dobra ili čitanjem relevantnog člana moralnog zakona. Mit je da se racionalnost odlikuje time što je ograničava pravilo. Prema tom platonovskom mitu, život uma nije život sokratovskog dijaloga već prosvetljeno stanje svesti, pri kojem nikad nije potrebno pitati da

li su iscrpljeni mogući opisi ili objašnjenja situacije. Do istinitih verovanja se dolazi tako što se prosto slede mehaničke procedure.

Tradicionalna, platonovska, epistemološki orijentisana filozofija jeste potraga za takvim procedurama. To je traženje načina kako da se izbegne potreba za razgovorom i razmišljanjem i jednostavno evidentiraju stvari onakve kakve jesu. Zamisao je u tome da se steknu uverenja o zanimljivim i važnim stvarima na način koji, što je moguće više, liči na vizuelno opažanje — suočavanjem s objektom i reagovanjem na njega onako kako je programirano. Težnja da se *phronesis* zameni teorijom (*theoria*) jeste ono što stoji iza pokušaja da se kaže da iskaz »Ne postoji prirodno kretanje« odslikava objekte na isti način kao i »Mačka je u džaku«. Ona stoji i iza nade da se mogu naći neki odnosi između objekata koje odslikava rečenica »Ljubav je bolja od mržnje«, i frustracije koja nastaje kad se shvati da možda ne postoje takvi objekti. Pragmatisti nam kažu da je velika greška tradicije shvatanje da se metafore viđenja, korespondencije, odslikavanja i predstavljanja koje se primenjuju na male, rutinske tvrdnje, mogu primeniti na velike i sporne. Ta osnovna greška rađa shvatanje po kome se, tamo gde nema objekata za korespondiranje, ne možemo nadati racionalnosti, nego samo ukusu, strasti i volji. Kad pragmatist napada shvatanje o istini kao tačnosti predstavljanja, on na taj način napada tradicionalno razlikovanje uma i želje, uma i apetita, uma i volje. Jer, ni jedna od ovih razlika nema smisla ako se o umu ne misli na osnovu modela viđenja, ako ne istrajavamo u onome što Džui naziva posmatračkom teorijom saznanja.

Pragmatist nam kaže da ćemo, kad odbacimo taj model, videti da je platonovska ideja o životu uma nemoguća. Život proveden u tačnom predstavljanju

objekata bio bi proveden u beleženju rezultata izračunavanja, u rezonovanju kroz nizove silogizama, u izdvajanju osobina stvari koje je moguće posmatrati, u odmeravanju slučajeva u skladu sa nedvosmislenim kriterijumima, u ispravljanju stvari. U okviru onog što Kun naziva »normalnom naukom«, ili u bilo kom sličnom društvenom kontekstu, može se zaista tako živeti. Ali, poštovanje *društvenih* normi za platonistu nije dovoljno dobro. On ne želi da bude obuzdavan samo važećim pravilima, nego i aistorijskom i neljudskom prirodom same stvarnosti. Ovaj poriv ima dva oblika — originalnu platonovsku strategiju postuliranja novih *objekata* kojima će korespondirati neki važni stavovi, i kantovsku strategiju pronalaženja *principa* koji definišu suštinu saznanja, predstavljanja, moralnosti ili racionalnosti. No, ta razlika je nevažna u poređenju sa zajedničkom težnjom da se izbegne rečnik i praksa sopstvenog vremena i pronađe nešto aistorijsko i nužno čega se treba držati. To je težnja da se na pitanja kao što su »Zašto da verujem u ono što smatram istinitim?«, »Zašto da činim ono što smatram ispravnim?« odgovori pozivanjem na nešto što je *više* od običnih, detaljnih, konkretnih razloga koji su doveli do sadašnjih gledišta. Ta težnja je zajednička idealistima devetnaestog veka i savremenim naučnim realistima, Raslu i Huserlu; ona je određujuća za filozofsku tradiciju Zapada i kulturu u čije ime ta tradicija govori. Džejms i Djuj slažu se sa Nićeom i Hajdegerom u zahtevu da odbacimo tu tradiciju i tu kulturu.

Završiću time što ću ponuditi treću i poslednju karakteristiku pragmatizma: to je doktrina koja istraživanju ne postavlja nikakva ograničenja, izuzev konverzacionih — nema opštih ograničenja koja potiču iz prirode objekata, uma ili jezika, izuzev onih sitnih koje možemo naći u primedbama naših kolega istraživača. Situacija u kojoj ispravno progra-

miran govornik ne može a da ne veruje da je mrlja pred njim crvena, *nije* analogna onoj u kojoj postoje zanimljivija i kontradiktornija verovanja koja izazivaju epistemološku refleksiju. Pragmatist nam kaže da je uzaludno nadati se da će nas objekti prinuditi da verujemo u istinu o njima, ako se samo oslonimo na bistro mentalno oko, strog metod, ili razgovetan jezik. On želi da odbacimo shvatanje da nas je Bog, evolucija ili neki drugi tvorac naše sadašnje slike sveta programirao kao mašine za tačno verbalno odslikavanje, kao i shvatanje da filozofija dovodi do samo-saznanja tako što nam dopušta da čitamo sopstveni program. Jedini smisao po kom smo prisiljeni na istinu, kako kaže Pers, jeste taj što ne možemo da shvatimo da gledište koje može da preživi sve prigovore može biti pogrešno. Ali, prigovori — dijaloška ograničenja — ne mogu se predvideti. Ne postoji metod da se sazna *kad* je neko dosegao istinu, ili kad joj je bliži no što je bio.

Najviše volim ovaj treći način određivanja pragmatizma zato što mi se čini da se usredsređuje na fundamentalan izbor s kojim se suočava reflektivni um: Izbor između prihvatanja kontingentnog karaktera svojih polazišta i pokušaja da se ta kontingentnost izbegne. Prihvatiti kontingentnost polazišta znači prihvatiti nasleđe naših bližnjih, i naš razgovor sa njima, kao jedini izvor kojim ćemo se rukovoditi. Pokušati izbeći ovu kontingentnost znači nadati se da postanemo dobro programirane mašine. To je bila nada za koju je Platon mislio da bi se mogla ostvariti iznad linije razdvajanja, prevladavanjem hipoteza. Hrišćani su se nadali da se to može postići slušanjem Božjeg glasa, a kartezijanci su mislili da se to može ostvariti pražnjenjem uma i traženjem onog što je nesumnjivo. Posle Kanta filozofi su se nadali da se to može ostvariti pronalaženjem apriorne strukture svakog mogućeg istraživanja, jezika ili oblika društvenog života. Ako se odrekemo te

nade, izgubićemo ono što Niče naziva »metafizičkom utehom«, ali možemo steći obnovljeno osećanje zajedništva. Naše poistovećivanje s našom zajednicom — našim društvom, našom političkom tradicijom, našim intelektualnim nasleđem — pojačava se kad na tu zajednicu gledamo kao na *našu* a ne *prirodnu*, oblikovanu, a ne *otkrivenu*, jednu među mnogima koje su ljudi stvorili. Na kraju, pragmatisti nam kažu, da ono što je važno jeste naša lojalnost prema drugim ljudskim bićima, uzajamno ispomaganje u borbi protiv mraka, a ne naše očekivanje da bismo stvari mogli saznati na pravi način. Džejms nas, u svojoj polemici protiv realista i idealista, podseća »da se trag ljudske zmiје nalazi svuda«, i da se naša veličina ogleda u učestvovanju u pogrešivim i prolaznim ljudskim projektima, a ne u našem pokoravanju stalnim neljudskim ograničenjima.

Deo drugi: *Relativizam*

»Relativizam« jeste gledište po kome je svako uverenje o nekoj temi, ili možda *svakoj* temi, jednako dobro kao i svako drugo. Niko nema takvo gledište. Izuzimajući ponekog naivnog brucoša, ne može se naći niko ko će reći da su dva oprečna mišljenja o nekoj važnoj temi podjednako dobra. Filozofi koje *nazivaju* »relativistima« su oni koji kažu da je osnova za biranje između takvih mišljenja manje algoritmična no što se mislilo. Na taj način neko može biti optužen da je relativista zato što smatra da poznavanje terminologije predstavlja kriterijum za izbor teorija u fizičkoj nauci, ili da slaganje sa institucijama parlamentarnih demokratija koje su opstale, jeste kriterijum u socijalnoj filozofiji. Pozivanje na takve kriterijume, kažu kritičari, dovodi do filozofskog stava koji pretpostavlja neopravdan primat »našeg pojmovnog okvira«, ili naših ciljeva, ili

naših institucija. Takvo shvatanje postaje predmet kritike jer se njime ne objašnjava ono što su filozofi dužni da objasne: zašto je naš pojmovni okvir, ili naša kultura, interes, naš jezik, ili bilo šta drugo, najzad na pravom putu — u dodiru sa fizičkom stvarnošću, moralnim zakonom, realnim brojevima, ili nekom drugom vrstom objekata koji strpljivo čekaju da budu kopirani. Zato, zapravo, spor ne postoji između onih koji misle da je neko gledište jednako dobro kao i drugo, i onih koji ne misle tako. Spor postoji između onih koji misle da se naša kultura, ili naš cilj, ili naše institucije, mogu podupreti samo dijaloški, i onih koji se još uvek nadaju nekoj drugoj vrsti potpore.

Kad bi relativisti *postojali*, bilo bi ih lako opovrgavati. Samo bi trebalo upotrebiti neku varijantu samoreferencijalnih argumenata koje je Sokrat upotrebio protiv Protagore. Ali takve male dijalektičke strategije uspevaju samo protiv ovlaš naznačenih izmišljenih ličnosti. Relativist koji kaže da jedino pomoću »neracionalnih« i »nekognitivnih« razmatranja možemo prekinuti veze među ozbiljnim i inkompatibilnim kandidatima za verovanje, samo je jedan od zamišljenih drugova u igri filozofa platoniste ili kantovca koji živi u istom carstvu fantazije kao i solipsista, skeptik i moralni nihilista. Razočaran ili ćudljiv, platonista i kantovac, ponekad se pravi kao da je neka od ovih ličnosti. Ali kad to čini nikad ne nudi relativizam, skepticizam ili nihilizam kao ozbiljan predlog o tome kako bismo mogli drukčije da postupamo. Ti stavovi se prihvataju da bi se nešto *filozofski* iskazalo — to jest, to su potezi u igri koja se igra sa izmišljenim protivnikom, a ne sa saradnicima na zajedničkom projektu.

Povezivanje pragmatizma i relativizma jeste rezultat nerazlikovanja pragmatistovog stava prema *filozofskim* teorijama i njegovog stava prema *stvar-*

nim teorijama. Džejms i Džui su, svakako, metafizički relativisti u izvesnom ograničenom smislu. Naime, oni misle da nema načina da se bira, i da nema smisla birati, između inkompatibilnih filozofskih teorija platonovskog ili kantovskog tipa. Takve teorije predstavljaju pokušaj da se neki element naših praksi utemelji u nečem što je u odnosu na njih spoljašnje. Pragmatisti misle da je svako takvo filozofsko utemeljivanje, nezavisno od elegancije izvođenja, dobro ili loše koliko i praksa koju nastoji da utemelji. Oni projekt utemeljivanja smatraju točkom koji nije deo mehanizma. Mislim da su u tome potpuno u pravu. Čim neko otkrije kategorije čistog razuma za Njutново doba, neko odmah napravi drugi spisak koji će važiti za Aristotelovo ili Ajnštajново. Čim neko formuliše kategorički imperativ za hrišćane, neko odmah napravi jedan koji će odgovarati ljudožderima. Čim neko razvije evolucionu epistemologiju koja objašnjava zašto je naša nauka tako dobra, neko odmah napiše naučno-fantastičnu priču o strašnim i čudovišnim evolucionim epistemolozima koji hvale strašne i čudovišne naučnike zbog održivosti njihovih čudovišnih teorija. Ovu igru je lako igrati zato što ni jedna od tih filozofskih teorija nema težak posao. Stvarni posao su obavili naučnici koji su strpljivo i genijalno razvijali eksplanatorne teorije, ili društva koja su se tegobno borila da razviju morali i institucije. Filozof platonista ili kantovac samo preuzima proizvod u njegovoj prvoj fazi, podigne ga za nekoliko nivoa apstrakcije, izmisli metafizički, epistemološki ili semantički rečnik na koji to prevede i objavi da je on to *utemeljio*.

»Relativizam« samo izgleda kao uznemirujuće gledište koje je vredno pobijati, ako se bavi *stvarnim* teorijama a ne samo filozofskim. U stvari, niko ne mari da li postoje inkompatibilne alternativne formulacije kategoričkog imperativa ili inkompatibilan skup kategorija čistog razuma. Ali, *mari* za alterna-

tivne, konkretne, detaljne kosmologije, ili alternativne konkretne, detaljne predloge za političku promenu. Kad se takva alternativa predloži, mi o njoj ne raspravljamo govoreći o kategorijama ili principima, već razmatramo njene konkretne prednosti ili nedostatke. Razlog zbog kog se o relativizmu toliko mnogo govori među platonistima i kantovcima, jeste taj što oni misle da biti relativističan u pogledu filozofskih teorija — pokušaja da se »utemelje« teorije prvog nivoa — dovodi do toga da se postaje relativističan i u pogledu samih teorija prvog nivoa. Ako bi neko stvarno verovao da vrednost jedne teorije zavisi od njenog filozofskog utemeljenja, onda bi zaista morao biti sumnjičav prema fizici i demokratiji, bar dok se ne prevlada relativizam u filozofskim teorijama. Na sreću, gotovo niko ne veruje u tako nešto.

Ono što ljudi zaista veruju jeste da bi bilo dobro povezati naša gledišta o demokratiji, matematici, fizici, Bogu i svemu ostalom, u koherentnu priču o tome kako se sve to uklapa. Da bi se dobilo takvo sinoptičko gledište, često je potrebno da radikalno menjamo naša gledišta o pojedinim predmetima. Ali takav holistički proces prilagođavanja jeste samo snalaženje u širim razmerama. On nema nikakve veze sa platonovsko-kantovskim shvatanjem utemeljivanja. To shvatanje uključuje pronalaženje ograničenja, pokazivanje nužnosti, otkrivanje nepromenljivih principa kojima se treba potčiniti. Kad se pokaže da tih ograničenja, nužnosti i principa ima tušta i tma, ništa se ne menja izuzev stava ostalog dela kulture prema filozofima. Još od vremena Kanta, nefilozofima je sve jasnije da profesionalni filozof ničemu ne može da dâ filozofsku osnovu. To je jedan od razloga što su se filozofi u ovom veku izolovali od ostalog dela kulture. Našu nameru da zajednimo i objasnimo ovo ili ono, naše kolege intelektualci su shvatili kao naprosto komičnu.

Deo treći: *Iracionalizam*

Može se činiti da je moja rasprava o relativizmu zaobišla bitna pitanja. Možda niko nije relativista. Možda »relativizam« *nije* prava oznaka za ono što mnogi filozofi smatraju tako sablažnjivim u pragmatizmu. Ali tu svakako *postoji* bitno pitanje. Ono zaista postoji, ali ga nije lako postaviti ni učiniti podložnim argumentu. Pokušaću da ga jasno formulišem razvijajući ga u dva različita konteksta, u jednom mikrokosmičkom i drugom makrokosmičkom. Mikrokosmičko pitanje se tiče filozofije u njenom najlokalnijem smislu — naime, aktivnosti Američkog filozofskog društva. Naše udruženje se po tradiciji uzrujava zbog pitanja da li treba da budemo neoba vezni i za dušu okrepljujući, ili argumentativni i profesionalni. Što se mene tiče, to se svodi na pitanje da li možemo biti pragmatisti i ostati profesionalni. Makrokosmičko pitanje tiče se filozofije u najširem smislu — pokušaja da se sve uklopi u koherentnu celinu. To je spor između Sokrata, s jedne, i tirana, s druge strane — između ljubitelja dijaloga i ljubitelja samoobmanjujuće retorike. Što se mene tiče, reč je o tome da li možemo biti pragmatisti, a da ne izdamo Sokrata i ne postanemo iracionalisti.

Govorim najpre o nevažnom mikrokosmičkom pitanju profesionalizma zato što se ono ponekad brka sa važnim pitanjem iracionalizma i zato što doprinosi njegovom razjašnjavanju. Zbog pitanja da li profesori filozofije treba da okrepljuju dušu, naše udruženje se uzrujavalo tokom svojih prvih decenija. Džejms je mislio da treba i bio je skeptičan prema sve većoj profesionalizaciji filozofije. Artur Lavdžoj, veliki protivnik pragmatizma, gledao je na profesionalizaciju kao na čist blagoslov. Ponavljajući ono što su istovremeno govorili Rasl u Engleskoj i Husserl u Nemačkoj, Lavdžoj se na šesnaestom godišnjem sastanku Američkog filozofskog društva za-

lagao za to da se kao cilj postavi pretvaranje filozofije u nauku. On je hteo da Društvo sastavi svoj program rada u formi precizno određenih debata o tačno definisanim problemima, tako da na kraju svakog sastanka bude jasno ko je pobedio¹. Lavdžoi je insistirao na tome da filozofija može biti ili okrepljujuća i vizionarska, ili može stvoriti »objektivne, proverljive i lako saopštljive istine«, ali ne može biti i jedno i drugo. Džejms bi se sa tim složio. I on je mislio da se ne može biti istovremeno pragmatist i profesionalac. Međutim, Džejms je profesionalizaciju smatrao potpunim promašajem, a ne pobedom racionalnosti. Mislio je da nastojanje da se sve stvari uklope u koherentnu celinu po svoj prilici neće proizvesti »objektivne, proverljive i lako saopštljive istine«, i da to i nije mnogo važno.

Lavdžoj je tu bitku dobio. Ko je ubeđen, kao on, da filozofi treba da budu što je moguće sličniji naučnicima, biće zadovoljan takvim ishodom. Onaj ko nije, razmišljaće o Američkom filozofskom društvu u sedamdeset šestoj godini njegovog postojanja imajući na umu Geteovu maksimu da treba biti oprezan u željama dok je čovek mlad, jer će mu se one ispuniti tek kad ostari. Kakav će stav neko zauzeti, zavisice od toga da li na probleme o kojim danas raspravljamo gleda kao na stalne probleme ljudske misli, koji se nastavljaju na one o kojima su govorili Platon, Kant i Lavdžoj — ili kao na moderne pokušaje da se mrtvim pitanjima udahne život. Po Lavdžoju, jaz između filozofa i ostalog dela visoke kulture isti je kao i jaz između fizičara i laika. Jaz nije stvoren zbog artificijelnosti problema o ko-

¹ Vidi O. A. Lovejoy, »On Some Conditions of Progress in Philosophical Inquiry«, *The Philosophical Review*, XXVI, 1917, str. 123—163 (naročito završne strane), Na Lavdžojev članak skrenuo mi je pažnju veoma poučan članak Daniela Vilsona »Professionalization and Organized Discussion in the American Philosophical Association, 1900—1922«, *Journal of the History of Philosophy*, XVII, 1979, str. 53—69.

jima se raspravlja, već zbog razvoja tehničkih i preciznih načina bavljenja stvarnim problemima. Međutim, ako se neko slaže sa antiesencijalizmom pragmatista, težiće da probleme, za koje filozofi sad nude »objektivna, proverljiva i lako saopštljiva« rešenja, shvati kao istorijske spomenike iz vremena prosvetiteljske uzaludne potrage za skrivenim suštinama saznanja i moralnosti. Takvo stanovište usvojile su mnoge naše kolege intelektualci, po čijem mišljenju mi, profesori filozofije, pokušavamo, kao žrtve predrasuda našeg vremena, da ponovo proživimo doba prosvetiteljstva.

Podsetio sam vas na lokalni spor oko profesionalizacije ne da bih vas privukao na jednu ili drugu stranu, već da bih otkrio izvor antipragmatistove strasti. On je ubeđen da je svrha dijaloga sporazum i racionalna saglasnost, da mi razgovaramo da bismo dalji razgovor učinili nepotrebnim. Antipragmatist veruje da dijalog ima smisla jedino ako je tačna Platonova teorija sećanja — ako svi imamo prirodna polazišta mišljenja negde u sebi, odmah ćemo, čim ga čujemo, prepoznati rečnik pomoću kog se ona mogu najbolje formulisati. Jer, samo ako tako nešto postoji, dijalog će imati prirodan cilj. Doba prosvetiteljstva se nadalo da će naći takav rečnik — moglo bi se reći rečnik same prirode. Lavdžoj koji je za sebe govorio da je »nepotkupljivi prosvetitelj« — želeo je da nastavi taj projekat. Kad bismo mogli da postignemo saglasnost u pogledu postojanja takvog rečnika, dijalog bi se mogao svesti na argumentaciju — na traženje »objektivnih, proverljivih i lako saopštljivih« rešenja problema. Tako antipragmatist gleda na pragmatistovo nipodaštavanje profesionalizma kao na nipodaštavanje saglasnosti, hrišćanske i demokratske ideje da u svakom ljudskom biću ima po zrno istine. Pragmatistov stav mu se čini elitističkim i diletantskim, i podseća ga više na Alkibijada nego na Sokrata.

Sporenja oko relativizma i profesionalizma predstavljaju nezgrapne pokušaje formulisanja ovog sukoba. Stvarni i žestok sukob jeste oko pitanja da li lojalnost prema bližnjima pretpostavlja da postoji nešto stalno i neistorijsko čime se može objasniti nešto stalno i neistorijsko čime se može objasniti *zašto* treba da i dalje razgovaramo na Sokratov način, nešto što garantuje put ka sporazumu. Zato što antipragmatist veruje da bez takve suštine i takve garancije sokratovski način života nema smisla, on u pragmatisti vidi cinika. Na taj način nas mikrokosmičko pitanje o tome kako profesori filozofije treba da razgovaraju brzo dovodi do makrokosmičkog: da li neko može biti pragmatist a da ne bude iracionalist, da se ne odrekne svoje lojalnosti prema Sokratu.

Pitanja o iracionalizmu postala su akutna u našem veku zato što je potmula pizma koja se ogrešuje o Sokrata, koja se povukla iz dijaloga i zajednice, odnedavno postala artikulisana. Našoj evropskoj intelektualnoj tradiciji se sada stavlja na teret da je »samo konceptualna« ili »samo ontička« ili »okrenuta apstrakcijama«. Iracionalisti predlažu koje-kakva pseudo-epistemološka shvatanja kao što su »intuicija« ili »neartikulisano osećanje tradicije« ili »mišljenje krvlju« ili »izražavanje volje ugnjetenih klasa«. Naši tirani i banditi su omraženiji od onih iz ranijih vremena zato što, pozivajući se na takvu samoobmanjujuću retoriku, izigravaju intelektualce. Naši tirani pišu filozofiju ujutru a muče popodne; naši banditi naizmenično čitaju Helderlina i bomba raznose ljude. Zato naša kultura, više no ikad, polaže nadu u prosvetiteljstvo, nadu koja je Kanta navela da filozofiju načini formalnom, strogom i profesionalnom. Mi se nadamo da ćemo formulisanjem *pravih* koncepcija uma, nauke, mišljenja, saznanja, morala, koncepcija koje izražavaju njihovu *suštinu*,

stvoriti štit protiv iracionalističkog resantimana i mržnje.

Pragmatisti nam kažu da je ta nada uzaludna. Po njihovom mišljenju, sokratovske vrline — spremnost na razgovor, na slušanje drugih ljudi, spremnost da se naši postupci odmeravaju posledicama koje imaju na druge ljude — *samo* su moralne vrline. One se ne mogu ni usaditi ni učvrstiti teorijskim istraživanjem suštine. Iracionalisti koji nam govore da mislimo krvlju ne mogu se pobiti boljim objašnjenjima prirode mišljenja, saznanja ili logike. Pragmatisti nam kažu da je dijalog, koji treba nastaviti kao ispunjenje naše moralne dužnosti, *samo* naš projekat, oblik života evropskog intelektualca. On nema ni metafizičku ni epistemološku garanciju da će uspeti. Zatim, (a to je od ključne važnosti) *mi ne znamo šta bi »uspeh« trebalo da znači osim prosto »nastavljanje«*. Mi ne razgovaramo zato što imamo cilj, već zato što je sokratovski dijalog aktivnost koja je *sama* sebi cilj. Antipragmatist koji insistira na tome da je njen cilj sporazum, liči na košarkaša koji misli da je razlog zbog kojeg se košarka igra, davanje koševa. On pogrešno zamenjuje jedan bitan momenat te aktivnosti njenim ciljem. Što je još gore, on je nalik na ljubitelja košarke koji tvrdi da svi ljudi po prirodi žele da igraju košarku, ili da je priroda stvari takva da lopte mogu proći kroz koš.

S druge strane, za tradicionalnog platonovskog ili kantovskog filozofa, mogućnost *utemeljivanja* evropskog oblika života — pokazivanja da je on nešto više no samo evropski, više nego kontingentni ljudski projekat — izgleda da predstavlja glavni zadatak filozofije. On želi da pokaže kako ogrešenje o Sokrata predstavlja ogrešenje o našu prirodu, a ne samo o našu zajednicu. Stoga on pragmatistu smatra iracionalistom. Optužba da je pragmatizam »relativističan« samo je prvi nepromišljen izraz gnušanja na učenje za koje bi se moglo reći da s cinizmom

gleda na naše najdublje nade. Međutim, ako se tradicionalni filozof ne zadrži samo na takvim epitetima, on postavlja pitanje s kojim se pragmatist mora suočiti: *praktično* pitanje o tome da li »dijalog« može zameniti »um«. »Um«, kao termin koji se upotrebljava u platonovskoj i kantovskoj tradiciji, povezan je sa shvatanjem o istini kao korespondenciji, saznanju kao otkrivanju suštine, moralu kao poštovanju principa, shvatanjima koje pragmatist pokušava da dekonstruiše. Bilo kako bilo, Evropa je opisivala i hvalila sokratovske vrline služeći se platonovskim i kantovskim rečnicima. Nije jasno da li bismo znali da opišemo te vrline bez tih rečnika. Stoga pragmatist izaziva duboku sumnju da je on, kao i Alkibijad, u suštini frivolan — da preporučuje nesporna opšta dobra, ali odbija da učestvuje u jedinoj aktivnosti koja može da ih sačuva. Izgleda da žrtvuje naš zajednički evropski projekat zadovoljstvima čisto negativne kritike.

Spor oko iracionalizma može se zaoštriti na sledeći način: kad pragmatist kaže, »Sve što se može učiniti da se objasne 'istina', 'znanje', 'moral', 'vrlina', jeste da se uputi na konkretne detalje kulture u kojoj su ti termini ponikli i razvili se«, branilac prosvetiteljstva smatra da je on rekao »Istina i vrlina su samo ono o čemu zajednica postigne saglasnost«. Kad pragmatist kaže, »Istinom i vrlinom ćemo smatrati ono što proističe iz evropskog razgovora«, tradicionalni filozof želi da zna po čemu je Evropa tako izuzetna. Ne kaže li pragmatist, kao i iracionalist, da smo mi u povlašćenom položaju samo zato što smo *mi*? Dalje, nema li nečeg opasnog u shvatanju da se istina može okarakterisati samo kao »rezultat nastavljanja sadašnje aktivnosti?«. Šta ako je »mi«, orvelovska država? Kad tirani koriste Lenjinov ozloglašeni smisao »objektivnog« da bi opisali svoje laži kao »objektivno istinite«, šta ih sprečava da citiraju Persa u Lenjinovu odbranu²?

² Dugujem zahvalnost Majklu Vilijemusu što mi je pomogao da shvatim da pragmatisti moraju da odgovore na ovo pitanje.

Pragmatistovu prvu liniju odbrane od ovakve kritike smislio je Habermas, koji kaže da takva definicija istine važi samo za ishod *neiskrivljene* komunikacije, a da je orvelovska država paradigma iskrivljavanja. Ali, to je *samo* prva linija, jer mi treba da znamo više o tome šta se računa kao »neiskrivljeno«. Tu Habermas postaje transcendentalan i nudi principe. Međutim, pragmatist mora ostati etnocentričan i ponuditi primere. On može samo da kaže: reći »neiskrivljen«, znači upotrebiti *naše* kriterijume važenja, pri čemu smo *mi* ljudi koji smo čitali i razmišljali o Platonu, Njutnu, Kantu, Marksu, Darvinu, Frojdu, Džuiju, itd. Miltonov »slobodan i otvoren susret« u kojem će preovladati istina, mora i sam biti opisan primerima a ne principima — on mora biti više nalik na atinski trg nego na većnicu Velikog kralja, više nalik na dvadeseti vek nego na dvanaesti, više nalik na Prusku akademiju 1925. nego 1935. godine. Pragmatist mora izbeći da kaže, sledeći Persa, da je istini *suđeno* da pobedi. Čak mora izbeći da kaže da će istina *pobediti*. On može jedino reći, sledeći Hegela, da istina i pravda leže u pravcu označenom uzastopnim etapama evropske misli. To nije zato što on zna neke »nužne istine« i navodi te primere kao rezultat tog saznanja. To je zato što pragmatist ne zna kako da drukčije objasni svoja ubeđenja nego da podseti svog sagovornika na položaj u kojem se obojica nalaze, na kontingentna polazišta koja su im zajednička, na lebdeći neutemeljeni dijalog u kojem obojica učestvuju. To znači da pragmatist ne može da odgovori na pitanje »Po čemu je Evropa tako izuzetna?« izuzev pitanjem »Imate li nešto neevropsko da predložite što bolje odgovara *našim* evropskim ciljevima?« On ne može da odgovori na pitanje »Šta je dobro u sokratovskim vrlinama, miltonovskim slobodnim susretima, u neiskrivljenoj komunikaciji?« sem da kaže »Šta bi drugo više doprinelo ostvarenju ciljeva koje delimo sa Sokratom, Miltonom i Habermasom?«.

Odlučiti o tome da li je ovaj očigledno cirkularan odgovor dovoljan, znači odlučiti da li su Hegel ili Platon imali pravu sliku progressa misli. Pragmatisti slede Hegela koji kaže »filozofija je vreme shvaćeno mišlju«. Antipragmatisti slede Platona trudeći se da pobjegnu od dijaloga u nešto vanvremeno, koje je osnova svih mogućih dijaloga. Ne mislim da se može opredeliti između Hegela i Platona drugačije no razmišljanjem o proteklom nastojanju filozofske tradicije da pobjegne od vremena i istorije. Moglo bi se reći da su ta nastojanja vredna truda, sve vrednija, i da s njima treba nastaviti. Ili bi se moglo reći da su osuđena na propast i da su perversna. Ne znam šta bi se moglo prihvatiti kao necirkularni metafizički, epistemološki ili semantički argument u prilog bilo koje od ove dve alternative. Zato mislim da se odluka mora doneti čitanjem istorije filozofije i izvlačenjem pouke.

Stoga, ništa što sam rekao, nije argument u prilog pragmatizmu. U najboljem slučaju, samo sam odgovorio na razne površne kritike pragmatizma. A nisam govorio ni o glavnom spornom pitanju u vezi s iracionalizmom. Nisam odgovorio na duboku kritiku pragmatizma koju sam već pomenuo: kritiku koja primećuje da se sokratovske vrline, kao nešto praktično, ne mogu braniti drugačije osim platonovskim sredstvima, da bez neke vrste metafizičke utehe niko neće biti u stanju da se *ne* ogreši o Sokrata. Ni sam Viljem Džejms nije bio siguran da li se na tu kritiku može odgovoriti. Koristeći svoje pravo da veruje, Džejms je pisao: »Ako ovaj život nije stvarna borba čiji je ishod neprestano poboljšavanje sveta, onda on nije bolji od privatne igre iz koje se možemo povući kad hoćemo«. »Izgleda da je borba«, rekao je.

Nama, koji objašnjavamo Platona, *stvarno* izgleda tako. Ali, ako Džejmsov pragmatizam bude shvaćen ozbiljno, ako pragmatizam postane ključan za našu kulturu i našu sliku o nama samima, neće nam više tako izgledati. Ne znamo kako bi *moglo* izgledati.

dati. Mi čak i ne znamo da li će, uz takvu promenu tona, evropski raz-govor prestati i odumreti. Stvarno ne znamo. Džejms i Džui nam nisu ponudili nikakve garancije. Oni su samo ukazali na situaciju u kojoj se nalazimo, sad kad se i doba Vere i doba Prosvetiteljstva čine nepovratnim. Oni su misljili shvatili naše vreme. Mi nismo promenili tok dijaloga na način na koji su nam oni to predložili. Možda još uvek nismo u stanju da to učinimo; možda nikad nećemo ni biti. Ali i pored toga, možemo odati priznanje Džejmsu i Džuiu što su nam ponudili ono što je veoma malo filozofa uspelo da nam pruži: nagoveštaj o tome kako bi naši životi mogli da se promene.

KAVEL O SKEPTICIZMU

Kavelovo delo *Pretenzije uma*¹ sastoji se od dve knjige u jednoj — prve, (delovi I—III) pisane pre dvadesetak godina, i druge (deo IV) napisane sasvim nedavno². Veći deo prve knjige (delovi I—II) govori o epistemologiji i to je deo knjige s kojom hoću da polemishem. Tako ću najveći deo pažnje posvetiti njoj, rekavši samo malo, pred kraj, o drugom delu knjige. I to na žalost, pošto se drugom delu divim isto koliko se ne slažem s prvim. Ali uvek ima više da se kaže o onom sa čime se ne slažemo nego o onome sa čime se slažemo.

Delovi I—II sugerišu da nam sadržaj koji se proučava u uvodnim kursevima epistemologije (Dekartov sto, Berklijevo drvo, Murova šaka, i slično) pomaže da shvatimo nešto važno o ljudskoj situaciji, ljudskoj konačnosti. Vodi nas iz epistemologije u romansu. Obećava, da nas, profesore filozofije, oslobodi stida koji smo osećali od kada smo počeli da sumnjamo da su naši uvodni kursevi epistemologije samo podigli oblak prašine oko naših studenata — tako da nam mogu biti zahvalni ako ih iz tog oblaka

¹ Stanley Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy* (Oxford, Clarendon Press, 1979). Brojevi iza citata u tekstu upućuju na stranice iz ove knjige.

² Deo III predstavlja prerađen materijal iz Kavelove disertacije od pre dvadeset godina (kao što su, u izvesnoj meri i delovi I i II).

izvedemo na svetlo. Ostin, Bouzma, Vitgenštajn, Vizdom i Rajl, savetovali su da odbacimo zahteve koje su Berkli, Dekart i Mur postavili pred nas — da predajemo epistemologiju kao istoriju rđavih ideja. Sada nam Kavel kaže da ako ove zahteve ne uzme-
mo dovoljno ozbiljno, nećemo se u potpunosti okoristiti onim što Vitgenštajn i Ostin (naročito) imaju da nam ponude. Ne smemo, kaže, odbaciti skepticizam tako olako, jer tada možemo zanemariti »istinu skepticizma«: »da se utemeljenost ljudskog bića u svetu kao celini, njegov odnos prema svetu kao takvom, ne zasniva na znanju, u svakom slučaju ne onako kako mi to znanje shvatamo« (str. 241).

Ono što Kavel želi da ne zanemarimo, svakako je, bar toliko važno koliko se njemu čini. Ali da li *moć* da nas vodi natrag Berkliju i Dekartu da bi nam to pokazao. Zašto nisu »Ruso, Toro, Kjerkegor, Tolstoj i Vitgenštajn« (da citiram jednu od Kavelovih lista junaka) dovoljni? Zašto *ponovo* »spoljašnji svet«?

Kavel, izgleda, ponekad rezonuje na sledeći način:

Vitgenštajn je važan isto koliko i Ruso, Toro, Kjerkegor ili Tolstoj, jer nam je ukazao na neke stvari.

Vitgenštajn je potrošio mnogo vremena u razmatranju problema koje su postavili oni koji su izražavali sumnju u pogledu spoljašnjeg sveta.

Zbog toga je bolje da te sumnje ozbiljno shvatimo.

To mi liči na rezonovanje da Napoleona treba shvatiti ozbiljno zbog količine vremena koje je Tolstoj na njega utrošio pišući *Rat i mir*. Fridrih Veliki mogao je poslužiti Tolstoju skoro isto toliko dobro, samim tim što nije bio Rus. Analogno tome, trebalo bi posmatrati skepticizam u pogledu spoljašnjeg sveta kao lokalni, »engleski« primer za mno-

go opštiji fenomen: ono što Kavel naziva »pokušaj da se ljudska situacija, način na koji ljudi postoje u svetu, pretvore u intelektualnu teškoću« (str. 493). Da je Vitgenštajn ostao u Srednjoj Evropi, sreo bi profesore filozofije koji su bili više zaokupljeni transcendentálnim stanovištem a manje skepticizmom. Ali, on bi vrlo verovatno napisao istovetne knjige i usmerio našu pažnju na iste stvari³.

Vitgenštajn, međutim, nije jedini Kavelov junak. Odbacivanje problema spoljašnjeg sveta *ima* neke veze s čitanjem Ostina, Mura i C. I. Luisa. Možda ih inače ne bismo više čitali. Ovi pisci, za razliku od Vitgenštajna, *samo* su profesori filozofije. Može se osećati zahvalnost prema Ostinu što nas je oslobodio Murovih briga zbog potencijalnih čulnih podataka, ili Luisovih zbog sudova koji ne zahtevaju dalje opravdanje, ali to je površna zahvalnost koju dugujemo lekaru koji je izlečio neko minorno oboljenje, do kog je došlo zbog pogrešnog lečenja od strane drugog lekara. To nije ona vrsta zahvalnosti koju neko duguje romantičnom junaku, ili psihoanalitičaru, koji nas spasavaju od čudovišta. Kavel, međutim, izgleda da smatra Ostina romantičnim junakom. Čak i Luisa i Mura smatra nečim višim od profesora. Tako on govori o »nepatvorenosti filozofske inspiracije u učenju C. I. Luisa«. Jedan od njegovih epigrafa je odavanje priznanja I. A. Ričardsa Murovoj »dubini«. On posvećuje *Pretenzije uma* delimično Ostinu, a delimično Tomsonu Klarku koji mu je, kako Kavel kaže, pokazao da su »zahtevi običnog jezika..... bili od iste tolike pomoći koliko su bili štetni po poduhvat tradicionalne epistemologije« (str. XII). Još opštije, Kavel kaže da je jedan od njegovih motiva

da ostane otvoren prema događajima u američkom filozofskom životu koje možemo nazvati recepcijom filozofije običnog jezika (koja se po-

³ Vidi Jacques Bouveresse *Mythe de l'Interiorite* (Paris: Editions Minuit, 1978) u kojoj on tretira Vitgenštajna kao »anti-husserlovca«.

nekad nazivala oksfordskom filozofijom i ovde predstavljena prvenstveno radovima J. L. Ostina) zajedno sa recepcijom Vitgenštajnovih *Istraživanja*, kao da su mogućnosti filozofije koje su ovim događajima otvorene, u stalnoj opasnosti da budu zanemarene (str. XIV).

Jer, kaže,

čini se da recepcija Vitgenštajna i Ostina i nadalje treba da ostvaruje svoj javni i istorijski uticaj na ovu (našu američku) filozofsku kulturu. Ne smatram da je to nešto loše. Vitgenštajnovi delo nije takvo da bi mu pretio rizik profesionalizacije. . . . a ako je Ostin i težio profesionalizaciji, to nije imalo presudnog uticaja na filozofiju. Ne smatram da je ovo odsustvo recepcije iznenađujuće. *Filozofska istraživanja* su, kao i većina modernističkih dela proteklog veka, logički gledano, ezoterična. To jest, takva dela zainteresovane dele na poklonike i protivnike (a i svakog od njih dovode u lične nedoumice . . . Kada kažem da je razlog sadašnjeg objavljivanja taj da Vitgenštajn tek treba da doživi svoju recepciju, želim da naglasim da njegovo delo, a naravno ne samo njegovo, treba uvek da bude dostupno javnosti, kao i sve one ideje koje se opiru profesionalizaciji. (p.xvi)

Ali ako neko ne mari za to da bude profesionalan, zašto bi vodio računa o »američkom filozofskom životu«? Ovaj izraz može se samo odnositi na tekuće trendove na pomodnim filozofskim katedrama. Među intelektualcima uopšte, Vitgenštajn je zapravo sve više čitan i korišćen. Samo su u okviru izvesnih filozofskih katedri on i »Oksfordska škola« *vieux jeu*. Takve lokalne stvari ne bi trebalo da se tiču Kavela, niti da ga navedu da zaključi da su »mogućnosti filozofije koje su ovim događajima otvorene, u stalnoj opasnosti da budu zanemarene«. Kavel kaže da želi da »shvati filozofiju ne kao skup pro-

blema već kao skup tekstova«, i veruje da »doprinos filozofa predmetu filozofije ne treba shvatiti kao doprinos skupu, ili doprinos skupa, *datih* problema; (str. 3—4). Iz toga bi se očekivalo da zaključi da bi se Vitgenštajnu učinila veća usluga time što bi se *zaboravili* »događaji u američkom filozofskom životu« nego ako se oni uzmu u obzir.

Kavelov dvosmisleni stav prema »događajima« o kojima govori je deo isto tako dvosmislenog stava prema mestu akademske filozofije u kulturi. Ponekad koristi reč »filozofija« u širem smislu u kome ona znači »kritiku kojoj kultura podvrgava sebe« (str. 175) ili »obrazovanje odraslih« (str. 125). Ponekad je koristi u uskom »profesionalnom« smislu, po kom je plauzibilno reći da je epistemološki skepticizam od centralnog značaja za filozofiju, i po kome pomodnosti na filozofskim katedrama utiču na filozofiju. On se koleba između ova dva smisla u odeljcima kao što je sledeći, koji tretira »filozofiju« i »skepticiizam« kao gotovo sinonimne:

Ali filozof mora da za nas *stvari* problem, da nam pokaže u kom smislu bi to *mogao biti* problem. I mada intelektualni napredak često zavisi od nečije sposobnosti da tako postupi, zaključak kome nas filozof vodi prevazilazi sve ono što bismo očekivali od istraživanja koje se odvija na takav način.

Nekim filozofima je sama ta činjenica poslužila kao dokaz za moć i suptilnost filozofije, dok je drugima samo pokazala frivolnost filozofije. Ako neko shvata skepticizam na oba ova načina, on će uvideti da sam taj konflikt iskazuje, ili prikriva, neku ključnu činjenicu o umu, koju ni jedna strana nije mogla, ili nije htela, da artikuliše. (str. 159)

...metodi kojima se služi svakodnevni jezik, ne samo da ne umanjuju potrebu za postojanjem filozofije (kao što su mnogi od onih koji je oma-

lovažavaju, možda ne bez razloga, mislili) već pokazuju kako bi potreba za kritikom filozofije, koja bi neizbežno morala da ostane u okviru filozofije, trebalo da bude kompleksna i ozbiljna. (str. 166)

U ovom drugom citiranom odeljku, »potreba za postojanjem filozofije« je implicitno izjednačena sa potrebom da se postavlja određena vrsta problema (epistemološkog skepticizma) u čemu su se specijalizovali »filozofi običnog jezika«. Niko, konačno, ne misli da je kritika kulture frivolna. Ali, oni su smatrali da filozofi frivolno zapostavljaju dužnost da ponude takvu kritiku, opredelivši se za rešavanje problema »spoljašnjeg sveta«.

Možda mogu da ovu zamerku učinim jasnijom pravljjenjem razlike između ova dva fenomena koje Kavel pogrešno spaja:

(a) skepticizam »profesionalnih« filozofa stvoren onim što Rid naziva »teorija ideja« (teorija koja analizira opažanje pozivajući se na ono što nam je neposredno dato i što sa izvesnošću znamo).

(b) Kantovska, romantična zabrinutost za to da li su reči koje koristimo u bilo kakvoj relaciji sa svetom kakav je on po sebi.

Ova dva fenomena imaju raznovrsne istorijske veze ali su dijalektički nezavisni. Zamislimo da neko omalovažava teoriju ideja na Ostinov način. Za razliku od njega, neko bi mogao još uvek da oseća neku vrstu panike pri pomisli da nema načina da drži svet u jednoj ruci a naše opise sveta u drugoj, i pored ta dva — da bi dobio, kako Kavel kaže, »jezičke igre koje se odnose na spoljni svet«.

I (a) i (b) izgledaju različiti od trećeg fenomena (c) koji Kavel opisuje kao

ono iskustvo koje sam nazvao »viđenje sebe izvan sveta kao celine«, slično viđenju predmeta među drugim predmetima. Otkrio sam da je ovo iskustvo ključno za klasičnu epistemologiju (kao i za moralnu filozofiju). Ono mi se ponekad prikazuje kao osećaj nemoći da se svet spozna ili da se na njega deluje; mislim da je ono takođe prisutno u egzistencijalističkom (ili, recimo Santajaninom) osećanju nesigurnosti i arbitrarnosti egzistencije, potpune kontingencije sveta koji nas okružuje...

Celokupna egzistencija je sažeta u paradajz koji filozof koristi kao primer kada postavlja svoje pitanje za koje je uveren da ima daleko-sežan značaj. (str. 236)

Paradajz koji je pomenut, onaj je o kome H. H. Prajs na uvodnim stranama svog *Opažanja* kaže, »ima mnogo toga u šta mogu sumnjati«. Razlike u tonu između tog rada, Fihteovog *Određenja čoveka i Muke* mogu se normalno objasniti tako što bi se reklo da Prajs pretpostavlja (a), Fihte izražava (b) a Sartr (c). Prajs ne nalazi da njegova pitanja imaju takav domet, kao uostalom ni većina pisaca koji obrađuju te predmete, pisaca koji pripadaju onome što Kavel naziva »engleska tradicija« (str. xiii). Kavel, međutim, povezuje ove autore s Kantom, a (a) povezuje sa (b) u odeljcima kao što je ovaj:

Lok je izbegao skepticizam samo prividno, u lagodnom engleskom stilu; Berkli preko Boga, Dekart preko Boga i specijalne sposobnosti intelektualnog »opažanja«; Kant ga je, poričući takvu sposobnost, izbegao putem kategorija koje konstituišu svet; Hjum, u meri u kojoj je to učinio, preko »prirodnog verovanja«; Mur silovitošću zdravog razuma. I svi oni koji su sledili ovaj argument, doživeli su ga kao otkriće o našem svetu, koje je katastrofično po svojim posledicama, i koje je uzdrimalo sve ono u šta smo verovali. (str. 222—223)

»Argument« koji se pominje je uobičajeni školski, prajsovski argument, u kom smo navedeni da priznamo da ne vidimo ceo paradajz, već samo... Kavel je ili ironičan, ili jednostavno nije u pravu kad kaže da su ga »svi koji su sledili ovaj argument... doživeli kao otkriće koje je katastrofično po svojim posledicama«. Većina njih, uključujući Loka i Hjuma, razmišljala je o skeptičkim konsekvencama teorije ideja na isti način kao što su nastavljači revolucionarne naučne teorije razmišljali o »anomalijama« (u Kunovom smislu) koje ta teorija stvara. One se smatraju nezgodnim i nesrećnim, ali ni na koji način katastrofičnim, a i obezbeđuju posao epigonima. (Ako Kavel pod »prividno« i »u meri u kojoj je« misli da je *trebalo* da Lok i Hjum, s pravom, budu sasvim obuzeti problemom skepticizma, onda ne dokazuje ono što želi). Jedini koji problemu nevidljivosti ostatka paradajza na izgled pridaju značaj jesu predavači epistemologije koji se time služe kao stimulansom da bi razbili dosadu u učionici. Kada takvi predavači naiđu na lakovernog brucosa koji stvarno pomisli da taj paradajz ima neke katastrofične posledice, oni pohitaju da se pridruže njegovim prisebnijim kolegama u uveravanju da je to sve ipak »samo filozofija«.

Moglo bi se očekivati, kad smo već imali dovoljno sreće da imamo takve pisce kao što su Vitgenštajn ili Niče, koji se opiru profesionalizaciji, da bismo mogli imati kritiku filozofije koja se *ne* zadržava u okviru filozofije. (Kao što su Montenj, Spinoza i Fojerbah dali kritiku religije koja *nije* bila imanentna.) Ali Kavel bezbrižno prelazi sa uskog i profesionalnog identifikovanja »filozofije« s epistemologijom na širi smisao, po kome se kritikom filozofije ona ne da izbeći, prosto zato što će se svaka kritika kulture nazvati »filozofijom«. Da bi izbegao ovu dvosmislenost, Kavel bi morao da nas uveri da je skepticizam u smislu u kom se koristi u ritualnoj razmeni među profesorima filozofije (Grin i Bejn, Bredli i Mur, Ostin i Ejer) važan za razumevanje ske-

pticizma u nekom dubljem i romantičnom smislu. Trebalo bi da nam pokaže da je »skeptizam« dobro ime za poriv koji navodi odrasle da pokušaju da se obrazuju, a kulture da pokušaju da kritikuju sebe. Tada bi trebalo da poveže ovaj širi smisao sa užim, »tehničkim«. Moja glavna primedba na Kavelovu knjigu jeste da on ne dokazuje takvu povezanost, već je uzima zdravo za gotovo. On nam ne pomaže da ljude kao što su Mur i Ostin prihvatimo kao važne mislioce. Umesto toga, on odgovara na transcendentalno *questio juris* — kako bi oni mogli biti važni — dok zapostavlja *questio facti*. On je »profesionalan« kako mi se čini, upravo po tome što druge kritikuje zbog profesionalizma. On *nekritički prihvata* da su »filozofski problemi« kojima zaražujemo brucoša pominjući Dekarta i Berklija, nešto što mu je zaista potrebno — ne samo zato da bi mogao da bolje razume istoriju, već i samog sebe, sopstvenu humanost.

U pokušaju da uspostavi veze između (a), (b) i (c) Kavel povezuje određeni pojam saznanja za koji smatra da je karakterističan za »kartezijanski projekt«, s pokušajem da se izbegne ljudska konačnost, koju smatra »uzrokom skepticizma«. Kaže da

Projekt procene validnosti saznanja kao celine, onako kako ga je tretirala kartezijanska tradicija, zasniva se na posebnom konceptu saznanja (i tako vodi posebnom *problemu* saznanja), naime, konceptu koji sam označio, s malo razloga za zadovoljstvo, kao onaj koji otkriva postojanje sveta; njega sam suprotstavio konceptu saznanja koji zastupa Ostin, konceptu saznanja kao identifikacije ili prepoznavanja stvari. (str. 224)

Ovaj mi kontrast izgleda stvaran i važan, ali ne služi onom što Kavel ima na umu. To je kontrast između znanja za koje nam je Kant rekao da ga ne možemo imati — znanja o stvarima kakve su one

po sebi, izraženog ne našim, već jezikom *samih stvari*, — i znanja kao opravdanog istinitog verovanja, gde je »opravdavanje« običajno, dato u jezičkoj igri koju zapravo igramo. Kant je epistemologiju učinio romantičnom, i tako načinio prostor moralnoj veri. Teorija ideja, onakva kakvu je poznavao Rid, pre no što je postala transcendentálna, nije bila romantična. To je bio samo jedan proizvod galilejevsko-njutnovske slike sveta, koji se nije dobro uklopio.

Nasuprot tome, Kavel *može* da poveže (b) i (c), Kanta sa Sartrom. On može da smatra da je kantovska težnja za nemogućom vrstom znanja, znanja neposredovanog našim jezičkim igrama, načinima opravdavanja, idejama ili rečima — znanja koje »otkriva postojanje sveta« (ne samo *našeg* sveta) — produkt sartrovskog osećanja da bi samo takva nemoguća vrsta znanja prevladala naš užas nad čistom kontingencijom stvari. Ali ne vidim kako može da poveže Prajsove zagonetke o prelasku od opažaja ka svetu, bilo sa Kantovom težnjom, bilo sa Sartrovim osećanjem užasa.

Kavel izgleda misli da je uspostavio ovu vezu primetivši da, kako on kaže, epistemološki skepticizam treba da se odnosi na »generičke objekte« — ne zlatnu zebu, već »fizičke objekte kao takve«, ne nečiju sestru, već »svaki prolazni humanoidni oblik«. Na pitanje o tome da li je to zlatna zeba ili zlatna ćuba, da li je nečija sestra razočarana ili zadovoljna, postoje zdravorazumski odgovori, i zdravorazumska opravdanja ovih odgovora. Da bismo brucoša pripremili za epistemologiju, treba da ono što je zdravorazumsko uopštimo. To je sve vrlo lepo, ali ne vrši posao koji bi Kavel želeo — ne vodi nas preko Lamanša, od Berklija Kantu, od (a) do (b), od opažajne greške do romanse. Sve što pokazuje jeste da brucoša možemo da prevedemo od šašavog problema s paradajzom ka težim, o stvarima po sebi, izostavljanjem »problema opažanja«, ispuštanjem čulnih podataka, i uključivanjem razlike »po sebi« i »za nas« koju problemi o opažanju *ne* ilu-

struju. Sve dok ostajemo pri razlaganju paradajza na *čulne podatke*, postojaće, kako je to Ostin rekao, »jedan deo gde nešto tvrdimo i jedan deo gde to opozivamo«, deo u kome se paradajz dekonstruiše i deo u kome se rekonstruiše. Student se može upecati samo ako napustimo lokovsko pitanje o tome da li je crvenilo »izvan« nas ili »u nama« i prihvatimo romantično kantovsko pitanje, »da li možemo pokloniti veru ičem osim koherentnosti naših sudova?«. Nema logičke povezanosti između suprotnosti »u duhu/izvan duha« i »za nas«/»po sebi«⁴. »Za nas« znači grubo uzev, »unutar naše jezičke igre, naših konvencija, našeg oblika života, naših standarda legitimacije«. »U duhu« je neprevodiva metafora, što je Rid vrlo jasno video. Kantov pojavni svet nije Prajsov paradajz uzet uopšteno. To je promena predmeta, način da se razjasni (b) a ne (a). Kavelova primedba da skepticizam ima smisla samo u pogledu generičkih objekata pokazuje upravo ono što on ne želi da pokaže — da se Ejer i Prajs mogu osta-

⁴ Tu skoro, filozofi su opet počeli da koriste zajedno ove suprotnosti. Na primer, Bernard Vilijams u svojoj knjizi *Descartes: The Project of Pure Enquiry* pokušava da rehabilituje Dekartov projekt preko shvatanja o »apsolutnoj koncepciji stvarnosti« za koje misli da je sadržano u našoj intuiciji o prirodi saznanja i koje izaziva skeptička pitanja o tome da li je saznanje moguće. Ovo shvatanje, kako ga Vilijams formuliše, predstavlja kolebanje između »određene slike o tome kakav je svet nezavisno od mišljenja« (Vilijams, str. 65) (ono za šta nam je Kant rekao da ne možemo imati) i deskripcije sveta »korišćenjem pojmova koji nisu osobeni za čoveka i nisu posebno vezani za naše iskustvo« (*ibid.*, str. 244). Ovaj drugi izraz je Vilijamsov pokušaj (neuspešan po mom mišljenju) da osavremeni Lokovo shvatanje o idejama koje »liče na objekte«. Drugi primer je Nejgelovo korišćenje distinkcije »subjektivno vs. objektivno« što treba da pokrije i razliku između »ličnog« i »beličnog« opisa, npr. moralno relevantnih odlika neke situacije i razliku između jezički neizrecivog fenomenološkog karaktera iskustva i karakterizacije iskustva u običnom jeziku. (Uporedi, Nagel, *Mortal Questions* /Cambridge: Cambridge University Press, 1978/ gl. 14: »Subjective — Objective«). I Vilijams i Nejgel, po mom mišljenju, pogrešno spajaju kontrast između verodostojnog (»objektivnog« kao »intersubjektivnog«) i neverodostojnog (»subjektivnog« kao »samo prividnog«) sa sasvim različitim kontrastom između komunikabilnog (onog što naši pojmovi zahvataju) i nekomunikabilnog (onog što mogu, ili moraju propustiti da zahvate).

viti na brigu Ostinu i Rajlu, i da se treba što pre pozabaviti ozbiljnim misliocima na Kontinentu.

Kavel kaže, (na nesrećno profesionalizovan način) da je zainteresovan

za tradiciju u svakom slučaju bar za ideju, filozofiranja koja je suprotstavljena engleskoj tradiciji, onako kako je ona predstavljena na najboljim katedrama filozofije engleskog govornog područja.

ali, kaže

Nisam ništa učinio da krivotvorim svoje rane amaterske pokušaje da povežem englesku i kontinentalnu tradiciju, jer želim da oni sami pokažu kako je dovođenje u vezu ovih tradicija, nakon dugotrajnog obostranog ignorisanja, i ukazivanje na gubitak koji je to podvajanje izazvalo, bilo moje opredeljenje još od vremena o kome ovde govorim. (str. xiii)

Ipak, strategija ovih nastojanja je jasna. Kavelov način povezivanja tradicija je suprotan onom koji koristi većina onih koji gradnju mostova sporazumevanja započinju s naše obale. Mi, Anglo-amerikanci, obično pokušavamo da deromantizujemo kontinentalnu tradiciju pokazujući da u njoj ima dobrih argumenata. Kavel pokušava da romantizuje našu sopstvenu tradiciju pokazujući da ih u njoj nema. Kako on kaže, takozvano »otkriće« da je »objekt nestao, nesaznatljiv samo pomoću čula« (str. 222) predstavlja iluziju, proizvedenu nametanjem »pronaska, proizvoda dijalektike, istorijsko-filozofske konstrukcije nazvane čulima« (str. 224). Da bi pokazao da ovaj pronalazak nije sasvim pogodan predmet za Rubea Goldberga ili Ronalda Serla (kako je Ostin mislio), on treba da pokaže da su motivi za njegovo fabrikovanje isti, ili barem isto toliko interesantni, kao motivi za stvaranje kontinentalnog pojmovnog aparata.

Smatram da je Kavelova strategija da ove motive nađe u (c) — Sartrovom osećanju kontingencije — i da protumači pokušaj da se pobegne od ljudske situacije, od naše konačnosti, što su opisali Hajdeger i Sartr, kao pokušaj da se umakne ovom osećanju. On želi da protumači »filozofiju običnog jezika« kao nastojanje da se »reafirmiše ljudsko biće, koje je poricano i zapušteno u modernoj filozofiji« (str. 154) i misli da je istorija ove teme pogodno nazvana »Filozofija i odbacivanje čoveka« (str. 207). Mislim da je Kavel savršeno u pravu kad analizira kartezijanski projekt kao izraz ove potrebe da se naše stanje transcendirira, ali mi se čini da to pre naglašava. Možda je za dijagnozu kartezijanstva dovoljno reći (kao Žilson, Bart, Mariten, Rendal, Malkolm i drugi) da ono traži nemoguću izvesnost, da je njegov metodološki solipsizam nemoguć zahtev za pojedinca. Ovaj luciferovski pokušaj da se korišćenjem prirodnog svetla odvoji od Boga, ili drugih ljudi, obično je uziman kao dovoljan motiv za iznalaženje onog što Kavel naziva »apsolutno jednostavne stvari ... izvan jezičkih igara« (jasne i razgovetne ideje, čulni podaci, nesumnjivi prvi principi, prvobitni znaci, i tako dalje) (str. 226).

Kavel, međutim, misli da »potraga za izvesnošću« predstavlja neadekvatnu dijagnozu kartezijanskog projekta. On kritikuje Djuievo odbacivanje ovog projekta kao »neozbiljno shvatanje problema egzistencije objekata« i kaže da »je suviše kasno da se kaže filozofu da se odrekne potrage za izvesnošću, kad je u pitanju sama egzistencija objekata« (str. 224—225). Možda on samo smatra da neko, ko je nekako uspeo da poveže školski skepticizam u pogledu spoljašnjeg sveta s iskustvom »viđenja sebe izvan sveta kao celine« neće reagovati na uobičajeni Žilson-Djui-Malkolmov lek za kartezijansku boljku. Ovo je, bez sumnje, tačno; ali to je isto kao kad se kaže da nekom ko je potpuno psihotičan, a ne samo neurotično konfuzan, psihoanaliza neće pomoći. Ono

što treba da razumemo je kako je *moguće* stići tako daleko, kako *bi uopšte moglo* da se poveže (a) i (c), kako *bi se moglo* misliti da je »engleska« školska epistemologija blisko povezana sa sveopštim osećanjem kontingentnosti. Moje neslaganje s Kavelovim tretiranjem skepticizma može se rezimirati tako što bi se reklo da ova knjiga ne razjašnjava ovu mogućnost nekom za koga ona već nije stvarna. Prilično je lako povezati (b) sa (c): shvatanje da nam je svet dostupan samo kao deskripcija, može se povezati sa shvatanjem da on postoji bez samo-deskripcije, da on nema svoj sopstveni jezik koji bismo jednog dana mogli naučiti. Njegova egzistencija »nema smisla« jer je smisao zavisao od deskripcije a egzistencija nije. Ali, baš kao što ne znam kako da povežem (a) sa (b), ne znam kako da povežem (a) sa (c). Tako, mi izgleda da (c) ne služi kao korisna veza između (a) i (b).

Toliko što se tiče mojih primedbi na Kavelovu raspravu o skepticizmu u pogledu »spoljnog sveta« u odeljcima I i II. Nadam se, međutim, da nezadovoljstvo zbog argumentacije izložene u ovim odeljcima neće sprečiti čitaoce da se pozabave poglavljima III i IV. U odeljku III Kavel napušta temu skepticizma kao i pokušaj da se povрати značaj »filozofiji običnog jezika«. Ovaj se odeljak sastoji od četiri kratka eseja o tome šta je pogrešno u onome što su razni ljudi rekli o prirodi moralne filozofije — Stivenson, Rols (u svom ranom radu *Dva koncepta pravila*), i Prajor. Ovi nas eseji podsećaju da se moralna refleksija ne može identifikovati sa pozivanjima na princip, da moralnošću ne označavamo sve ono što utiče na naš izbor, da

Moralnost mora ostaviti otvorenom, mogućnost da ne bude prihvaćena; ona nudi *jednu* od mogućnosti za izmirenje konflikta... Drugi načini izmirenja ili prevladavanja konflikta mogu se naći u politici, religiji, ljubavi i praštanju, pobuni i povlačenju u sebe. Moralnost je dra-

gocen način, jer su drugi tako često nepristupačni ili surovi; ali ona nije jedini način... (str. 269)

Treći deo knjige jedan je od najboljih tekstova o moralnoj filozofiji koji se pojavio poslednjih godina. On je u rang *Suverenosti Dobra*, Ajris Merdok, kao kritika shvatanja da moralna filozofija mora predstavljati traganje za »apsolutno jednostavnim stvarima« — samo-evidentnim principima, osnovnim vrednostima. Kao i Merdokova, Kavel kritikuje Bentam-Kant-Sidžvikovo shvatanje da je racionalno delanje, delanje na osnovu principa, i posledicu — da je moralna refleksija pokušaj da se otkriju pravila po kojima je svako od nas, kao ljudsko biće, primoran da živi. On kaže:

Nijedno pravilo ili princip ne mogu funkcionisati u moralnom kontekstu na način kako regulativna pravila funkcionišu u igrama. U istoj meri u kojoj je za aspekt života koji nazivamo moralnost od suštinske važnosti da na takav način shvaćena pravila ne budu prisutna, od suštinske je važnosti za onaj aspekt života koji zovemo igrom da ona budu prisutna...

...postavlja se pitanje zašto se filozofi koji teoretišu o moralnosti pozivaju na pravila, i kako ta pravila treba shvatiti. To pozivanje na pravila jeste pokušaj da se objasni zašto nas obavezuje. Ali ako je to *potrebno* objasniti, ako je neophodno nešto više od ličnog opredeljenja onda pozivanje na pravila dolazi prekasno. Jer su pravila obavezujuća samo u odnosu na naša opredeljenja. (str. 307)

On nam tako pomaže da zahtev za »utemeljenjem moralne obaveze« shvatimo kao paralelan kartezijskom zahtevu za »utemeljenjem saznanja«. I jedno i drugo predstavlja pokušaje da se izađe izvan jezičkih igara, da se nađe neki »prirodan« način da se ostvari kontakt sa stvarnošću ili dobrim, a koji

je nezavisan od aktualnih ljudi među kojima živimo, koji govore na određen način. I jedno i drugo nam pomaže da izbegnemo priznanje da smo smrtnici, koji misle i govore na način na koji misle i govore, jer smo pročitati knjige koje smo pročitati, razgovarali s ljudima s kojima smo razgovarali. Oni nas ohrabruju da mislimo da bi filozofija mogla učiniti za nas ono za šta smo nekad mislili da bi mogla religija — da nas izvuče izvan jezika, istorije i konačnosti i postavi nas van vremena. Oni navode filozofa da misli da je tako malo zavisen od svoje zajednice, da će ono što kaže »delovati na ljude nasumično, kao svetlosni zrak« (str. 326).

Kavelovi stavovi o najboljem načinu života koje zastupaju anglo-saksonski moralni filozofi dati su sa većom distancom, pa su zbog toga i jasniji i korisniji nego njegovi komentari o anglo-saksonskim epistemolozima u odeljcima I i II. U slučaju moralnih filozofa, on shvata zašto oni žele da rade to što rade, daje brzu i pouzdanu dijagnozu i time se zadovoljava. U slučaju epistemologa, insistira na tome da njihove nedaće smatramo bolešću koju, nekako, svi treba da preležimo, kao nužnu fazu u dosezanju intelektualne zrelosti. Njegovo insistiranje na patosu i sveprisutnosti epistemologije vodi ga ka tome, kako sam napred dokazivao, da meša privremene, istorijski uslovljene pomodnosti (teorija ideja iz sedamnaestog veka, filozofija običnog jezika) sa aspektima ljudske situacije uopšte. U trećem odeljku, naprotiv, on više ne izbegava istoriju. Britko i briljantno on objašnjava (str. 259 i dalje) vezu između Galilejevog modela naučnog objašnjenja i filozofske tvrdnje da je nauka »racionalna« na način na koji to moralna refleksija nije. Zaključuje:

Ako započnete time da ste iznenađeni čudnovatošću etičkih argumenata kao neutemeljivih i da ste iznenađeni koliko se razlikuju od drugih, onda ćete birati primere iz nauke koji će ilustrovati njenu sposobnost usaglašavanja, i po-

tom ćete imati pomisao, ili iluziju, da znate kako je, i zašto je nauka racionalna a moralnost nije. (str. 263)

Primenjujući lekcije naučene iz Kunove *Strukture naučnih revolucija*, Kavel na ovim stranicama zaista mnogo čini da nam pomogne da se oslobodimo distinkcija između »nauke« i »nenauke«, »objektivnog« i »subjektivnog«, »činjenice« i »vrednosti«, »razuma« i »emocija« koje su činile osnovu intelektualnog života poslednjih nekoliko vekova.

Odeljak IV je prilično naopako nazvan »Skepticizam i Problem postojanja tuđe svesti« ali je koekstenzivan s Glavom XIII, koja je srećnije nazvana »Između priznavanja i izbegavanja«. Ovaj je materijal, Kavel nas obaveštava, poslednje što je napisao. Pisan je nekih dvadeset, dvadeset pet godina posle nekih delova odeljaka I—III. U svom poznijem maniru — onom koji znamo iz dela *Leopardi u Konektikatu* i *Izbegavanje ljubavi* — on dolazi na svoje. Govori mnogo snažnijim glasom. Ne brinu ga više rivalski filozofi, ili ono što čini epistemologiju, skepticizam ili filozofiju posebnim i dubokim. On samo razmišlja o činjenici da postoje takve stvari.

U ovom odeljku Kavel se bavi »problemom postojanja tuđe svesti« bez pretenzije da ga poveže s »profesionalnim« problemom o tome kako, pod pretpostavkom da logička konstrukcija tela druge osobe iscrpljuje čulne kvalitete koje primam, imam prava da mu pripišem mentalnost. Vitgenštajn nas je naučio da ovaj problem nastaje otuda što mislimo da prvo sebe opisujemo sebi ostenzivno naučenim mentalnim jezikom, lokovskim unutrašnjim jezikom samih ideja. Neko bi zbog toga mogao od Kavela očekivati da ponovi tvrdnju da ako izostavimo Loka i teoriju ideja, onda više nećemo spekulisati o privatnim jezicima, mogućoj unutarljivoj praznini dru-

ge osobe, itd. Umesto toga, Kavel sve to odbacuje i daje duboko tumačenje takvih spekulacija:

želja koja je u pozadini ove fantazije (fantazije o privatnim jezicima) nalazi se i u pozadini skepticizma; želja da se uspostavi veza između onog što tvrdim da znam i objekata na koje se tvrdnje odnose bez mog posredovanja, bez moje sa Glasnosti. Tako postavljena, želja je neutoljiva. U slučaju saznavanja mene samog, takav bi neuspah bio dvostruko teži. Morao bih da nestanem kako bi moja potraga za sobom bila uspešna... (str. 351—352)

Ovo tumačenje odvaja »problem postojanja tuđe svesti« od tla na kojem se obično misli da je ponikao — empirizma i fenomenalizma — i presađuje ga s druge strane Lamanša. To je sad ona vrsta problema koji nalazite posle čitanja *Fenomenologije duha*, *Kritike praktičnog uma*, i *Bića i ništavila*. To možda i treba raditi ako želite da kažete nešto zanimljivo o postojanju tuđe svesti. Tu se ignoriše pitanje o tome da li »profesionalno«, »englesko« epistemološko pitanje ima bilo kakve veze s romantičnim Kantovim, da li (a) ima bilo kakve veze sa (b).

Jedno od preimućstava koje kasniji Kavel ima nad ranijim — odeljak IV nad odeljcima I—II — jeste to što on *ignoriše* ovo pitanje. Jer sad ga više ne zanima da se poveže s onim što rade »profesionalci«. Ovo mu, konačno, dozvoljava da objasni ono što je nagoveštavao u ranijim odeljcima o »reafirmaciji ljudskog bića« i »odbacivanju čoveka« u modernoj filozofiji. Ono što ima na umu, sažeto je u odlomku kao što je ovaj:

Skeptik insinuira da postoje mogućnosti pred kojima potraga za izvesnošću zatvara svoje oči; ili: čije oči potraga za izvesnošću zatvara. To je glas, ili imitacija glasa intelektualne svesti. Vitgenštajn odgovara, »One su zatvorene«.

To je glas ljudske savesti... Nasuprot skeptičkoj slici o intelektualnoj ograničenosti, Vitgenštajn predlaže sliku ljudske konačnosti. (str. 431)

Gde još možemo naći nešto o ljudskoj konačnosti? Verovatno u romanima, dramama i delima »kontinentalne« filozofije, a ne na kursevima epistemologije, ili u onoj vrsti refleksije o nauci, u kojoj se specijalizovala »engleska« filozofija:

Naučna fantastika ne može da prikaže tragediju jer su u njoj ljudska ograničenja od samog početka prevladana. Ovo mi pomaže da objasnim razliku u stavu u odnosu na one filozofe koji smatraju da su naučna spekulacija ili fikcija dovoljne da dovedu do skepticizma; npr. spekulacija o tome da bih, po svemu što znam, mogao biti i mozak u tegli. (str. 457)

Ljudsko biće, koje je filozofija izbegavala, opisano je u svim rečnicima koji nisu ni od kakve koristi za predviđanje, i kontrolisanje ljudi — rečnicima koji su beskorisni za nauku, a i za filozofiju kada se pojmi kao kvazi-nauka. »Književnost« nam kaže, kao i Hegel i Sartr, da nema univerzalnog religijskog, naučnog ili filozofskog rečnika koji se može koristiti u govoru o ljudima ili u odnosu s njima, ali ne možemo izbeći da mislimo kako on mora postojati.

Tragedija i komedija skoro da ostvaruju ovu mogućnost — da mi jedan od bezbrojnih istinitih opisa mene samog kaže ko sam ja. (str. 388)

Pre-kantovska, pre-romantična filozofija bila je prepuna uveravanja da je ova mogućnost ostvarena. Samo-spoznaja koja je bila ometena ovom vrstom filozofije (koja još preživljava na anglo-saksonskim katedrama, iako je drugde u priličnoj meri izumrla) jeste spoznaja da

u odnosu na spoljašnji svet prvobitni stav zdravog razuma mi kaže da ne mogu da praktikujem svoj skepticizam, dok mi u odnosu na druge ljude potonji iskustveni stav nalaže da priznam kako mogu. To i činim. (str. 451)

Tako se »potonji stav« sастоji u oslobađanju od impulsa koji je vodio »profesionalizovanoj« filozofiji, u izbegavanju iskušenja »da se ljudska situacija, način na koji ljudi postoje u svetu, pretvore u intelektualnu teškoću« (str. 493). U jednoj od najboljih opaski u četvrtom odeljku — koji je inače prepun divnih rečenica — Kavel kaže

nije konačnost, već poricanje konačnosti obeležje tragedije. Ovo poricanje konačnosti je bilo uzimano i kao obeležje greha. Da bi oslobodili čoveka tereta grešnosti, Blejk i Niče su negirali razliku između konačnog i beskonačnog u mišljenju o čoveku. (str. 455)

Sumnjam da je cilj »modernog« pisanja negde bolje utvrđen nego u ovom završnom navodu.

Nadam se da je moj prikaz različitih delova knjige *Pretenzije uma* jasno pokazao da druga polovina (delovi III i IV) predstavlja značajnu knjigu, a takođe i zašto potencijalni čitalac ne bi trebalo da bude obeshrabren prvim odeljkom, niti Kavelovim (mestimično) teškim stilom. Jedan od načina da se opiše njen značaj je da se kaže, da nam ona pomaže da shvatimo šta je Vitgenštajn učinio za nas. Za razliku od Ostina i Rajla, nije nam *samo* pomogao da odbacimo teoriju ideja. On je postavio pitanje i o *moralnoj* vrednosti naših epistemoloških kurseva, naše discipline, našeg načina života. Mi profesori filozofije smo srećni što se jedan od velikih pisaca našeg veka pojavio među nama i ostavio za sobom opis naših navika do kojeg sami možda nikad ne bismo došli. Vitgenštajn je patio zbog toga što je tokom ovog rada morao da bude u akademskom

društvu i stalno se žalio zbog toga. Ali on je istra-
jao i proizveo spise koji čak ni uz odlučne napore
mnštva komentatora neće moći da budu protuma-
čeni kao »filozofske teorije« ili »rešenje filozofskih
problema«. Kavel je jedan od malobrojnih interpre-
tatora koje je Vitgenštajn dosad imao (barem u
odeljku IV njegove knjige) koji nije podlegao isku-
šenju da ga tako protumači⁵. On je takođe jedan od
retkih koji ga stavlja u odgovarajuće društvo — Ru-
soa i Toroa, Kjerkegora i Tolstoja, Blejka i Ničea,
prijatelja konačnosti, prijatelja čoveka⁶.

⁵ Još jedan od ove nekolicine je Džejms C. Edvards. Vidi njegovu *Ethics Without Philosophy: Wittgenstein and the Moral Life* (Gainesville: University Presses of Florida, 1982). Kavelova i Edvardsova knjiga sugeriraju da su komentari Vitgenštajna odnedavno drugačije intonirani.

⁶ Dugujem zahvalnost Džonu Kuperu za korisne komentare na skicu ovog eseja.

METOD, DRUŠTVENA NAUKA I DRUŠTVENA NADANJA

I. Nauka bez metoda

Galilej i njegovi sledbenici su otkrili, a u potonjim vekovima se u dovoljnoj meri potvrdilo, da se do mnogo boljih predviđanja dolazi ako stvari zamislimo kao mase čestica koje se slepo sudaraju, nego kao što ih je Aristotel zamislio — animistički, teleološki i antropomorfno. Takođe, otkrili su da je mnogo bolje ako se univerzum shvati kao beskrajn, hladan i dalek, nego ako se o njemu misli da je konačan, blizak, planiran i zainteresovan za ljude. Konačno, otkrili su da ako na planete, komete ili čestice gledate kao na mase čije su pozicije definisane, možete traženjem lepih jednostavnih matematičkih odnosa dobiti lepe jednostavne prediktivne zakone. Ova su otkrića osnova moderne tehnološke civilizacije. Teško da im možemo biti u dovoljnoj meri zahvalni. Ali ona *uprkos* Dekartu i Kantu ne daju nikakvu epistemološku pouku. Ona nam ne govore ništa o prirodi nauke ili racionalnosti. Ona ne rezultiraju iz nečeg što se zove »naučni metod« niti predstavljaju njegov primer.

Tradicijsa koju nazivamo »modernom filozofijom« pitala se »Kako to da nauka ima toliko uspeha?, Šta je tajna tog uspeha?«. Različiti loši odgovori na ovo loše postavljeno pitanje predstavljali su varijacije

na jednu šarmantnu ali neupotrebljivu metaforu: naime, Nova Nauka je otkrila jezik koji koristi sama priroda. Kada je Galilej rekao da je Knjiga Prirode napisana jezikom matematike, pod tim je mislio da novi redukcionistički, matematički rečnik ne uspeva *slučajno*, već zato što odgovara načinu na koji svet *stvarno jeste*. Smatrao je da taj rečnik uspeva zato što odgovara univerzumu kao što ključ odgovara bravi. Od vajkada su filozofi bezuspešno pokušavali da to »uspeva *zato što*« i »svet kakav *stvarno jeste*« nekako osmisle.

Dekart je dao objašnjenje koje se zasniva na prirodnoj jasnosti i razgovetnosti galilejevskih ideja — koje je Aristotel iz nekih razloga nemarno prevideo. Lok je, nezadovoljan nerazgovetnošću pojma »jasnost«, mislio da će bolje proći s programom redukovanja složenih ideja na proste. Da bi svoj program učinio relevantnim za tekuću nauku, uveo je *ad hoc* distinkciju na ideje koje liče na objekte i one koje ne liče. Ova je distinkcija bila problematična ali nas je, preko Berklija i Hjuma dovela do Kantovog prilično očajničkog rešenja, da je ključ dobar zato što smo, tajeći sami od sebe, konstruisali bravu kojoj treba da odgovara. Retrospektivno gledano, Kantovo rešenje možemo shvatiti kao razotkrivanje igre. Jer njegov transcendentelni idealizam otvorio je zadnja vrata svim teleološkim, animističkim, aristotelovskim shvatanjima koje su intelektualci potisnuli iz straha da će biti staromodni. Spekulativni idealisti koji su došli posle Kanta odbacili su ideju o nalaženju tajni prirode. Konstituisanju sveta pretpostavili su stvaranje rečnika. Ovo je shvatanje imalo svog odjeka u našem veku među otpadnicima od filozofije nauke kao što su Kasirer i Gudmen.

U nastojanju da izbegne ove takozvane »ekscese nemačkog idealizma«, mnoštvo filozofa — grubo klasifikovanih kao »pozitivisti« — provelo je poslednjih sto godina pokušavajući da uz pomoć pojmova kao što su »objektivnost«, »strogost« i »metod« odvoje nauku od ne-nauke. To su radili jer su smatra-

li da shvatanje, da naučni uspeh možemo objasniti otkrivanjem Jezika prirode, mora, *nekako*, biti ispravno — iako se metafora ne može primeniti, iako ni realizam ni idealizam nisu uspeli da objasne iz čega bi se mogla sastojati ta zamišljena »korespondencija« između jezika prirode i vladajućeg naučnog žargona. Vrlo malo mislilaca je nagovestilo da nauka možda i *nema* tajnu uspeha — da *nema* metafizičkog, epistemološkog ili transcendentalnog objašnjenja zašto je Galilejev rečnik dosad tako dobro funkcionisao, kao što *nema* objašnjenja ni zašto je rečnik liberalne demokratije dosad tako dobro uspevao. Vrlo malo njih je bilo voljno da se odrekne shvatanja da »duh« ili »um« imaju sopstvenu prirodu, da će nam otkriće te prirode dati »metod«, a da će nam poštovanje tog metoda omogućiti da zađemo iza pojavnog i shvatimo prirodu »kakva ona jeste«¹.

Značaj Kuna je, po meni, u tome što je kao i Djui, jedan od tih malobrojnih. Kun i Djui predlažu da napustimo takvo shvatanje nauke koja ide ka svom kraju, koji se naziva »korespondencija sa stvarnošću«, i da umesto toga *samo* kažemo da u date svrhe, dati rečnik uspeva bolje nego neki drugi. Ako prihvatimo njihovu sugestiju, nećemo biti skloni da pitamo »Koji metod naučnici koriste?«. Ili, preciznije, reći ćemo da unutar onog što Kun naziva »normalnom naukom« — rešavanje zagonetki — naučnici koriste iste banalne i očigledne metode koje svi koristimo u svakodnevnoj ljudskoj aktivnosti. Oni beleže slučajeve koji protivreče usvojenom kriterijumu; natežu ih da bi izbegli potrebu za novim modelom; iskušavaju razne pretpostavke formulisane u okviru vladajućeg žargona u nadi da će doći do nečeg što će pokriti i nepoželjan primer. Ne mislimo da postoji i da bi mogao postojati epistemološki vredan odgovor na pitanje »Šta je to Galilej učinio ispravno što Aristotel nije?«, ništa vredniji no što

¹ O ovome šire raspravljam u članku »A Reply to Dreyfus and Taylor«, *Review of Metaphysics*, XXIV (1980): str. 39—46 i 47—55.

je odgovor na pitanje »Šta je Platon učinio ispravno što Ksenofon nije?« ili »Šta je Mirabo učinio ispravno što Luj XVI nije?« Reći ćemo samo da je Galilej imao dobru ideju, a Aristotel manje dobru ideju; Galilej je koristio terminologiju koja je bila od koristi, a Aristotel nije. Galilejeva terminologija bila je *jedina* »tajna« koju je imao — nije odabrao ovu terminologiju zato što je bila »jasna«, »prirodna«, »jednostavna« ili u skladu s kategorijama čistog razuma. Prosto je imao sreće.

Pouka koju je *trebalo* da filozofi sedamnaestog veka izvuku iz Galilejevog uspeha bila je vevelovska ili kunovska: naime, da naučni uspesi nisu toliko stvar odluke o tome koje su od raznih alternativnih hipoteza istinite, već pre svega stvar nalaženja pravog žargona u kojem će se hipoteze izraziti. Ali, umesto toga, kao što sam rekao, oni su izvukli pouku da je novi rečnik onaj u kome je priroda uvek *želela* da bude opisana. Mislim da su to učinili iz dva razloga. Prvo, mislili su da razlog zbog koga je Galilejev rečnik bio uspešan leži u činjenici da on nije sadržavao nikakvu metafizičku utehu, da je bio indiferentan prema ljudima i moralnim pitanjima. Slutili su da je galilejevski naučnik tako uspešan *zato što* je bio u stanju da se suoči sa zastrašujućim bezdanom beskonačnog prostora. Delimično su tajnu njegovog uspeha objasnili njegovom distanciranošću od zdravorazumskog načina razmišljanja i religioznih osećanja — distanciranošću od odluka o tome kako bi čovek trebalo da živi. Mislili su da je verovatnije da ćemo biti »u dodiru sa stvarnošću«, ili da ćemo biti »naučni«, ili da ćemo opisati stvarnost na način na koji ona želi da bude opisana i time je staviti pod kontrolu, ukoliko naš rečnik ima manje metafizičke utehe i moralne relevantnosti. Drugo, smatrali su da je jedini način da se eliminišu »subjektivna« shvatanja — ona koja se mogu izreći u *našem* rečniku, ali ne i u rečniku prirode — taj, da se izostave termini koji nisu mogli definicijama da budu povezani s terminima u Gali-

lejevom i Njutnovom rečniku, terminima koji označavaju »primarne kvalitete«.

Ove međusobno povezane greške — izražene shvatanjem da je verovatnije da će termin »odgovarati stvarnosti« ako je moralno irelevantan i ako se javlja u istinitim, prediktivno upotrebljivim generalizacijama — čine suštinu ideje o »naučnom metodu« kao o (kako to Bernard Vilijams kaže)² traganju za »apsolutnom koncepcijom stvarnosti«. To je stvarnost pojmljena kao na neki način data u predstavama koje nisu naše već njene, onako kako ona izgleda sebi, onako kako bi opisala sebe kad bi mogla. Vilijams i drugi koji kartezijanstvo uzimaju ozbiljno, ne samo da misle da ovo shvatanje nije konfuzno, već ga smatraju i jednom od naših intuicija o prirodi saznanja. Po mom shvatanju, naprotiv, to je samo jedna od intuicija o onom što slovi kao filozofsko. To je kartezijanski oblik arhetipske filozofske fantazije — koju je inicirao Platon — o svođenju svih deskripcija, svih predstava, na stanje svesti koje, *per impossibile*, kombinuje najbolje karakteristike neartikulisane konfrontacije s najboljim karakteristikama jezičke formulacije. Fantazija o otkrivanju Rečnika same prirode *izgledala* je kao da je postala konkretnija kada su Galilej i Njutm formulisali obiman skup prediktivno upotrebljivih univerzalnih generalizacija, izražen odgovarajućim »hladnim«, »ne-humanim« matematičkim terminima. Od njihovog vremena do danas, shvatanje »racionalnosti«, »metoda« i »nauke« tesno je povezano s traganjem za takvim generalizacijama.

Bez poštovanja ovog modela, pojam »naučnog metoda« u modernom smislu, ne bi se mogao uzeti ozbiljno. Termin »metod« bi zadržao smisao koji je imao u periodu pre Nove nauke, kod Ramusa i Bekona. U tom smislu, imati metod prosto je značilo imati dobar obuhvatni spisak rubrika ili klasa —

² Uporedi Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (London and New York: Penguin Books, 1978), str. 64. i dalje.

imati, da tako kažemo, dobro organizovan potpun sistem. U post-kartezijanskom filozofskom smislu, međutim, »metod« ne znači prosto upravljanje mislima, već *filtriranje* da bi se eliminisali »subjektivni« ili »nekognitivni« ili »konfuzni« elementi, pri čemu se ostavljaju samo misli koje pripadaju samoj Prirodi. Ovo razlikovanje onog dela uma koji korespondira sa stvarnošću i onog dela koji ne korespondira, u epistemološkoj je tradiciji pobrkan s deobom na racionalni i iracionalni način bavljenja naukom. Ako »naučni metod« znači samo to da se bude racionalan na nekom datom području istraživanja, onda to ima savršeno razlozan »kunovski« smisao — znači da se pridržavate uobičajenih konvencija vaše discipline, da ne prilagođavate podatke *preterano*, da ne dozvoljavate da vaše nade i strahovi utiču na vaše zaključke, osim ako iste nade i strahove imaju i svi drugi koji su na istom poslu, da budete otvoreni za opovrgavanje od strane iskustva, i da ne blokirate put istraživanja. U ovom smislu, »metod« i »racionalnost« su samo imena za uspostavljenju ravnotežu između poštovanja za mišljenje kolega i poštovanja perzistentnosti oseta. Ali, epistemički orijentisana filozofija želela je takva određenja »metode« i »racionalnosti« koja označavaju nešto više od dobrih epistemičkih manira, takva određenja po kojima je um prirodno podešen da nauči Jezik same prirode.

Ako neko veruje, kao što ja verujem, da tradicionalne ideje o »apsolutnoj (»objektivnoj«) koncepciji stvarnosti« i »naučnom metodu« nisu ni jasne ni upotrebljive, shvatiće da su međusobno povezana pitanja, »Kakav bi trebalo da bude metod društvene nauke?« i »Koji su kriterijumi za objektivnu moralnu teoriju?«, loše postavljena. U nastavku, želim da detaljno obrazložim zašto su po mom mišljenju ovo loša pitanja, i da preporučim Djuiev pristup društvenoj nauci i moralnosti, pristup koji ističe korisnost priča i rečnika a ne objektivnost zakona i teorija.

II. »Vrednosno-neutralna« društvena nauka i »hermeneutička« društvena nauka

Nedavno je došlo do reakcije na shvatanje da će društvena nauka biti »naučna« samo ako ostane verna Galilejevom modelu — ako nalazi »vrednosno-neutralne« čisto deskriptivne termine u kojima će tvrditi svoje prediktivne generalizacije ostavljajući procenjivanje »tvorcima politike«. To je vodilo oživljavanju Diltajevog shvatanja po kojem, da bi se ljudska bića razumela »naučno«, moramo primeniti ne-galilejevsku, »hermeneutičku« metodu.

Posmatrano sa stanovišta koje želim da zastupam, celokupna ideja o tome da se »bude naučan« ili da se bira između »metoda«, konfuzna je. Stoga mi pitanje o tome da li naučnici treba da teže vrednosnoj neutralnosti u skladu s galilejevskim principima, ili treba da pokušaju nešto prijatnije, aristotelovsko, i »suptilnije« — poseban »metod nauke o čoveku« — izgleda kao zablude.

Jedan od razloga zbog kojih se razvila ova rasprava jeste taj, što je postalo očito da *bilo koji* termini da se upotrebe za opis ljudskih bića, oni postaju »vrednosni« termini. Predlog da odvojimo »vrednosne« termine u jeziku i koristimo njihovo odsustvo kao jedan kriterijum za »naučni« karakter neke discipline ili teorije, ne može se sprovesti do kraja. Jer nema načina da se bilo ko spreči da *bilo koji* termin koristi »vrednosno«. Ako nekog pitate da li koristi termine »represija«, »primitivan«, ili »radnička klasa«, normativno ili deskriptivno, možda će biti u stanju da odgovori u slučaju datog iskaza, izrečenog u određenoj situaciji. Ali, ako ga pitate da li ih koristi samo kada opisuje, ili samo kada moralno prosuđuje, ili u oba slučaja, odgovor će gotovo uvek biti »u oba slučaja«. Zatim — i ovo je od ključnog značaja — ako odgovor *nije* »u oba slučaja«, to nije vrsta termina koja će nam mnogo koristiti u društvenoj nauci. Predviđanja »tvorcima politike« neće koristiti ako nisu izražena terminima u kojima politika može da bude formulisana.

Zamislimo »vrednosno-neutralnog« naučnika u društvenim naukama koji insistirajući na podeli na »činjenice« i »vrednosti«, daje svoja predviđanja tvorcima politike. Ona neće biti od velike koristi ukoliko ne sadrže neke od termina koje tvorci politike međusobno koriste. Ono što bi oni verovatno voleli, jesu jasna predviđanja kao što je »Ako se bazična industrija podruštvi, životni standard će (ili neće) opasti«, »Što je više pismenih, više (ili manje) poštenih ljudi će biti zaposleno u administraciji«. Oni bi želeli hipotetičke rečenice čije su posledice izražene terminima koji se mogu javiti u vidu moralno urgentnih preporuka. Kada dobiju predviđanja u sterilnom žargonu »kvantifikovane« društvene nauke (»maksimizirano zadovoljenje«, »povećava konflikt« itd) oni to ili zanemaruju, ili, što je opasnije, počinju da koriste taj žargon u moralnom opredeljivanju. Potreba za novom, »interpretativnom« društvenom naukom najbolje se može razumeti kao reakcija na iskušenje da se društvena politika formuliše terminima koji su tako tanki da bi jedva prošli kao »moralni« — terminima koji se nikad ne udaljuju mnogo od definicijskih veza sa »zadovoljstvom«, »bolom« i »moći«.

Spor između onih koji žude za »objektivnom«, »vrednosno-neutralnom«, »istinski naučnom« društvenom naukom i onih koji misle da bi sve to trebalo zameniti nečim što je više hermeneutičko, pogrešno je označen kao spor oko »metoda«. Spor oko metoda podrazumeva zajednički cilj i neslaganje o sredstvima za njegovo dosezanje. Ali dve strane nisu u sporu o tome kako doći do pouzdanih predviđanja o onom što će se desiti ako se prihvate određene politike. Ni jedna strana nije naročito dobra u takvim predviđanjima i ako bi iko ikad pronašao neki način za pouzdano predviđanje, obe strane bi podjednako nastojale da ovu strategiju uključe u svoje stanovište. Bliže je prirodi ovog spora, iako je i to varljivo, ako se on shvati kao spor konkurentnih ciljeva: »objašnjavanja« i »razumevanja«. Onako

kako je predstavljen u novijoj literaturi, to je kontrast između jedne vrste žargona koji dozvoljava generalizacije u galilejevskom stilu, i hempelovsku specifikaciju primera potvrđivanja i opovrgavanja takvih generalizacija — i druge vrste koja žrtvuje ovu odliku u ime opisivanja u uglavnom istom rečniku u kome vrednuje (»teleološkom« rečniku, grubo govoreći).

Ovaj je kontrast u dovoljnoj meri stvaran. Ali, to nije spor koji treba rešavati, već samo razlika s kojom treba živeti. Shvatanje da su objašnjenje i razumevanje suprotstavljeni načini bavljenja društvenom naukom je u istoj meri zablude kao i shvatanje da su mikroskopske i makroskopske deskripcije organizama suprotstavljeni načini bavljenja biologijom. Ima mnoštvo stvari koje želite da uradite u vezi s bakterijama i kravama zbog čega je vrlo korisno imati njihove biohemijske deskripcije; ima i mnoštvo stvari koje želite da uradite u vezi s njima, za šta bi takve deskripcije predstavljale puku nepriliku. Slično tome, ima mnoštvo stvari koje želite da učinite u vezi s ljudskim bićima zbog kojih su njihove deskripcije u ne-vrednosnim, »ne-humanim« terminima vrlo korisne; ima drugih (npr. misliti o ljudima kao o vašim sugrađanima) u kojima nisu. »Objašnjenje« je samo vrsta razumevanja kome neko teži kad hoće da predviđa i kontroliše. Ono nije suprotstavljeno nečem drugom što se zove »razumevanje« kao što je apstraktno suprotstavljeno konkretnom, artificijelno prirodnom, ili »represivno« »oslobađajućem«. Kad se kaže da se nešto može bolje »razumeti« u jednom rečniku nego u drugom, time se hoće reći da je neka deskripcija u preferiranom rečniku upotrebljivija za određene svrhe. Ako je svrha predviđanje, onda će neko preferirati jednu vrstu rečnika. Ako je ocenjivanje, neko može a i ne mora poželeti različitu vrstu rečnika. (U slučaju ocenjivanja artiljerijske vatre, na primer, prediktivni rečnik balistike biće sasvim dobar. U slučaju procenjivanja ljudskog karaktera, rečnik nadražaja i odgovora je neprimeren.)

Da zaključim ovu temu: postoje dva različita zahteva koji se postavljaju rečniku društvene nauke:

(1) Trebalo bi da sadrži opise situacija koji olakšavaju njihovo predviđanje i kontrolu;

(2) Trebalo bi da sadrži opise koji pomažu da se donese odluka šta da se radi.

Vrednosno-neutralna društvena nauka je pretpostavljala da oskudni »bihejvioristički« rečnik zadovoljava prvi zahtev. Ova se pretpostavka nije pokazala opravdanom; poslednjih pedeset godina istraživanja u društvenoj nauci nije značajno povećalo naše prediktivne sposobnosti. Ali čak i da *jeste* uspeła u predviđanjima, to ne bi *nužno* pomoglo da se ispuni i drugi zahtev. Ne bi na nužan način bila upotrebljiva u odlučivanju o tome šta da se radi. U debati pristalica vrednosne neutralnosti i pristalica hermeneutike često se podrazumevalo da ni jednom od zahteva ne može biti udovoljeno, ako se ne udovolji i onom drugom. Pristalice hermeneutike su zastupali stanovište da je bihejviorizam neprikladan za »razumevanje« ljudi — misleći pod tim da on ne može da razume ono što ljudi »stvarno« rade. Ali to je pogrešan način da se kaže da to nije dobar rečnik za moralnu refleksiju. Mi zapravo ne želimo da budemo neka vrsta političara koji koriste te termine da bismo odlučili šta da se radi s ljudima. Nasuprot tome, pristalice vrednosne neutralnosti, insistirajući na tome da će, čim društvena nauka nađe svog Galileja (za koga se nekako unapred zna da će biti bihejviorist) prvi zahtev biti zadovoljen, dokazivali su da je naša dužnost da počnemo da donosimo političke odluke u odgovarajućim neutralnim terminima — tako da naša »etika« može da bude »objektivna« i »naučno zasnovana«. Jer samo na taj način ćemo moći da maksimalno iskoristimo sva ta čudesna predviđanja koja će nam uskoro biti na raspolaganju. Obe strane čine istu grešku misleći da postoji neka intrinzična veza između ta dva zahteva.

Greška je misliti da ćemo, ako znamo kako da se pravično i časno odnosimo prema ljudima, *samim tim* znati kako da predviđamo i kontrolišemo njihovo ponašanje, kao što je pogrešno misliti da je sposobnost da se predviđa i kontroliše *neophodna* za takav odnos.

Reći da ljudskim bićima ili ljudskim društvima odgovara *samo jedan* rečnik, da nam *samo taj* rečnik dozvoljava da ih »razumemo«, jeste ponovno pojavljivanje sedamnaestovekovnog mita o Rečniku same prirode. Ako se, kao što je to Djuj učinio, rečnici shvate kao instrumenti našeg odnošenja prema stvarima, a ne kao predstave njihove intrinzične prirode, neće se misliti da postoji intrinzična veza, niti intrinzični *nedostatak* veze između »objašnjenja« i »razumevanja« — između toga da se mogu praviti predviđanja u vezi s ljudima i kontrolisati njihovo ponašanje, i toga da se s njima može saosećati i udruživati, smatrati ih svojim bližnjima. Tad se neće misliti da postoje dva »metoda« — jedan za objašnjavanje nečijeg ponašanja i drugi za razumevanje njegove prirode.

III. Epistemička i moralna povlašćenost

Moglo bi se reći, da postojéća tendencija da se društvena nauka od galilejevske pretvori u »hermeneutičku«, prati Djuievu glavnu misao, ako se shvati na sledeći način: priče kao i zakoni, redeskripcije kao i predviđanja služe korisnoj svrsi, tako što nam pomažu da rešavamo probleme društva. U tom smislu, ova tendencija je koristan protest protiv fetišizma staromodnih »bihejviorističkih« naučnika u društvenim naukama, koji brinu o tome da li su »naučni«. Ali taj protest ide predaleko kada postane filozofski i počne da povlači principijelne distinkcije između čoveka i prirode, objavljujući da ontološka razlika diktira i metodološku. Tako, na primer, kad se kaže da »interpretacija počinje od postulata, da

mreža značenja konstituiše ljudsku egzistenciju³, to sugerije da su se fosili (na primer) konstituisali *bez* mreže značenja. Ali kad se jednom relevantni smisao »konstituisanja« odvoji od fizičkog smisla (smisla po kome su kuće »konstituisane od« cigala), tvrdjenje da »X konstituiše Y« svodi se na tvrdnju da ne možete znati ništa o Y, ako ne znate mnogo toga o X. Reći da ljudska bića ne bi bila ljudska, već životinjska, ako ne bi govorila, jeste tačno. Ako ne možete da shvatite odnos između jedne osobe, buke koju stvara, i druge osobe, nećete mnogo znati o njoj. Ali, neko bi mogao na jednak način da kaže da fosili ne bi bili fosili, već samo stenje, ako ne bismo mogli da shvatimo njihov odnos prema mnoštvu drugih fosila. Fosili se konstituišu *kao* fosili mrežom odnosa prema drugim fosilima i govorom paleontologa koji opisuju takve odnose. Ako ne možete da shvatite te odnose, fosili će za vas ostati samo stenje. *Bilo šta* se, u svrhu istraživanja, »konstituiše« mrežom značenja.

Da kažemo to na drugi način: ako mislimo o fosilnim zapisima kao o tekstu, onda možemo reći da je paleontologija, u svojim ranim fazama sledila »interpretativne« metode. To jest, ona traži neki način osmišljavanja onog što se desilo, tragajući za rečnikom u kojem zagonetni objekt može da se dovede u vezu s drugim, poznatijim objektima, da bi postao inteligibilan. Pre no što je ova disciplina postala »normalizovana« niko nije imao jasnu ideju o tome kakva bi vrsta stvari mogla biti relevantna za predviđanje o tome gde bi se slični fosili mogli naći. Reći da je »paleontologija sada nauka«, znači otprilike da »niko danas ne izražava sumnju u pogledu toga koju vrstu pitanja treba postaviti, i koju vrstu hipoteza možete izneti, suočeni sa zagonetnim fosilom«. Po mom shvatanju, biti »interpretativan«

³ Paul Rabinow and William Sullivan, »The Interpreting Turn: Emergence of an Approach« u knjizi *Interpretive Social Science*, ed. Rabinow and Sullivan (Berkeley: University of California Press, 1979), str. 5.

ili »hermeneutičan« ne znači imati neki specijalan metod, već prosto znači tragati za rečnikom koji bi mogao biti od pomoći. Kada se Galilej pojavio sa svojim matematiziranim rečnikom, on je uspešno okončavao istraživanje koje je bilo, u jedinom značenju koje mogu dati tom terminu, hermeneutičko. Isto važi za Darvina. Ne vidim nikakvu značajnu razliku između onog što su oni radili i onog što čine egzegete Biblije, književni kritičari ili istoričari kulture. Zbog toga mislim da ne bi bilo štete ako se usvoji termin hermeneutika, za onu vrstu nagađanja-s-božjom-pomoći u potrazi za novom terminologijom, koje karakteriše početne faze svakog novog pravca istraživanja.

Ali iako ne bi štetilo, ne bi naročito ni koristilo. Nije mnogo korisnije misliti o ljudima ili fosilima po modelu teksta, nego misliti o tekstu prema modelu ljudi ili fosila. Samo je na izgled korisnije ako smatramo da u tekstu ima nečeg *posebnog* — npr. da su oni »intencionalni« ili »inteligibilni samo holistički«. Ali ja ne smatram — *uprkos* npr. Serlovom shvatanju »intrinzične intencionalnosti« — da »posjedovanje intencionalnosti« znači nešto više od, recimo: »pogodan da bude opisan antropomorfno, kao da je korisnik jezika«⁴. Po mom shvatanju, odnos između pokreta i postupka, buke i tvrđenja jeste takav da je jedan od članova para isto što i drugi, ali opisan alternativnim jezikom. Isto tako ne smatram da je objašnjenje fosila manje holističko nego objašnjenje teksta — u oba slučaja treba dovesti objekt u vezu s mnogo drugih raznih vrsta objekata, da bi se ispričala koherentna priča koja će uključiti inicijalni objekt.

Potrebno je da, imajući ovo u vidu, dam neko objašnjenje o tome, zašto ljudi *stvarno* misle da su tekstovi toliko različiti od fosila. Dokazivao sam na

⁴ Vidi raspravu o Serlovom tekstu »Minds, Brains and Programs«, u *The Behavioral and Brain Sciences*, 3 (1980): 417–457, naročito moj tekst »Searle and the Secret Powers of the Brain« na str. 445–446 i Serlov tekst »Intrinsic Intentionality« na str. 450–456.

drugom mestu, argumentišući protiv Čarlsa Tejlora⁵, da ti ljudi pogrešno pretpostavljaju da je rečnik koji neko koristi uvek i najbolji za razumevanje onog što on čini, da je njegovo sopstveno objašnjenje nečega, ono koje i mi želimo. Ova mi greška liči na specijalan slučaj konfuznog shvatanja, da nauka pokušava da nauči rečnik koji univerzum koristi da bi sebi objasnio samog sebe. U oba slučaja mislimo o *explanandumu* kao da nam je epistemički jednak ili nadređen. Ali to nije uvek korektno kad je reč o ljudima, a kad je reč o prirodi samo je ostatak pregalilejevskog antropomorfizma. Postoje, konačno, slučajevi u kojima pojedinci ili čitave kulture daju objašnjenja koja su toliko primitivna, ili otkaćena, da ih jednostavno zanemarujemo. Jedino opšte hermeneutičko pravilo je, da je uvek mudro upitati šta subjekt dešavanja *misli* da je posredi, pre no što formulišemo naše hipoteze. Ali, ovo je pre nastojanje da se uštedi vreme, a ne potraga za »istinitim značenjem« ponašanja. Ako neko može da ponudi dobar rečnik za objašnjenje sopstvenog ponašanja, to nam uveliko može prištedeti trud da sami za njim tragamo. S tog stanovišta jedina razlika između nekog zapisa i fosila je u tome što možemo da zamislimo da ćemo naići na drugi zapis koji je objašnjenje prvog. Nasuprot tome, vezu između prvog i nekog sledećeg fosila, čak iako su možda jednako »informativni«, opisaćemo neintencionalnim rečnikom.

Osim što pogrešno misle da je rečnik koji sam subjekt koristi uvek relevantan za objašnjavanje njega samog, filozofi koji prave oštru razliku između čoveka i prirode su, kao i pozitivisti, prosto opsednuti shvatanjem da nemogućnost svođenja nekog rečnika na neki drugi implicira nešto ontološko. Ipak nam otkriće da možemo, ili da ne možemo, svesti jezik koji sadrži termine kao što su »je o«, »istinit za«, »referira na« itd. ili onaj koji sadrži »veruje« ili »namerava« — na jezik koji je ekstenzionalan i »empiristički«, ne bi pokazalo kako da predviđamo,

⁵ Pogledaj materijal citiran u 1. gore.

ili da se bavimo onima koji govore i iskazuju nameru. Zastupnici Diltaja prave prostu inverziju greške koju čini recimo Kvajn, koji misli da ne može postojati »činjenica« vezana za intencionalna stanja, jer se mogu pripisati različita takva stanja, a da ne dođe ni do kakve promene u ravni elementarnih čestica. Kvajn misli da, ako se rečenica ne može parafrazirati u takvoj vrsti rečnika, koji bi se dopao Loku i Bojlu, ona ne predstavlja ništa stvarno. Diltajevci koji preuveličavaju razliku između *Geistes-* i *Naturwissenschaften* misle da sama činjenica, da ona ne može biti parafrazirana, jeste naznaka posebnog metafizičkog ili epistemičkog statusa, ili potrebe za posebnom metodološkom strategijom. Ali svakako, sve što ta nesvodivost pokazuje, jeste to da jedan poseban rečnik (Lokov ili Bojlov) neće biti od pomoći u nekim objašnjenjima (npr. ljudi i kultura). To pokazuje isto toliko malo kao i činjenica, da upotrebim analogiju Hilerija Patnama, da ako želiš da znaš zašto četvrtasti klin ne ide u okruglu rupu bolje je da *ne* opisuješ klin pozivajući se na položaj elementarnih čestica.

Nesvodivost *per definitionem* dobija ovaj iluzorni značaj, kako mi se čini, zbog toga što je važno načiniti *moralnu* distinkciju između životinja i nas. Tako, tragajući za relevantnom razlikom u ponašanju, tradicionalno smo izdvajali našu sposobnost da *saznajemo*. U prethodnim stolećima pravili smo grešku hipostaziranja kognitivnog ponašanja u smislu posedovanja »uma«, »svesti« ili »ideja« i onda insistirali na nesvodivosti mentalnih predstava na fiziološke korelate. Kada je to postalo *vieux jeu*, prešli smo s mentalnih na jezičke predstave. Prešli smo s Uma na Jezik kao ime za kvazi-supstancu, ili kvazi-moć koja nas čini moralno različitim. Tako su se noviji branitelji ljudskog digniteta dali na posao da dokažu nesvodivost semantičkog umesto nesvodivosti psihičkog. Ali Rajl-Vitgenštajnova argumentacija protiv »duha u mašini« jednako je dobra i protiv »duha između redova« — shvatanja da ono što je

napisano ljudskom rukom daje zapisima nešto posebno, tekstualnost, što fosili ne mogu nikad imati.

Sve dok mislimo o saznanju kao predstavljanju stvarnosti, a ne kao o načinu da s njom izađemo na kraj, um ili jezik će i dalje izgledati misteriozno. »Materijalizam« ili »bihejviorizam« i galilejevski stil, mogu i dalje izgledati moralno neubedljivi. Bićemo suočeni s ovim shvatanjem o »predstavljanju« ili »korespondenciji« sa stvarnošću sve dok mislimo da postoji neka analogija između nazivanja stvari njihovim »pravim« — tj. njihovim konvencionalnim — imenima, i nalaženja »pravog« — tj. prirodnog — načina njihovog opisivanja. Ali ako bismo mogli da odbacimo ovu metaforu i rečnik predstavljanja koji s njom ide — kao što Kun i Djuj sugerišu da bismo mogli — ne bismo mislili da su jezik ili um misteriozni, niti »materijalizam« ili »bihejviorizam« posebno opasni. Ako je pravac mog razmišljanja ispravan, naš posebni moralni status trebalo bi prihvatiti kao prosto *takav*, a ne kao da je »zasnovan« na našem posedovanju duha, uma, jezika, kulture, osećanja, intencionalnosti, tekstualnosti ili bilo čega drugog. Svi ti misteriozni pojmovi su samo izraz saznanja da smo članovi moralne zajednice, koje je izraženo u jednom ili drugom pseudo-eksplanatornom žargonu. Ovo saznanje je nešto što se ne da dalje »zasnivati« — ono je prosto zauzimanje određenog stanovišta o ljudima. Pitanje o tome da li je to »objektivno« stanovište, nikuda ne vodi.

Ovo se može konkretizovati na sledeći način. Rekao sam da je, *uprkos* Tejloru, greška smatrati da je nečije objašnjenje sopstvenog ponašanja ili sopstvene kulture epistemički privilegovano. Neko bi mogao imati dobro objašnjenje onog što radi, a može i da ga nema. Ali *nije* greška smatrati ga moralno povlašćenim. Naša je dužnost da poklonimo pažnju njegovom objašnjenju, ne zato što on ima privilegovan pristup sopstvenim motivima, već što je ljudsko biće kao i mi sami. Tejlorova tvrdnja da treba da prihvatimo objašnjenje *samih* ljudi, kultura ili

tekstova, prihvata učtivost kao metodološku strategiju. Ali ona nije metod, već prosto vrlina. Razlog zbog kog pozivamo moronskog psihopatu da se obrati sudu pre presude, nije u tome što se nadamo da ćemo od njega dobiti bolje objašnjenje nego od stručnog psihijatrijskog svedočenja. To radimo zbog toga što je on, konačno, jedan od nas. Tražeći njegovo viđenje mislimo da ćemo smanjiti šanse da loše postupimo. Od naučnika u društvenim naukama očekujemo da nam posluže kao tumači onih s kojim ne znamo kako da komuniciramo. Istu stvar očekujemo od naših pesnika i pisaca.

Upravo kao što sam u prethodnom odeljku dokazivao da je pogrešno misliti da postoji principijelna razlika između objašnjenja i razumevanja, između dva metoda, od kojih je jedan pogodan za proučavanje prirode a drugi čoveka, u ovom odeljku sam dokazivao da shvatanje da mi *a priori* znamo da su priroda i čovek dve različite vrste objekata, takođe jeste greška. Do nje dolazi zbog mešanja ontologije i morala. Postoje mnogi korisni rečnici koji zanemaruju distinkcije ne-ljudsko/ljudsko i stvar/osoba. Postoji barem jedan rečnik — moralni — a moguće i više njih, za koji su ove distinkcije osnovne. Ljudska bića nisu ništa »stvarnije« opisana u ovoj drugoj vrsti rečnika nego u prvoj. Stvari nisu »objektivnije« opisane u jednoj vrsti rečnika nego u nekoj drugoj. Rečnici su korisni ili beskorisni, dobri ili loši, pomažu ili obmanjuju, precizni su ili neprecizni, itd.; ali oni nisu »objektivniji« ili »manje objektivni«, niti manje ili više »naučni«.

IV. Neutemeljene nade: Djui vs. Fuko

Težište mog argumenta bilo je dosad na tome da ćemo, ako se oslobodimo tradicionalnog shvatanja »objektivnosti« i »naučnog metoda«, moći da shvatimo društvenu nauku u kontinuitetu s literaturom — kao interpretiranje drugih ljudi za nas, i na taj način produbljivanja i proširivanja našeg osećanja

zajedništva. Shvatićemo da su nam antropolozi i istoričari omogućili — obrazovani, dokoni tvorci politike Zapada — da bilo koju egzotičnu vrstu čoveka takođe vidimo kao »jednog od nas«. Shvatićemo da sociolozi to isto rade sa siromašnim (i raznim drugim vrstama marginalaca), a psiholozi sa ekscentricima i psihički bolesnima. To nije sve što naučnici u društvenim naukama rade, ali je verovatno najvažnije. Ako istaknemo ovu stranu njihove aktivnosti, nećemo im zamerati što s piscima i žurnalistima dele narativni i anegdotski stil. Nećemo voditi računa o tome kako se ovaj stil odnosi prema »galilejevskom« stilu, koji je »kvantifikovana bihejvioristička nauka« pokušala da imitira. Nećemo ni za jedan stil smatrati da je posebno pogodan, ili posebno nepogodan, za proučavanje čoveka. Jer nećemo smatrati da »proučavanje čoveka« ili »humanistička nauka« ima neku svoju prirodu, u većoj meri no što to mislimo za čoveka. Kad nestane shvatanje o saznanju kao predstavljanju, nestaje i shvatanje o istraživanju kao podeljenom na odvojene sektore i odvojene sadržaje. Linija razgraničenja između romana, novinskih članaka i socioloških studija postaje sve nejasnija. Razgraničenja sadržaja se ostvaruju s obzirom na date praktične interese, a ne na osnovu pretpostavljenog ontološkog statusa.

I kad se prihvati ova pragmatička strategija, još uvek ima dva načina da se krene dalje. U jednom se može potencirati, kao što je Džui radio, moralni značaj društvenih nauka — njihova uloga u proširivanju i produbljivanju našeg osećanja zajedništva, kao i mogućnosti koje se njima otvaraju. Ili se može isticati, kao što je radio Mišel Fuko, način na koji je društvena nauka služila kao instrument »disciplinovanja društva«, predstavljala vezu između znanja i moći, a ne znanja i ljudske solidarnosti. Veliki deo današnjeg interesovanja za status i ulogu društvenih nauka proizlazi iz shvatanja da su društvene nauke upravo obrazovanim klasama pomogle da manipulišu svim drugim klasama (da ne pominjem to

što su im, da tako kažem, pomogle da manipulišu i sobom). Od svih ocena ove mračne strane društvene nauke, najbolja je Fukoova. Poštovaoci Habermasa i Fukoa slažu se da je »interpretativni zao-kret« u društvenim naukama usmeren protiv njihovog korišćenja kao »instrumenata dominacije«, kao oruđa za ono što je Djui nazivao »društveno inženjerstvo«. On je izazvao konfuznu kvazi-politizaciju onog što je već bilo lažno »metodološko« pitanje. U ovom završnom odeljku želim da pokažem da ne treba pridavati neodgovarajući značaj kontrastima »galilejevsko-vs.-hermeneutičko« ili »objašnjenje-vs.-razumevanje« tako što bi se smatrali analognim s kontrastom »dominacije« i »emancipacije«. Treba shvatiti da se Djui i Fuko ne razlikuju na teorijskom planu, već po tome što imaju različita shvatanja u pogledu toga čemu se možemo nadati.

Djui i Fuko kritikuju tradiciju na potpuno isti način. Oni se doslovce slažu o potrebi odbacivanja tradicionalnih shvatanja o racionalnosti, objektivnosti, metodu i istini. Obojica su, da tako kažem, »izvan metoda«. Slažu se da je racionalnost ono što od nje načine istorija i društvo — da ne postoji svevišnja aistorijska struktura (Priroda čoveka, Zakoni ljudskog ponašanja, Moralni zakon, Priroda društva) koju treba otkriti. Dele Vevelovo i Kunovo shvatanje Galilejeve Nauke — ona predstavlja primer moći novih rečnika, i ne nudi tajnu naučnog uspeha. Djui ističe da ovaj korak »izvan metode« daje čovečanstvu mogućnost da odraste, da bude slobodno da sebe uobliči, a ne da i dalje traži upute od nekog imaginarnog spoljašnjeg izvora (neke od napred pomenutih aistorijskih struktura). Njegov eksperimentalizam traži od nas da pretenzije na znanje shvatimo kao predloge za preduzimanje budućih aktivnosti:

Elaborirani sistemi nauke rođeni su ne iz uma već iz tananih impulsa; impulsa usmerenih na to da se nečim rukuje, da se kreće, da se lovi, da se razotkriva, da se spajaju stvari koje su odvojene i razdvajaju stvari koje su kombinova-

ne, da se govori i sluša. Metod je njihova efektivna organizacija u trajne dispozicije istraživanja, razvitka, testiranja... Um, racionalni stav, rezultirajuća je dispozicija...⁶

Fuko se takođe kreće izvan tradicionalnih ideala metoda i racionalnosti kao antecedentnih ograničenja istraživanja, ali to skretanje tumači kao ničeovsko shvatanje da su sve pretenzije na znanje potezi u igri moći. »Proizvodimo istinu kroz moć, a nju ne možemo ispoljavati drugačije nego kroz proizvodnju istine.«⁷

Imamo ovde dva filozofa koji kažu istu stvar, ali s različitim naglaskom. Isti se fenomen javlja kod njihovih odgovarajućih prethodnika. Džejms i Niče (kako ističe Artur Danto⁸) razvili su istovetnu kritiku tradicionalnog shvatanja istine i istu »pragmatičku« (ili »perspektivističku«) alternativu. Džejms žovijalno kaže da »ideje postaju istinite samo u onoj meri u kojoj nam pomažu da uspostavimo zadovoljavajuće odnose s drugim delovima našeg iskustva«⁹, a Džui razvija istu misao kad kaže da je »racionalnost postizanje radne harmonije među različitim željama«¹⁰. Niče kaže da »kriterij istine leži u povećanju osećanja moći«¹¹ i da:

greška filozofije je u tome, što, umesto da shvatiti logiku i kategorije uma kao sredstva za fiksiranje sveta za utilitarne ciljeve... smatra da daje kriterijum istine o *stvarnosti*.¹²

Fuko, razvijajući ovo, kaže da »ne treba da uobrazavamo da nas svet daruje čitavim licem... mora-

⁶ John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York: Macmillan, 1965), gl. 3.

⁷ Michel Foucault, *Power/Knowledge* (New York: Modern Library, 1930), str. 196.

⁸ Artur Danto, *Nietzsche as Philosopher* (New York: Macmillan, 1965), gl. 3.

⁹ Džejms, *Pragmatizam*, (Kosmos, Beograd, 1940) str. 40.

¹⁰ Dewey, *op. cit.*, str. 196.

¹¹ Fridrih Niče, *Volja za moć* (Kosmos, Beograd, 1937), str. 334.

¹² Nietzsche, *Werke*, ed. Schlechta, III, str. 318.

mo shvatiti govor kao nasilje koje činimo nad stvarima¹³. Argumenti koje Džejms i Džui, s jedne strane, i Niče i Fuko, s druge, daju za ova identična gledišta, slični su, ali je naglasak različit. Nijedan od navedenih parova nema druge argumente osim uobičajenih »idealističkih«, poznatih od vremena Kanta, protiv shvaćanja saznanja kao korespondencije svetu (a ne koherencije među predstavama). Ovo su argumenti koje sam imao u vidu u prvom odeljku ovog eseja, kada sam rekao da su propali svi pokušaji da se upotrebi Galilejeva metafora o Jeziku same prirode. Pošto jedinu vrednost filozofskog zaključka treba tražiti u argumentativnom sklopu iz kog se on izvodi, ne mislim da ćemo naći bilo kakve teorijske razlike koje razdvajaju ova dva para mislilaca.

Je li razlika tada *samo* u naglasku — jednostavan anglo-saksonski stav nasuprot samo-dramatizujućem kontinentalnom? Razlika bi se možda bolje mogla izraziti nečim kao što je »moralna perspektiva«. Prisetimo se poznatog pasusa iz Vitgenštajna:

Ako dobro ili loše htijenje mijenja svijet, ono može promijeniti samo granice svijeta, ne činjenice; ne to što se može izraziti jezikom.

Ukratko, svijet mora time uopće postati drugi. On se tako reći mora kao cjelina smanjiti ili povećati.

Svijet sretnoga drugi je nego svijet nesretnoga.¹⁴

Ali opet, »dobro i loše htijenje« »sretni i nesretni« nisu pravi termini za suprotnost koju pokušavamo da opišemo. »S nadom« i »bez nade«, malo su bolji. Jan Heking zaključuje raspravu o Fukou na sledeći način:

¹³ Foucault, *The Archeology of Knowledge* (New York: Harper and Row, 1972), str. 229.

¹⁴ Ludvig Vitgenštajn, *Tractatus Logico Philosophicus* (Sarajevo, Veselin Masleša 1969) 6.43.

»Šta je čovek?« pitao je Kant. »Ništa,« kaže Fuko. »Šta onda možemo očekivati?« pita Kant. Da li Fuko daje isto *ništa* kao odgovor? Misliti tako, znači ne razumeti Fukoov odgovor na pitanje o Čoveku. Fuko je rekao da je pojam Čoveka obmana, a ne da smo ti i ja ništa. Na sličan način je pojam Nada skroz pogrešan. Nade o kojima nam govore Marks i Ruso su možda deo samog pojma Čovek i one su jedna osnova za optimizam. Optimizam, pesimizam, nihilizam i slični pojmovi su pojmovi koji imaju smisla samo u okviru ideje o transcendentnom i nepromenljivom subjektu. Fuko nije ni najmanje nekoherentan u ovom pogledu. Ako nismo zadovoljni, to nije zbog toga što je on pesimista. To je zbog toga što on ne daje surogat za ono što se uvek iznova javlja u čovekovoju duši.¹⁵

Ono što nam Fuko ne pruža, upravo je ono što je Djui želeo da nam pruži — neku vrstu nade kojoj nije *potrebna* potpora »ideje o transcendentnom ili nepromenljivom subjektu«. Djui je predložio načine korišćenja reči kao što su »istina«, »racionalnost«, »progres«, »sloboda«, »demokratija«, »kultura«, »umetnost« i sličnih, koji ne pretpostavljaju ni mogućnost korišćenja poznatog rečnika, kako to Fuko kaže, »klasičnog doba«, ni onog koji su koristili francuski intelektualci devetnaestog veka (rečnik »čoveka i njegovih dvojnika«).

Fuko, u svom promišljanju društvene nauke, ne vidi srednje stanovište između »klasične« galilejev-ske koncepcije »bihejviorističkih nauka« i francuskog shvatanja o »*sciences de l'homme*«. Upravo takvo srednje stanovište predložio je Djui i ono je inspirisalo društvene nauke u Americi pre kraha koji ih je usmerio ka »bihejviorizmu«. Uopšteno uzev, novija reakcija u prilog hermeneutičkih društvenih nauka, o kojoj sam ranije raspravljao, nekritički je

¹⁵ Ian Hacking, prikaz Fukoove knjige *Power/Knowledge*, u *New York Review of Books*, April 1981.

prihvatala shvatanje da ako nećemo nešto nalik Parsonsu, moramo da prihvatimo nešto nalik Fukou; tj. da prevladavanje deficijentnosti onog što Veber naziva *Zweckrationalitat*, zahteva da se ide do kraja, da se odbaci »volja za istinom«. Ono što je Djuj predlagao, bilo je da se očuva volja za istinom i optimizam koji s njom ide, ali da se oslobode biheviorističkog shvatanja o Jeziku same prirode i shvatanja o čoveku kao »transcendentalnom ili nepromenljivom subjektu«. Jer u Djuievim rukama volja za istinom ne predstavlja poriv za dominacijom, već za kreacijom, za »postizanjem radne harmonije među različitim željama«.

Ovo nam može zvučati suviše zgodno, suviše dobro, da bi bilo istinito. Uveren sam da je razlog što to mislimo u tome, što smo ubeđeni da liberalizam zahteva shvatanje o zajedničkoj ljudskoj prirodi, ili zajedničkom skupu moralnih principa koji nas sve obavezuje, ili nešto drugo što potiče iz hrišćanskog shvatanja o bratstvu ljudi. Tako, liberalno društveno nadanje — kao što je Djuievo — shvatamo kao inherentno samo-obmanjujuće i filozofski naivno. Smatramo da, kad smo se jednom oslobodili raznih iluzija na koje je ukazao Niče, moramo da budemo prepušteni sami sebi, bez osećanja zajedništva koje liberalizam traži. Možda je tačno, kako nas Heking uverava, da Niče i Fuko ne kažu da smo ti i ja ništa, već da ti i ja zajedno, kao *mi*, nismo mnogo — da ljudska solidarnost nestaje kad više nema Boga i njegovih dvojnika. Čovek, onako kako ga je Hegel shvatio, kao inkarnacija Ideje, bez sumnje mora da nestane. Proletarijat kao iskupljena forma Čoveka mora da nestane, takođe. Ne vidim poseban razlog zašto bismo posle poraza Marksa, nastavili da ponavljamo sve one grozne stvari o buržoaskom liberalizmu, kojima nas je on naučio. Ne postoji posledična veza između nestanka transcendentalnog subjekta — »čoveka« kao nečeg što ima prirodu koju društvo može da potisne ili razume — i nestanka ljudske solidarnosti. Mislim da buržoaski liberalizam

predstavlja dosad najbolji primer te solidarnosti, a Djuiev pragmatizam njenu najbolju artikulaciju¹⁶.

¹⁶ Djui mi liči na dvadesetovekovnu kopiju Džona Stjuarta Mila, čiji je pokušaj da spoji Kolridža i Bentama paralelan Djuievom pokušaju da spoji Hegela sa samim Milom. U briljantnoj kritici liberalizma, Džon Dan opisuje Mila kao onog koji pokušava da kombinuje »dve moguće radikalne intelektualne strategije koje stoje pred onim ko bi da očuva liberalizam kao koherentnu političku opciju«:

Jedna je da se liberalizam svede na više manje pragmatičku i sociološku doktrinu o odnosima između tipova političkog i društvenog poretka i uživanja političkih sloboda. Verzija liberalizma koja prihvata ovu opciju se obično danas označava kao »pluralizam«, to je koncepcija ... koja je još prisutna u oficijelnoj intelektualnoj ideologiji američkog društva. Druga moguća radikalna strategija je da se zahtevi sociologije prosto odbiju, da se zauzme epistemološki stav tako krutog skepticizma koji omogućuje da se prenaplašeni kauzalni status sociologije može posmatrati sa ograničenim nipoštašavanjem. (*Western Political Values in the Face of the Future*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, str. 47–48).

Dan misli da je Milov pokušaj da »integriše intelektualne tradicije koje su tako duboko i očito neprijateljske jedna prema drugoj« propao, i da moderni pluralizam takođe otkazuje:

Moderni pluralizam je tako, barem, u dovoljnoj meri sociološki svestan, da se ne preplaši uvida da je liberalna zajednica zapravo politički oblik buržoaskog kapitalističkog društva. Ali cena koju je za tu samosvest platio, dosad u velikoj meri svojevoljno, jeste odustajanje od bilo kog plauzibilnog obuhvatnog intelektualnog sklopa, koji ujedinjuje epistemologiju, psihologiju i političku teoriju, koji bi objasnio i slavio snagu takvog političkog opredeljenja. (*ibid.*, str. 49).

Moje je gledište da je takav obuhvatni intelektualni sklop upravo ono što nam je Djui dao i da je to uradio izvođenjem konsekvenci iz Milove kombinacije strategija. (Za neke veze Rolsa, koji je Danov najomiljeniji primer modernog pluralizma, i Djuia, vidi Rolsova predavanja o Djuiu, »Kantian Constructivism in Moral Theory«, *Journal of Philosophy* LXXVII (1980): 515–572. Obratite pažnju na str. 542 zbog pojma pravde koji je slobodan od religijskih, filozofskih i moralnih doktrina i uopšte pogleda na svet. Vidi takođe str. 519 za Rolsovo odbacivanje »epistemološkog problema« i njegovu doktrinu o »moralnim činjenicama« kao »konstruisanim«). Čini mi se da je Dan u pravu kada kaže da liberalizam ima malo toga korisnog da saopšti o savremenoj globalnoj politici, ali da nije u pravu kada misli da je do toga došlo zbog nedostatka filozofske sinteze na stari, kantovski, nepragmatični način. Po mom mišljenju, trebalo bi da mnogo više slavimo buržoasko kapitalističko društvo kao najbolju dosad ostvarenu zajednicu, izražavajući pri tom žaljenje što ono ne rešava većinu problema većine populacije naše planete.

Težište mog argumenta je na tome, da bi Djuia trebalo shvatiti tako kao da je već prešao put kojim Fuko putuje, da je stigao do tačke koju Fuko još uvek pokušava da dosegne — tačke u kojoj filozofska i istorijska (»genealoška«) refleksija može koristiti onima, kako to Fuko kaže, »čija se borba uplela u mrežu moći«¹⁷. Djui je proveo svoj život pokušavajući da pomogne u tim malim bitkama, i čineći to formulisao je rečnik i retoriku američkog »pluralizma«. Ova je retorika učinila da prva generacija američkih naučnika u društvenim naukama sebe vidi kao apostole nove forme društvenog života. Fuko ne čini mnogo više, koliko ja mogu da vidim, osim što osavremenjuje Djuia opomenom da su naučnici u društvenim naukama često bili, i verovatno će uvek biti, u službi »negativaca«. Čitanje Fukoa pojačava razočaranje koje su američki intelektualci osećali u poslednjih nekoliko decenija zbog udruživanja »bihejviorizovane« društvene nauke sa državom.

Razlog zbog kog može izgledati da Fuko ima da Djuiu doda nešto novo i posebno, leži u tome što on stoji na vrhu moćnog ali i nejasno definisanog pravca koji sam na drugom mestu¹⁷ odredio kao »tekstualizam« — pravca koji sugerise, kako to Fuko kaže na kraju knjige *Reči i stvari*, da »Čovjek iščezava, dok na horizontu sve jače blista biće jezika«¹⁸. Drugi razlog leži u tome što Fuko pokušava da transformiše politički diskurs shvatanjem »moći« kao nečeg što nije intrinzično represivno — jer, grubo govoreći, ne postoji neko prirodno dobro »ja« koje se potiskuje. Ali Djui je, kako mi se čini, shvatio i jedno i drugo. Fukoovo viđenje govora kao mreže odnosa moći nije mnogo različito od Djuievog instrumentalnog shvatanja govora kao jednog elementa u arsenalu oruđa koje ljudi koriste za zadovoljavanje, sintetizovanje i harmonizovanje svojih želja.

¹⁷ Vidi esej 9. u ovoj knjizi.

¹⁸ Fuko, *Reči i stvari*, Beograd, Nolit 1971. str. 423.

Djui je naučio od Hegela ono što je Fuko naučio od Ničea — ne može se govoriti o »čovjeku« drugačije nego kao o još jednoj životinji, sve dok kultura, mreže moći, ne počnu da ga oblikuju u nešto drugo. Jer, za Djuia takođe ne postoji ništa rusovsko što bi bilo predmet »represije«; »represija« i »oslobađanje« su samo imena za onu stranu strukture moći koja nam se ne dopada i za onu koja nam se dopada. Kad se »moć« jednom oslobodi od konotacije »represije«, onda Fukoova »struktura moći« neće izgledati mnogo različito od Djuieve »strukture kulture«. »Moć« i »kultura« su ekvipolentne indikacije društvenih sila koje od nas čine nešto više od životinje — i koje nas, kad »negativci« prevladaju, mogu preobratiti u nešto gore i jadnije od životinja.

Ovim opaskama nisam imao nameru da omalovažim Fukoa — koji mi se čini jednim od najinteresantnijih živih filozofa — već samo da pokažem da treba biti malo oprezniji u pretpostavkama da je otkriće takvih stvari kao što su »diskurs«, »tekstualnost«, »govorni čini« i slično, radikalno promenilo filozofsku scenu. Sadašnja »hermeneutička« moda skončaće brzo, i loše, ako ova nova shvatanja reklamiramo kao nešto više nego što ona jesu — naime, još jedan novi žargon koji pokušava da se oslobodi uticaja nekih grešaka prošlosti. Djui je imao sopstveni žargon — popularan u svoje vreme, sad pomalo bajat — koji je služio u iste svrhe. Ali razlika u žargonu ne treba da zamagli glavni cilj. To je pokušaj da se čovečanstvo oslobodi Ničeove »najduže laži«, shvatanja da mimo nasumičnih i nesigurnih pokušaja koje činimo, ima nečeg (Bog, Nauka, Znanje, Racionalnost, ili Istina) što će se, ako samo izvodimo korektne rituale, pojaviti i spasiti nas. Iako Fuko i Djui pokušavaju isto, izgleda mi da je Djui to uradio bolje, prosto zbog toga što njegov rečnik ostavlja prostor za nadanje koje se, doduše, ne može opravdati i za osećanje ljudske solidarnosti koje se ne može utemeljiti, ali bez kojih se ne može opstati.

FILOZOFIJA U AMERICI DANAS

1. *Analitička filozofija i tradicija*

Revolucionarni obrti u okviru jedne intelektualne discipline traže i revizionističku istoriju te discipline. Rajhenbah je taj zadatak za analitičku filozofiju obavio u knjizi *Rađanje naučne filozofije*. Ta knjiga, objavljena 1951. g., predstavlja gledište o istoriji, koje objašnjava Kvajnovu dosetku da se ljudi bave filozofijom iz jednog od dva sledeća razloga: neke interesuje istorija filozofije a druge filozofija. Kvajnova duhovita opaska pretpostavlja, a Rajhenbahova knjiga dokazuje da je pravi interes filozofije da reši skup određenih problema, problema koji nastaju iz aktivnosti i rezultata prirodnih nauka. Rajhenbah opisuje svoju knjigu na sledeći način:

ona tvrdi da je filozofska spekulacija prolazna faza, koja se javlja kada se filozofski problemi postavljaju u vreme koje ne poseduje logička sredstva za njihovo rešavanje. Tvrdi da postoji, i da je oduvek postojao, naučni pristup filozofiji. I želi da pokaže da se na toj osnovi pojavila naučna filozofija koja je, u nauci našeg vremena, našla oruđe za rešavanje onih problema, koji su u ranijim vremenima bili samo predmet nagađanja. Kratko rečeno: ova je knjiga na-

pisana s namerom da pokaže da je filozofija napredovala od spekulacije ka nauci.¹

Rajhenbahova istorija ne bi se više mogla napisati na način na koji ju je on napisao, jer je on nekritički prihvatio sve pozitivističke doktrine, koje su u proteklih tridesetak godina osporene od strane Vigenštajna, Kvajna, Selsersa i Kuna. Ali većina post-pozitivističkih analitičkih filozofa bi se i dalje složila da je filozofija u poslednje vreme »napredovala od spekulacije ka nauci«. Oni bi prihvatili gledište da se filozofija može definisati kao skup određenih, trajnih problema kojima su se filozofi ranije bavili na nespretna i nesofisticirana načina, a sada se bave sa preciznošću i strogošću koja dosad nije bila poznata. Moglo bi biti neslaganja oko toga koje od tih problema treba rešavati a koje odbaciti, ili prosto zanemariti. Moglo bi takođe biti neslaganja oko toga, da li oruđe za njihovo rešavanje pruža nauka, ili filozofi sami treba da ga iskuju. Ali ova neslaganja su beznačajna u poređenju sa širim slaganjem o vrsti istorijske priče koju treba ispričati.

Rajhenbahova konstrukcija o burnoj istorijskoj drami tražila je od njega da bude selektivan u izboru primera. Ako se želi da se filozofija interpretira kao pokušaj da se razume priroda prirodnih nauka, koja cveta kad i prirodne nauke, i koja sada kada je nauka postala »zrela« može da dođe do zadovoljavajućih zaključaka, mora se pretpostaviti da su »problemi filozofije« oni, koji su po prvi put jasno formulisani u sedamnaestom i osamnaestom veku — u periodu kada je fenomen Nove nauke bio glavni predmet pažnje filozofa. To su pre svega bili problemi o prirodi i mogućnosti naučnog saznanja, epistemološki problemi. Ako se filozofija identifikuje s ovim problemima, neuspeh grčke i srednjovekovne filozofije u njihovom jasnom formulisanju može se

¹ Hans Rajhenbah, *Rađanje naučne filozofije* (Beograd, Nolit, 1964). Svi drugi izvodi iz Rajhenbahove knjige, koji su uneti u tekst, odnose se na ovo izdanje.

objasniti primitivnim stanjem nauke pre 1600. g., pri čemu se grčko zanimanje za politiku i poeziju i hrišćansko bavljenje Bogom tretira kao nefilozofsko i ideološko. Ovakav pristup omogućava da se Kant, po Rajhenbahovim rečima, sagleda kao »vrhunac spekulativne filozofije« i da se olako preskoči preko devetnaestog i početka dvadesetog veka (navika koja još uvek prevladava među analitičkim filozofima — koji interval između Kanta i Fregea vide kao nesrećni period konfuzije).

Rajhenbah je mislio da je po sredi ozbiljno nerazumevanje Kanta, ako se na Hegela gleda kao na njegovog nastavljaja; pre bi se moglo reći, kako kaže, da je »Hegelov sistem trošna građevina fanatika koji je sagledao jednu empirijsku istinu, pa pokušao da od nje, u okviru najnenaučnije logike, načini logički zakon« (st. 94). Po Rajhenbahovom gledištu, Marks je odbacio empirizam i prihvatio hegelijanstvo iz nesrećnih »psiholoških razloga«. Na devetnaesti vek ne treba gledati kao na početak traganja za smislom u istoriji, već kao na period u kome su naučnici u prirodnim naukama, pre nego profesori filozofije, nastavili da rešavaju pitanja koja su postavili Dekart, Hjum i Kant. Rajhenbah osuđuje onu vrstu istorija filozofije koje u poglavlju o devetnaestom veku pominju Fihtea, Šelinga, Hegela, Šopenhauera, Spensera i Bergsona i svrstavaju njihove sisteme u filozofske kreacije istog reda sa sistemima ranijih perioda. Umesto toga, kaže Rajhenbah, trebalo bi da shvatimo da se:

Filozofija tih sistema završava s Kantom, te raspravljati o poznijim sistemima onako kako se raspravlja o Kantovu ili Platonovu sistemu znači pogrešno shvatiti istoriju filozofije. Ti stariji sistemi izražavali su nauku svog vremena i davali tobožnje odgovore kad boljim odgovorima nisu raspolagali. Filozofski sistemi devetnaestog veka bili su izgrađeni u vreme stvaranja jedne bolje filozofije; oni predstavljaju delo ljudi koji

nisu uviđali da se filozofska otkrića kriju u nauci njihova doba i koji su, izdajući se za filozofe, razvili sisteme naivnih uopštavanja i analogija. Bolje bi bilo te sisteme uporediti s rekom koja, pošto protekne kroz plodno zemljište, konačno presušuje u pustinji. (str. 139).

Ovakvo shvatanje istorije filozofije ima dosta smisla, čak i ako se prihvati Kunovo gledište da nauka i nije baš toliko metodična kako smo to nekad mislili, i Kvajново da su »filozofska otkrića« kojima se Rajhenbah divio bila uglavnom dogme. Dogme se mogu odbaciti a još uvek sačuvati najveći deo Rajhenbahove istorije. Može se i dalje biti veran gledištu da je filozofija počela kao samorazumevanje prirodnih nauka, i da pokušaji da se nešto tvrdi o saznanju izvan prirodnih nauka moraju biti procenjivani s obzirom na procedure koje se u njima koriste, kao i da je filozofija u novije vreme postala naučna i stroga. Mislim da se ovog gledišta drži najveći deo analitičkih filozofa i ne želim da argumentišem protiv kontekstualne definicije »filozofije« date na ovakav način. To je verovatno najbolja definicija do koje se može doći, *ako* želimo da »filozofija« bude ime za jednu disciplinu, skup istraživačkih programa, autonomni sektor kulture. Rajhenbah je bio u pravu kada je tvrdio da se o izvesnim problemima iz sedamnaestog i osamnaestog veka — Kantovim problemima, grubo uzev — koji su nastali kao pokušaji da se dâ naučno objašnjenje same nauke, mislilo kao da su oni sami filozofski problemi. Mislim da je takođe bio u pravu kada je odbacio mnoštvo filozofskih programa kao pokušaja da se dosegne status »nauke« bez imitiranja njene procedure i uvažavanja njenih rezultata.

I sam bih se pridružio Rajhenbahu u odbacivanju klasične huserlovske fenomenologije, Bergsona, Vajtheda, Djuia iz Iskustva i prirode, Džejmsa iz Radikalnog empirizma, neo-tomističkog epistemološkog realizma, i mnoštva drugih sistema iz kasnog

devetnaestog i ranog dvadesetog veka. Bergson i Vajthed i loši (»metafizički«) delovi Džuijevog i Džejmsovog sistema izgledaju mi kao puke oslabljene verzije idealizma — pokušaji da se odgovori na »nenaučno« formulisana epistemološka pitanja o »odnosu subjekta i objekta« pomoću »naivnih uopštavanja i analogija« koje ističu »osećanja« a ne »saznavanje«. Izgleda da se za fenomenologiju i neotomizam može dati ista dijagnoza i odbaciti po istom Rajhenbahovom receptu. Oba su pravca uzaludno pokušavala da izdvoje za sebe neki poseban fah, različit od nauke i njenog samo-razjašnjavanja, osmišljavajući shvatanje o eminentno »filozofskom«, nad-naučnom saznanju².

Mislim da je pozitivizam uopšte, a Rajhenbah posebno, dobro poslužio američkoj filozofiji, tako što je napravio jasnu razliku između filozofije kao objašnjenja, ili proširenja naučnog saznanja i filozofije kao nečeg drugog. Ali, želim da postavim dva pitanja o odnosu analitičke filozofije i tradicije:

(1) može li Rajhenbahov opis prošlosti da nam dâ uverljivu priču o sadašnjosti i budućnosti koja opisuje značajnu kulturnu funkciju filozofije kao trajan zadatak?

(2) Šta je s »filozofijom kao nečim drugim« — s radovima filozofa koji *ne tvrde* da daju nešto nalik »rešenjima filozofskih problema« ili »nad-naučnom znanju« — misliocima kao što su Hajdeger i Fuko i njihovim prethodnicima iz devetnaestog veka? Šta gubimo ako ih isključimo iz filozofije?

U onome što sledi pokušaću da odgovorim na oba pitanja.

² Vidi gl. 18. za Rajhenbahovo insistiranje na tome da je odricanje od pokušaja zasnivanja sintetičkog a priori oznaka naučne filozofije, i za njegovu dijagnozu o filozofima koji žele da inkorporiraju rezultate naučne filozofije »u uvodno poglavlje nauke tvrdeći da postoji nezavisna filozofija, koja nema veze sa naučnim istraživanjem i kojoj je istina neposredno dostupna«. (str. 298).

2. *Analitička filozofija jednu generaciju
posle svog trijumfa*

Otrprilike u vreme pojavljivanja Rajhenbahove knjige, ranih pedesetih, analitička filozofija počela je da preovladava na američkim filozofskim katedrama. Velikim emigrantima — Karnapu, Hempelu, Fajglu, Rajhenbahu, Bergmanu, Tarskom — počelo je da se iskazuje poštovanje koje su oni zasluživali. Njihovi učenici počeli su da budu postavljeni i da dominiraju na najuglednijim katedrama. Katedre koje nisu pratile ovaj trend počele su da gube na prestižu. Oko 1960. novi skup filozofskih paradigmi bio je na delu. Nova vrsta filozofskog obrazovanja osvojila je pozicije — takva u kojoj Dijui i Vajthed, heroji prethodnih generacija, nisu više bili čitani, u kojoj je istorija filozofije odlučno degradirana i u kojoj je proučavanje logike zadobilo značaj koji je prethodno pridavan proučavanju jezika. Zbog poratnog demografskog rasta šezdesete i sedamdesete godine bile su period u kome je većina živih američkih doktora filozofije stekla svoje obrazovanje. Kao rezultat toga većina današnjih nastavnika filozofije u američkim koledžima i univerzitetima usvojila je u toku studija neku verziju Rajhenbahove slike istorije filozofije. Obrazovani su tako da veruju da su srećni savremenici početka novog filozofskog doba — Doba analize, u kome će se posao konačno valjan obaviti. Često su bili navođeni da preziru one koji se interesuju za istoriju filozofije ili, opštije, za istoriju misli, a ne za rešavanje filozofskih problema. Zajedno s Rajhenbahom oni su prihvatili da:

filozof stare škole obično je čovek upućen u književnost i istoriju, koji nikada nije upoznao precizne metode matematičkih nauka, niti je iskusiо zadovoljstvo izazvano očiglednim dokazivanjem nekog prirodnog zakona na osnovu provere svih njegovih posledica. (str. 301).

Prema nadama logičkih pozitivista, dolazak ove nove generacije trebalo bi da dovede do nastanka ere bez presedana, ere kooperacije, timskog rada, slaganja o postignutim rezultatima. Gotovi građevinski blokovi trebalo bi da se slažu na zdanje znanja. To se nije dogodilo. Zapravo, sada, 1981. g., ta je prognoza o budućnosti filozofije mnogo manje verovatna nego 1951. g. kada je Rajhenbah pisao. Godine 1951, diplomirani studenti, koji su (kao i ja) bili u procesu usvajanja analitičke filozofije, ili su već bili preobraćeni, mogli su još uvek verovati da postoji konačan broj razgovetnih filozofskih problema, koji se mogu specifikovati i rešiti — problema u pogledu kojih bi se svaki ozbiljan analitički filozof složio, da su od izuzetne važnosti. Na primer, postojao je problem protivčinjeničnog kondicionalnog iskaza, problem o tome da li je »emotivna« analiza etičkih termina zadovoljavajuća, Kvajnov problem o prirodi analitičnosti, i još nekoliko. Ovi su se problemi lepo uklapali u rečnik pozitivista. Lako su se mogli shvatiti kao konačne, prave formulacije problema koje su samo naslućivali Lajbnic, Hjum i Kant. Dalje, postojalo je slaganje o tome kako rešenje filozofskog problema treba da izgleda — npr. Rasl o određenim opisima, Frege o značenju i referenci, Tarski o istini. U to vreme, kada je moja generacija bila mlada, bili su ispunjeni svi uslovi za kunovsku »normalnu« disciplinu rešavanja problema.

Navoditi ovu listu problema i paradigmi znači evocirati uspomene na jedan jednostavniji, jasniji, iščezli svet. U međusobno povezanim »centralnim« područjima analitičke filozofije — epistemologiji, filozofiji jezika i metafizici — sada postoji onoliko paradigmi koliko ima glavnih katedri filozofije. Ono što se ubraja u ozbiljne probleme za doktora filozofije sa UCLA, ne mora biti za nekog sa Čikago ili Kornel Univerziteta, i obrnuto. Za svaki problem koji je u modi na deset, od otprilike sto, američkih filozofskih katedri, moglo bi se reći da se izuzetno

dobro kotira. Ova oblast predstavlja džunglu kompetitivnih istraživačkih programa, programa koji, kako godine napreduju, imaju sve kraće i kraće poluvreme raspadanja. U petnaestak godina nakon što je Rajhenbah pisao, bili smo svedoci uspona i pada »Oksfordske filozofije«. U petnaest godina od kako je »Semantika sa Zapadne obale« krenula na istok i uticala na *translatio imperii* od Oksforda do UCLA-e, Prinstona i Harvarda, imali smo nekoliko kratkih, sjajnih momenata u kojima je budućnost filozofije, ili barem filozofije jezika, izgledala jasno naznačena. Ali svaka od ovih iluminacija je doživela pomračenje. Ne postoji veća mera slaganja o problemima i metodima filozofije u Americi danas, nego što ih je bilo u Nemačkoj 1920. U to vreme većina filozofa su bili, verovatno, »neo-kantovci« ali dominantan način filozofskog života bio je taj, da svaki *Ordinarius* ima svoj sistem, i podučava studente da misle o problemima u okviru tog sistema kao o »vodećim problemima u filozofiji«. To je, uglavnom, način života na američkim filozofskim katedrama danas. Većina filozofa su u manjoj ili većoj meri »analitičari«, ali ne postoji među-univerzitetsko slaganje o paradigmi filozofskog rada, niti slaganje o listi »centralnih problema«. Najviše čemu se mogu nadati američki filozofi, jeste obećanje Endija Vorhola da ćemo svi biti superzvezde, po petnaest minuta svako.

Situacija u moralnoj i socijalnoj filozofiji, po opštem priznanju, nije ista kao u takozvanim »centralnim« područjima filozofije. Ovde imamo Rolsovu *Teoriju pravde* kao pravu interuniverzitetsku paradigmu, knjigu čiji su značaj i trajna vrednost svuda s razlogom priznati. Ali, analitička filozofija ne može izvući nikakvu utehu iz ove činjenice, ako i dalje traži samo-deskripciju koja bi očuvala i pri tom osavremenila Rajhenbahove zahteve. *Teorija pravde* prosto zaobilazi metaetička pitanja koja su, po Rajhenbahovom shvatanju, predstavljala jedinu vezu između filozofije i normativnih sudova (upore-

di Rajhenbah, gl. 17). To je knjiga koja vodi poreklo direktno od Kanta, Mila i Sidžvika. Ista takva knjiga je mogla biti napisana i da logički pozitivizam nikad nije postojao. To nije trijumf »analitičkog« filozofiranja. To je samo na najbolji način osavremenjena liberalna socijalna misao koju imamo. Slučajno ju je napisao profesor filozofije, ali da je Rols studirao prava ili političke nauke, a ne filozofiju, verovatno ne bi napisao nešto mnogo drugačije, niti bi na drugačiji način iznosio argumente.

Kao što bi bilo teško reći kakvo je određenje »filozofije« po kome su Marks, Kjerkegor i Frege veliki devetnaestovekovni *filozofi*, isto tako je teško definisati »filozofiju«, a da pri tom bude jasno zašto su npr. Kun, Kripke i Rols tri važna savremena *filozofa* (umesto takvih neutralnih, opštih pojmova kao što su »mislioci« ili »intelektualci«), a da i ne govorimo o tome zašto su svi oni »analitički« filozofi. To sigurno nije ozbiljan problem. Mislim da ne bi trebalo pokušavati konstruisati definiciju »filozofije«, koja će je neistorijski odvojiti od drugih akademskih disciplina. Važno je shvatiti da je Rajhenbah mislio da bi *trebalo*, i da se analitička filozofija pojavila sa imidžom da je u stanju da to uradi. Rajhenbah nam je rekao da ono što filozofiju čini filozofijom, jeste lista problema koja se može jasno videti — problema o prirodi i mogućnosti naučnog znanja, i njegovih odnosa prema ostalom delu kulture. Analitički filozofi i dalje veruju da su *neki* problemi pre svega *filozofski* problemi. Ali, oni ili više ne prihvataju Rajhenbahovu listu, ili nisu u stanju da konstruišu principe po kojima bi napravili novu listu. Umesto toga jednostavno su dopustili da se svakih nekoliko godina sastavlja nova lista. Jedan od razloga zbog kojeg ljudi dolaze na sastanke Američkog filozofskog udruženja, jeste da otkriju koji su problemi trenutno u modi — šta »ljudi koji su priznati u toj oblasti« danas govore. Da bi se neki problem konstituisao kao »filozofski«, dovoljno je da neki poznati profesor filozofije napiše interesan-

tan članak o njemu. Institucionalne noge usmeravaju naučnu glavu. Ne možemo više da ispričamo priču o odnosu naših problema sa onima iz prošlosti, takvu koja bi pokazala kako ih mnogo jasnije razumemo nego recimo, Lajbnic ili Hjum. Umesto toga imamo bujajuću aktivnost, koja gleda unazad samo nekoliko decenija, i svoje principijelno opravdanje nalazi u pukoj inteligenciji ljudi koji u njoj učestvuju.

Kad kažem da »analitička filozofija« sada ima samo stilističko i sociološko jedinstvo, time ne sugerisem da je to nešto loše, ili da je ona u lošem stanju. Mislim da je analitički stil *dobar* stil. *Esprit de corps* među analitičkim filozofima je zdrav i koristan. Sve što hoću da kažem je, da je analitička filozofija, svidelo joj se to ili ne, postala ista ona vrsta discipline koju nalazimo na drugim »humanističkim« katedrama — katedrama čije su pretenzije na »strogość« i na »naučni« status manje vidljive. Uobičajeni oblik života na katedrama humanističkih nauka je isti kao na katedrama za umetnost ili književnosti: neki genije uradi nešto novo, interesantno i ubedljivo i njegovi ili njeni obožavaoci počinju da formiraju školu ili pravac. Tako, na primer, ona vrsta istoriografije koju neguju *Anali* trenutno je u modi na mnogim američkim katedrama istorije, dekonstruktivna kritika na mnogim katedrama komparativne književnosti, a »semantika mogućih svetova« na mnogim filozofskim katedrama. Reći da su ovi pravci u modi, znači reći da su Fernand Brodel, Žak Derida ili Ričard Montegju uradili nešto izuzetno i da imaju mnogo čitalaca i onih koji ih oponašaju. Bila bi greška pokušavati učiniti nešto više od toga — pokušati objasniti, u Rajhenbahovom maniru, da je Montegju najzad uspeo da jasno formuliše, ili reši neki trajan »problem naučne filozofije« ili neki od »istaknutih problema analitičke filozofije«. Svaka genealogija koju konstruišemo da potkrepimo takvu tvrdnju biće veoma neuverljiva i teraće vodu na svoju vodenicu, kao što bi bila ona koja bi pokuša-

vala da pokaže da je Derida pravi naslednik dr Džonsona, ili Brodel Rankea.

Umesto toga trebalo bi da se opustimo i kažemo zajedno s kolegama iz istorije i književnosti, da se mi u humanističkim naukama i razlikujemo od naučnika u prirodnim naukama po tome što *ne* znamo unapred koji su naši problemi, i po tome što *ne treba* da tražimo kriterijum identiteta koji će nam reći da li su naši problemi isti kao problemi naših prethodnika. Prihvatiti ovaj opušteni stav, znači dopustiti da institucionalne noge usmeravaju naučnu glavu. To znači priznati da naši geniji iznalaze probleme i programe *de novo*, umesto da im ih nameće sam predmet ili »vladajući istraživački program«. Ili drugačije, obeležje humanističke kulture je da *ne* pokušava da redukuje novo na staro, niti da insistira na kanoničkoj listi problema i metoda, niti na kanonu rečnika u kojem probleme treba formulisati. Ovo gadamerovsko shvatanje može se izreći na kunovski način tako što bi se reklo da je od suštinske važnosti, ne da se bude »naučan«, već da se poseduje disciplinarna matrica za nastavak rada koja obezbeđuje razumnu ravnotežu između »standarda« i otvorenosti, ili da se u skladu s Habermasom kaže da ono što je važno jeste da je komunikacija neprekidna i nedeformisana.

3. Analitička filozofija, »filozofska sposobnost« i konceptualno razjašnjavanje

Opušteni stav koji sam preporučio sugerise da ne bi trebalo da brinemo o tome, da li je analitička filozofija zadržala »naučni« status, koji je Rajhenbah pripisivao logičkom pozitivizmu, niti bi trebalo da nas muči, da li to što mi ili neko drugi radi, jeste »stvarno filozofija«. Dopustimo da cveta stotine cvetova, divimo im se dok traju i prepustimo sistematizovanje intelektualnim istoričarima iz sledećeg veka.

Ali ovaj stav ne odgovara većini analitičkih filozofa. Nisu voljni da se odreknu Rajhenbahovog pokušaja da filozofiju izvuče iz »humanistike« i uvrsti je u »nauku«. Insistiraju na tome da mi, analitički filozofi, imamo izvesnu specijalnu odliku koja nas odvaja od »humanista«. Ova specifičnost nije naše interesovanje za konačnu listu problema, kao što je Rajhenbah mislio, već to što posedujemo specijalnu intelektualnu vrlinu kao i matematičari i fizičari, a za razliku od prosečnih profesora književnosti ili istorije. Po ovom gledištu, izuzetnost filozofije nije toliko u tome što je zapravo rešila neki od »problema filozofije« (pošto se prećutno priznaje da ono što se računa kao »problem« jeste u velikoj meri arbitrarno) već u tome što je ona stvar čiste inteligencije, čiste sposobnosti rešavanja problema. Tu se sugerše da postoji izvestan rang talenata, dometa duha, ili nečeg sličnog, čega filozofi po pravilu imaju više od drugih.

Ako neko traži više detalja o toj intelektualnoj vrlini koja se zove »filozofska sposobnost«, dobiće verovatno ovakav odgovor: umešan filozof moći će da nađe grešku u svakom argumentu koji čuje. Dalje, moći će to da uradi i u temama izvan onih o kojima se obično raspravlja u filozofiji, jednako kao i u »specifično filozofskim« pitanjima. Posledica toga je, da bi trebalo da može da dâ najbolji argument koji se može dati za *bilo koje* gledište, bez obzira koliko pogrešno. Ideal filozofske sposobnosti je da se vidi celokupni univerzum mogućih tvrdnji i sve njihove uzajamne posledične veze, te da se može braniti ili opovrgavati bilo koja tvrdnja.

Mislim da je tačno da analitički filozofi po pravilu u velikoj meri zaista raspolazu ovom vrstom sposobnosti. Ali, za svaki slučaj, oni ovu samo-deskripciju postepeno utvrđuju. Neko ko nema ovu intelektualnu vrlinu neće biti podstican da studira na čuvenoj američkoj filozofskoj katedri. Čak i ako neko voli Platona, Avgustina, Spinozu, Kanta, Hegela, ali mu nedostaje ova veština argumentacije, neće biti

ohrabrivan da okuša karijeru u filozofiji. Umesto toga biće usmeren na katedru za komparativnu književnost, političke nauke ili istoriju. Rezultat je postepeno učvršćivanje slike koju analitički filozofi imaju o sebi, da nisu specijalisti u određenom području naučnog istraživanja, već *corps d'elite*, koji ujedinjuje talenat, a ne nekakva lista zajedničkih problema ili prethodni rezultati — *Inspecteurs des Finances* akademskih građana, da tako kažem. Tako analitičkoj filozofiji postaje sve manje i manje važno da ima koherentan metafilozofski opis sebe same, ili odgovore na pitanje »Šta se ubraja u,specifično *filozofske*' probleme?«. Postaje sve manje važno da se nađe veza između pitanja koja su razmatrali Kun, Kripke i Rols. Takođe, analitičkoj filozofiji postaje sve manje važno da ima ono što je Rajhenbah dao za pozitivizam — prikaz njenog odnosa prema prošlosti. Jer ono što je važno jeste zajednička veština, a ne zajednički problemi ili zajednička genealogija.

To znači da tvrdnja »Filozofija je sada naučna a ne spekulativna«, za savremene analitičke filozofe znači nešto veoma različito nego za Rajhenbaha. »Naučno« znači sada nešto kao »argumentativno«. Kontrast između starog i novog nije više kontrast između nezrelog prednaučnog i zrelog naučnog načina rasprave o zajedničkom skupu problema, već kontrast između stilova — »naučnog« i »literarnog«. Prvi traži da premise budu jasno formulisane, a ne da se o njima nagađa, da termini budu uvedeni definicijama a ne aluzijama. Drugi može da uključi argumentaciju, ali to nije od suštinske važnosti; bitno je da se ispriča nova priča, predloži nova jezička igra, u nadi da će dovesti do novog oblika intelektualnog života.

Ako je ono što sam rekao u prethodnom odeljku tačno, onda je ovaj pomak u određujućem kriterijumu od sadržaja ka stilu prirodan i predvidljiv. Ako disciplina nema dobro definisan sadržaj i nikakvu inter-univerzitetsku paradigmu za merenje rezultata, onda će morati da ima *stilističku* para-

digmu. To se, čini mi se, desilo analitičkoj filozofiji u poslednjih tridesetak godina dok je prelazila iz pozitivističke u svoju post-pozitivističku fazu. Ali, da to još jednom istaknem, ne mislim da je time ocrnim. Ne mislim pri tom da filozofi rade nešto što ne bi trebalo. Pošto stvarno verujem da filozofija nema neku istorijsku suštinu ili misiju, *ne* kažem da je analitička filozofija nekako odlutala sa prave staze. »Filozofija« u užem i profesionalnom smislu je samo ono što mi profesori filozofije radimo. Pošto imamo sopstveni stil i normalnu akademsku organizaciju katedre, to je sasvim dovoljno da se naša disciplina može identifikovati i poštovati kao i bilo koja druga. Zaista, ako je stil — argumentativna veština koju sam opisao, dovoljno je učiniti ga društveno priznatim. Nacija može sebe da smatra srećnom što ima nekoliko hiljada relativno dokonih i relativno nespecijalizovanih intelektualaca, koji su izuzetno dobri u građenju i razgrađivanju argumenata. Takva je grupa dragoceni kulturni resurs. Kako to stalno ističemo u molbama za subvencije, za naciju je dobro da ima analitičke filozofe kao savetnike u javnim projektima. Kibicovaćemo isto toliko dobro kao i bilo koja druga profesionalna grupa, a možda i mnogo bolje nego većina njih.

Međutim, postoji *nešto* što je sumnjivo u vezi sa slikom koju analitička filozofija ima o sebi. Možda ću to najbolje predstaviti, ako kažem da smo u zabludi kad nastojimo da isto priznanje dobijamo zbog mudrosti kao i zbog pameti. Nemamo pravo na ovu duplu porciju samopoštovanja. Profesori filozofije su tradicionalno smatrani mudrim, jer se verovalo da su mnogo pročitali i iskusili, putovali u daleka područja misli, udubljivali se u krupne probleme koji su oduvek zadavali muke ljudskom duhu. Ta je slika bila manje-više uverljiva sve dok se proučavanje filozofije koncentrisalo na proučavanje njene istorije (što je do 1950. bio slučaj na američkim filozofskim katedrama i još uvek je npr. u Francuskoj i Nemačkoj). Pozitivistička revolucija, među-

tim, pomerila je sliku filozofa od mudraca ka naučniku. Ta nova slika je sugerisala da bi najbolji studenti filozofije mogli biti oni, koji se bave matematikom i fizikom a ne intelektualnom istorijom. Tokom prelaska na postpozitivističku analitičku filozofiju, slika naučnika je zamenjena jednom drugom slikom, mada nije sasvim jasno kojom. Model koji možda najviše odgovara analitičkom filozofu današnjice je *advokat*, a ne mudrac ili naučnik. Sposobnost da se napravi dobar rezime, da se sprovede unakrsno ispitivanje, ili da se nađe relevantan predsedan, u velikoj meri je ono o čemu analitički filozof misli da je »eminentno filozofsko«. Dovoljno je biti dobar advokat ili dobar analitički filozof da bi se mogli na prvi pogled videti uzajamni odnosi među svim članovima zbunjujuće velikog skupa stavova.³

Razlog zbog kojeg su filozofi još uvek skloni da sebe smatraju mudrim, u tome je što savremena analitička filozofija nasleđuje od logičkog pozitivizma od pre trideset godina pretenziju da poseduje pouzdanu matricu heurističkih pojmova — kategorija koje omogućuju da se klasifikuje, razume i kritikuje preostali deo kulture. Ali to nije tako. Nema nas-

³ Vidi Janice Moulton, »A Paradigm of Philosophy: The Adversary Method« u knjizi *Discovering Reality*, ed. S. Harding and M. Hintikka, 1983. To je vrlo dobar prikaz jurističkog načina na koji analitički filozofi nastoje da misle o svojoj disciplini. Multonova s pravom primećuje da »pod Neprijateljskom Paradigmom podrazumevamo ranije filozofe u meri u kojoj su se obraćali protivnicima umesto da su pokušavali da izgrade temelje naučnom umovanju i da objasne ljudsku prirodu. Filozofi koji se ne mogu uklopiti u ovu šemu verovatno će biti ignorisani. Ali naša reinterpretacija može biti pogrešna, a naš izbor velikih filozofa može se više zasnivati na tome šta mi mislimo da su oni rekli, a ne na osnovu onog što su stvarno rekli.« Primećujući da »nemogućnost da se podeli u javnoj debati nije dobar razlog da se jedno verovanje odbaci«, Multonova zauzima stav koji je u skladu sa stavom Roberta Nozika. (Vidi »Introduction« u knjizi Robert Nozick, *Philosophical Explanations* /Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.) Multonova i Nozik su svedočanstvo izvesne nelagodnosti koju izaziva uobičajeni način života analitičkog filozofa, i možda nagoveštaj nečeg novog.

tavljača pozitivističke šeme, koji bar pokušava da ostvari sličnu sveobuhvatnost, a među post-pozitivističkim analitičkim filozofima još u manjoj mjeri postoji saglasnost o takvoj šemi. Ali retorika koju često koristimo prilikom konkurisanja za subvencije i oholost koju često ispoljavamo prema profesorima drugih struka u svojoj osnovi imaju za pretpostavku nekakvo naše majstorstvo u »konceptualnim pitanjima«. Nekako se podrazumeva da uz već poznatu argumentativnu sposobnost imamo i specijalno privilegovano znanje o pojmovima koje nam daje pravo na privilegovanu poziciju. Ali mi nemamo takvo znanje, nemamo neko više stanovište. Razmontirali smo Rajhenbahovu heurističku građevinu i zajedno s njom »probleme naučne filozofije«. Ničim ih nismo zamenili, i ne bi trebalo ni da pokušavamo. Ako smo išta naučili o pojmovima tokom poslednjih decenija, to je da imati pojam znači moći upotrebiti reč, vladati pojmovnim majstorstvom znači moći koristiti jezik, kao i to da se jezici stvaraju a ne otkrivaju. Trebalo bi napustiti shvatanje da imamo pristupa nekakvim superpojmovima koji se ne odnose ni na koju posebnu istorijsku epohu, ni kakvu posebnu profesiju, nijedan poseban sektor kulture, ali koji su nekako nužno sadržani u svim podređenim pojmovima i mogu se koristiti da se ovi »analiziraju«. Trebalo bi stoga da odbacimo stari san, zajednički Platonu i Rajhenbahu, iz koga nas je Vigenštajn probudio — san o filozofiji kao *scientia scientiarum*, kao znanja o prirodi naučnog znanja, kao rezultatu uspešnog istraživanja — prirode svakog mogućeg istraživanja.

Dopustite da pokušam da ovo malo konkretizujem u kratkom ekskursu na »praktičnu filozofiju«, područje u kome je priča o »konceptualnim pitanjima« na nesreću uobičajena. Ako napustimo retoriku mudraca, nećemo više reći da lekar suočen s medicinsko-moralnom dilemom može da *koristi* pojmove »ličnost« ili »najviši interes«, dok mi, filozofi, možemo te pojmove *analizirati*, *razjasniti* mu ih. Naj-

više što možemo da učinimo je da objasnimo kako razni ljudi koje smo čitali (Mil, Hjum, Spinoza, Kant, Hegel) koriste te termine, i šta kažu kad ih upotrebljavaju. To bi možda nešto moglo doprineti načinu na koji je lekar te termine dosad koristio, pa tako i odluci koju treba da donese. Ali, to mu neće reći šta je stvarno mislio, koje je pretpostavke učinio, šta je stvarno bilo u pitanju. To je isti doprinos kao i bilo koji drugi doprinos u oblasti humanističke kulture — daje smisao nekim novim alternativama, novim kontekstima, novim jezicima. Ne činimo nešto različito od onoga što bi profesori književnosti ili istorije učinili, ili bi mogli učiniti u istoj situaciji. Mi samo proširujemo jezički i argumentativni repertoar, pa tako i imaginaciju. Izvan ovog tradicionalnog humanističkog zadatka možemo da radimo samo ono što rade advokati — da nalazimo argumente za ono što je naš klijent odlučio da čini, da učinimo da izabrani razlog izgleda što bolje.

Čini mi se da se u ovom pogledu zavaravamo, pošto često srećemo lekare, psihologe, istoričare, književne kritičare ili često obične ljude što kao papagaji ponavljaju reči ili slogane koji vode poreklo od nekog velikog filozofa, ili su pak bili predmet njihove analize. Skloni smo da pretpostavimo da mi filozofi znamo o čemu se radi, za razliku od ovih ljudi koji ne znaju, jer ne znaju genealogiju ovih termina ili izraza. To je *non sequitur*. Ako je lekar raspet između poštovanja za dostojanstvo svog pacijenta i potrebe da mu smanji bol, on sebe ne zbunjuje stvarima koje su filozofu, koji može da raspravlja o prednostima i nedostacima teleološke ili utilitarne etike, evidentne. Biti artikulisan jeste vrлина, ali to nije isto što i eliminisanje konfuzije, postignuta jasnoća. Može se postići viši stepen artikulacije u pogledu alternativa, uvođenjem mreže reči koju su ispleli romanopisci, književni istoričari, istoričari društva, ili teolozi. Ali ni u jednom od ovih slučajeva, kao ni u slučaju pojmovne mreže moralnog filozofa, sposobnost da se nešto više kaže ne

predstavlja otkriće onog što je neko stvarno mislio, stvarno pretpostavljao sve vreme. Jedna od stvari kojoj nas je Vitgenštajn naučio, lekcija koja nam pomaže da se distanciramo od Rajhenbaha, jeste da nalaženje plauzibilnih premisa iz kojih se neka tvrdnja može izvesti ne predstavlja i otkriće onog što je onaj, koji je izriče, »stvarno imao na umu«. Još jedna od stvari kojoj nas je naučio jeste da ako naučimo da pričamo priču o tome šta neko radi, to ne znači nužno, čak obično i nije slučaj, da smo otkrili šta je njegov stvarni problem, motiv ili namera. I građenje argumenta, u naučnom stilu, i priče, u literarnom stilu, jesu nešto dobro. Ali to nisu otkrića antecedentne stvarnosti koja je čekala da bude otkrivena »analizom« ili »refleksijom«. Sve što se desilo u analitičkoj filozofiji u poslednjih trideset godina, pomoglo nam je da shvatimo razlike između takvih konstrukcija i one vrste naučnog otkrića kojem je Rajhenbah želeo da prilagodi filozofsko istraživanje.

4. »Analitičko« — »Kontinentalni« rascep

Rekao sam da je analitička filozofija bila prisiljena svojom sopstvenom unutrašnjom anti-pozitivističkom dijalektikom da se okrene od predstave o sebi kao nauke koja postiže rezultate, ka slici po kojoj je ona slobodno — i moglo bi se čak reći, »spekulativno« — vežbanje argumentativne sposobnosti. »Spekulativno« ovde znači »neograničeno bilo kakvim prethodnim distinkcijama ili listom problema«. Rajhenbah *redivivus* bio bi verovatno zaprepašćen ovakvim nedostatkom ograničenja — mešanjem raznih jezika, proliferacijom problema i programa u savremenoj američkoj filozofiji. Ali bi se divio stilu, insistiranju na argumentima, dijalektičkoj oštini rasuđivanja. Odobrio bi široko rasprostranjeno nepoverenje među filozofima prema onima koji su, kako je rekao, »upućeni u književnost i istoriju, i koji nikada nisu upoznali precizne metode matema-

tičkih nauka«. Složio bi se sa istaknutim analitičkim filozofima, koji smatraju da »intelektualna higijena« od nas traži da ne čitamo knjige Deride i Fukoa. Ovaj je stav, međutim, stvorio praktične probleme u američkom akademskom životu, probleme koji se mogu sažeti u pitanju »Ko će predavati Hegela?«. Želim da se sada okrenem tim problemima.

Rajhenbahov odgovor na to pitanje bio bi, »ako je moguće, niko«. Ovaj bi odgovor bio savršeno smislen ako se uzme da je Hegel pokušavao, i u tome nije uspevao, da radi ono što su Lok, Lajbnic, Hjum i Kant želeli da urade — naime, da razume prirodu, mogućnosti i domašaj rezultata prirodnih nauka. Sigurno je da to nije radio baš mnogo dobro. Odgovor bi takođe bio smislen ako neko ima u vidu *Logiku* i Hegelovu retoriku o »sistemu« i »*Wissenschaft*«-u. Ali to i nisu bili delovi Hegelovog dela koji su uticali na Marksa, ili opštije, na istorijsku i političku misao devetnaestog veka. Ono što je uticalo bili su upravo oni delovi koji se nisu ticali saznanja prirode i fenomena Nove nauke, već istoricističkog samo-razumevanja i samo-određenja ljudskih bića: *Fenomenologija*, *Filozofija prava*, *Filozofija istorije*. Ovim radovima Hegel je započeo niz međusobno isprepletenih priča o toku ljudske istorije, niz koji uključuje Marksa, Ničea, poznog Hajdegera i Fukoa. Ove priče nisu »filozofski sistemi«. One ne pokušavaju da nađu rešenja problema o subjektu i objektu, niti drugih problema za koje je Rajhenbah verovao da ih je postavila prirodna nauka devetnaestog veka. Ovaj žanr pisanja otelovljuje, kako mi se čini, glavnu alternativu Rajhenbahovom odgovoru na pitanje: šta može filozofija biti u doba moderne nauke?

Pitanje »Ko će sada predavati Hegela?« proizlazi iz pitanja »Ko će predavati ovaj žanr — sve tzv. 'kontinentalne' filozofe?«. Očigledan odgovor na ovo pitanje je »Kome god je do njih stalo«. To je takođe legitiman odgovor, ali ga možemo prihvatiti s punim poverenjem samo ako raščistimo s nekim lažnim pitanjima. Jedno od takvih pitanja je »Jesu

li ovi kontinentalni filozofi stvarno filozofi?«. Analitički filozofi koji identifikuju filozofsku sposobnost sa argumentativnom veštinom i primećuju da nema ničeg što bi kod Hajdegera i Fukoa mogli smatrati argumentom, sugerišu da su oni bez sumnje ljudi koji su pokušali da budu filozofi, ali nisu uspeli — da su nekompetentni filozofi. To je isto toliko šašavo kao kad bi se reklo da je Platon nekompetentni sofist, ili da je jež nekompetentna lisica. Hegel je imao svoje mišljenje o filozofima koji podražavaju metod i stil matematičara. On je mislio da su oni nekompetentni. Ove uzajamne optužbe nikom ne donose dobro. Trebalo bi izostaviti pitanje o tome šta je stvarno filozofija, i ko se stvarno da ubrojati u filozofe.

Naše doba nije ni prvo ni poslednje u kojem se intelektualci, čija samo-deskripcija uključuje reč »filozofija«, dele u tabore i bore oko teritorije. Pod kraj devetnaestog veka u Americi se ono što mi danas zovemo »filozofija« izdvojilo iz onog što danas nazivamo »hrišćanska apologetika« uz uzajamne optužbe da oni drugi »uopšte nisu filozofi«. Slična se stvar dogodila kada je ono što mi sada nazivamo »empirijska psihologija« počinjalo sa samostalnom aktivnošću. Svedoci smo borbi između katedri za filozofiju i matematiku oko toga ko će snositi troškove jednog matematičkog logičara kojeg univerzitet može da zaposli. Takve rasprave o novcu i moći proizvode mnogo *ad hoc* retorike, retorike koju će jedan iskusan dekan smesta prekinuti. Takve rasprave mogu postati opasne samo kad jedna od strana želi da kaže, da materiju koju podučava druga strana, ne bi trebalo podučavati *uopšte*.

Stvarno je žalosno, ali se ovakve stvari dešavaju. Čuo sam kako se analitički filozofi razbesne na katedre za komparativnu književnost zato što predajući Ničea i Deridu ometaju filozofski posed, a razbesne se još više kad im se predloži da ih predaju sami. I obrnuto, čuo sam pristalice kontinentalne filozofije kako uvredljivo govore o »pukom lo-

gičkom tranžiranju» kojim njihove analitičke kolege traće vreme studenata i isušuju njihove mozgove. Kao i uzajamne optužbe za nekompetentnost, ova vrsta retorike nikuda ne vodi. Takođe je i opasna, jer može dovesti do toga da koledži i univerziteti nemaju ljude koji bi zainteresovanim studentima mogli rastumačiti neke knjige. A ipak, jedini način na koji institucije liberalnog obrazovanja mogu opravdati svoje postojanje, jeste da budu mesta na kojima će studenti u biblioteci moći da nađu praktično svaku knjigu — Gadamera i Kripkea, Serla i Deridu — i da onda nađu nekog s kim bi o njima mogli da raspravljaju. Kada se okonča natezanje oko toga čiji će budžet biti opterećen, moramo biti sigurni da rezultat nije na štetu studenata.

Iz onog što sam rekao sledi da ne treba da se zamajavamo oko »građenja mostova« između analitičke i kontinentalne filozofije. Takav bi projekt imao smisla ako bi se, kao što se ponekad kaže, dve strane bavile zajedničkim problemima uz pomoć različitih »metoda«. Ali, kao prvo, ne postoje takvi zajednički problemi: ako neko hoće da ispriča istorijsku priču, ne suočava se s istom vrstom problema koji se razmatraju u »analitičkim« filozofskim časopisima. Drugo, pojam »metoda« nema jasnu primenu ni na jednoj strani. Odrednica »moćno analitičko oruđe«, za koju se Rajhenbah zalagao, nema više nikakvu relevantnost za ono što analitički filozofi zapravo rade. Takva oruđa bila su samo pozitivističke distinkcije Rajhenbahovog vremena. Nova oruđa koja su na raspolaganju samo su manje-više efemerne distinkcije kasnijeg vremena. Tendencija post-huserlovske »kontinentalne« filozofije bila je takođe *protiv* »metode«. Huserlov zahtev za fenomenološkim metodom bio je, kao i Rajhenbahov logički pozitivizam, izraz težnje za »sigurnom stazom nauke«. Ali Huserl je predstavljao kratko i besplodno narušavanje niza Hegel-Marks-Niče-Hajdeger-Fuko, za koji smatram da je paradigmatično »kontinentalan«, i koji je Huserl osudio kao »istoricistički«. Ono što od-

vaja Ničea, Hajdegera i Fukoa od Hegela i Marksa, jeste upravo odlučnost kojom *napuštaju* pojmove »sistem«, »metod« i »nauka«, njihova povećana spremnost da zamagle granice između disciplina i odbijanje da i dalje insistiraju na tome da je filozofija autonomni *fah*.

Ako ostavimo po strani čežnjivu priču o građenju mostova i udruživanju snaga, možemo videti da je analitičko/kontinentalni rascep permanentan i neškodljiv. Ne bi na to trebalo da gledamo kao na cepanje filozofije. Ne postoji jedinstveni entitet zvan »filozofija«, koji je nekad bio celina, a sada je ras-tavljen. »Filozofija« nije ime prirodne vrste, već samo ime jednog od pretinaca na koje je humanistička kultura podeljena iz administrativnih i bibliografskih razloga. Rajhenbahovo shvatanje onog što se ubraja u »naučnu filozofiju« kao i Hajdegerovo shvatanje onog što bi bilo »ontološko« a ne samo »ontičko«, samo je sredstvo usmeravanja pažnje na opseg tema o kojima želi da raspravlja. Ako izbegnemo takvo parcelisanje i ostanemo pri neutralnom smislu termina »filozofija«, po kome ona nije posebni istraživački program ili stil, imaćemo nešto neinspirativno kao što je Seltersova definicija: shvatanje o tome, kako se »stvari, u najširem smislu reči, uklapaju, u najširem smislu reči«. Ali ovaj neutralni smisao ima malo veze s filozofijom u bilo kom »profesionalnom« smislu reči »filozofija«. Pošto i post-pozitivistička analitička filozofija i post-fenomenološka kontinentalna filozofija poriču Rajhenbahovo shvatanje o permanentnoj neutralnoj konceptualnoj matrici u koju sve misli i jezik moraju da se uklope, trebalo bi da se udruže u poricanju uloge mudraca, konačnog autoriteta o smislenosti ili racionalnosti tvrdnji ili delanja. Budući udruženi u ovom poricanju, mogu se složiti da se razlikuju u pogledu toga šta je isplativiji poduhvat — nalaženje interesantnih novih problema o kojima se može raspravljati, ili pričanje sveobuhvatnih istorijskih priča.

5. *Skrivena matrica*

Priču koju sam pričao mogu da zaključim na sledeći način:

1. Analitička filozofija započela je kao kretanje od spekulacije ka nauci — od filozofije kao istorijski zasnovane discipline ka filozofiji kao disciplini koja se koncentriše oko »logičke analize«.

2. Pojam »logičke analize« okrenuo se protiv sebe i polako izvršio samoubistvo preko Vitgenštajnovе, Kvajnovе, Kunovе i Seltersovе kritike, kao i kritike koju je izvršila filozofija »običnog jezika«, na račun tobožnjeg »naučnog« rečnika koji je npr., Rajhenbah nekritički prihvatao.

3. Analitička filozofija ostala je tako bez sopstvene genealogije, osećanja misije, bez metafilozofije. Obučavanje u filozofiji pretvorilo se u neku vrstu obuke za rešavanje »slučajeva«, i to one vrste obuke koja se sreće na pravnim fakultetima. Studenti oštre svoj um čitajući članke pomodnih filozofa i nalaze primedbe na njih. Tako obučeni studenti ne misle da nastavljaju tradiciju niti da učestvuju u rešavanju »izuzetnih problema« na granici nauke. Umesto toga, oni svoj imidž stiču putem stila i kvaliteta argumentacije. Oni postaju kvazi-advokati a ne kvazi-naučnici — u nadi da će se pojaviti neki novi interesantan slučaj.

4. Izbacivanjem proučavanja Hegela, Ničea, Hajdegera i drugih iz programa filozofskih katedri učvršćen je rascep između »analitičke« i »kontinentalne« filozofije. Na američkim univerzitetima o ovoj tradiciji se danas raspravlja na raznim drugim katedrama — npr. na istoriji, političkim naukama i komparativnoj književnosti.

5. Rezultat svega ovog je taj da se američke filozofske katedre nalaze na ničijoj zemlji između humanističkih nauka (njihovog rodnog mesta), prirodnih nauka (teritorije na koju su mislile da se presele, ali nikad nisu u potpunosti bile prihvaćene), i društvenih nauka (čiji teren sada opipavaju). Starija

generacija profesora filozofije — koji su podjednako mogli biti istoričari ili književni kritičari — polako nestaje sa scene. Novija generacija bi volela da misli o sebi kao o slobodno lebdećem analitičkom intelektu, koji je u stanju da izvrši »filozofsku ekspertizu« bilo čega, a da pri tom zadrži svoju oblast o kojoj će imati posebno znanje. Ovo je, međutim, slika koju je teško održati. Sve kraće »poluvreme raspadanja« filozofskih problema i programa čini od sopstvene teritorije nesigurno tle. Ostale akademske struke počinju (s dobrim razlogom) da se pitaju šta bi mogla biti »filozofska ekspertiza«.

Priča koju sam ispričao je priča o različitim vrstama profesora, profesora s različitim naklonostima i stoga različitim paradigama i interesima. To je priča o akademskoj politici — priča, u krajnjoj liniji, o tome koji će se profesori finansirati iz kog budžeta. Problemi stvoreni akademskom politikom mogu biti rešeni boljom akademskom politikom. Neko može očekivati da filozofija u Americi do kraja veka razreši nejasnoće koje su obeležile poslednjih trideset godina i počne da razvija, ponovo, jasnu sliku o sebi. Jedna od mogućnosti je, da to bude sasvim *nova* disciplina, ne starija od pedeset godina, koja neće ni pokušavati da se nadoveže na ono što se u drugim delovima sveta praktikuje pod imenom »filozofija«, možda čak ni da raspravlja s njom (osim ako analitička filozofija, u međuvremenu ne trijumfuje na evropskim univerzitetima).

U mom prikazu ovog problema ipak je nešto izostavljeno. Rasprave između profesora filozofije nikad nisu potpuno bez veze sa raspravama od šireg značaja. Postoji skrivena matrica iza rascepa između staromodne »humanističke« filozofije (npr. Džui, Vajthed) i pozitivista, a slična matrica leži i iza trenutnog rascepa između poklonika »analitičke« i »kontinentalne« filozofije. Zahuktalost na obe strane zbog nemoralnosti ili gluposti onih drugih pokazuje strast koju borba za akademsku prevlast ne može u potpunosti da objasni.

Filozofija nije nešto što je nekad bilo celina a sada je podvojeno, ali nešto drugo jeste, — shvatanje o mestu i ulozi sekularizovanog intelektualca. Sve do Kanta sekularizovani intelektualac shvatao je znanje koje se dobija od prirodnih nauka koje su u usponu, kao svrhu svog života. Tokom devetnaestog veka ljudi kao što su Haksli, Kliford i Pers još uvek su pokazivali poštovanje za naučnu istinu kao za najvišu ljudsku vrlinu, moralni ekvivalent hrišćanske ljubavi i straha od Boga. Ove devetnaestovekovne ličnosti bile su Rajhenbahovi heroji. Ali devetnaesti vek bio je svedok *nove* vrste sekularizovanog intelektualca koji je izgubio veru u nauku isto onako temeljno kao što je epoha prosvetiteljstva izgubila veru u Boga. Karlajl i Henri Adams su primeri te nove vrste intelektualca, čijom svešću dominira osećanje o kontingentnosti istorijskog dešavanja, kontingentnosti rečnika kojim se sam služi, osećanje da je naučna istina nebitna, a da je istorija ono za šta se izborimo. Ova vrsta intelektualca je temeljno sekularizovana, jer u nauci i čovečanstvu vidi nove oblike religije, koji su u istoj meri obmanjujući kao i stara religija. Blisko joj je Ničeovo gledište o nauci kao produžetku religije, pri čemu su obe samo oblici »najduže laži«. Stav takvog intelektualca prema »naučnoj« filozofiji ili filozofiji jezika može se sažeti u Ničeovu duhovitu primedbu: »Bojim se da se nećemo moći osloboditi Boga, pošto još uvek verujemo u gramatiku«.

Rascep između ove dve vrste intelektualaca postao je još dublji u našem veku. To zaista nije puka posledica akademske politike. To je rascep koji je Snou, možda neprecizno, označio kao rascep između »naučne kulture« i »literarne kulture«. To je antagonizam koji postaje eksplicitan kada analitički filozofi gundaju zbog »iracionalizma« koji hara katedrama za književnost i kada kontinentalni filozofi jadikuju zbog nedostatka »ljudskog značaja« u radovima analitičara. To je razlika između intelektualca koji veruje da »primena naučnog metoda« pred-

stavlja najbolju perspektivu za ljudsko oslobođenje i intelektualaca koji, zajedno s Fukoom i Hajdegerom, u »naučnom metodu« vidi masku iza koje se krije surovost i očajanje nihilističkog doba. Ista nepomirljivost dolazi do izražaja kada se primeti da je Karnap emigrirao dok se Hajdeger pridružio Nacističkoj partiji, ili da je Rašl prozreo staljinizam a Sartr nije, ili da Rols ima civilizovanu veru u vladavinu zakona a Fuko je nema. To pomaže da se shvati zašto su Kripke, Kun i Rols na jednoj strani, iako se njihova interesovanja jedva i poklapaju, dok su Hajdeger, Fuko i Derida na drugoj uprkos tome što raspravljaju o potpuno različitim temama.

Ovaj se rascep može nazvati i političkim jer obe strane misle o sebi kao da zastupaju interese globalnog polisa, kao o liderima koji svojim sugrađanima moraju da artikulišu opasnosti našeg vremena. Dalje, ova podela na »naučne« i »nenaučne« intelektualce je na mnoštvo načina povezana sa svim spornim pitanjima koja su »politička« u užem i uobičajenijem smislu reči. Međutim, umesto da raspravljam o ovim pitanjima, prosto hoću da sugerišem da mi želimo da održimo pragmatičku toleranciju dokle god je moguće — to znači, da svaka od sukobljenih strana shvati pripadnike druge strane kao poštene kolege, koji su možda i na pogrešnom tragu, ali koji rade sve što mogu da unesu nešto svetla u ovo »natmureno« doba. Konačno, trebalo bi da se prisetimo da iako postoje veze između akademske politike i realpolitike, one nisu toliko čvrste da bi opravdale prenošenje strasti iz ove druge u prvu.

SADRŽAJ

	Strana
Slobodan Simović: Konsekventni neopragmatizam — — — — —	9

*KONSEKVENCE PRAGMATIZMA

Predgovor jugoslovenskom izdanju — — —	39
Predgovor — — — — —	44
Uvod: Pragmatizam i filozofija — — — —	48
1. Izgubljeni svet — — — — —	96
2. Očuvanje čistote filozofije: Esej o Vitgenštajnu — — — — —	117
3. Prevladavanje tradicije: Hajdeger i Djuj —	141
4. Profesionalizovana filozofija i transcendentalistička kultura — — — — —	171
5. Djuieva metafizika — — — — —	186
6. Filozofija kao vrsta pisanja: Ogled o Deridi	209
7. Postoji li problem diskursa o fiktivnim entitetima? — — — — —	235
8. Idealizam devetnaestog veka i tekstualizam dvadesetog veka — — — — —	275
9. Pragmatizam, relativizam i iracionalizam —	303
10. Kavel o skepticizmu — — — — —	325
11. Metod, društvena nauka i društvena nadanja	347
12. Filozofija u Americi danas — — — —	373

CIP — Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

165.741

ПОРТИ, Ричард

Konsekvence pragmatizma / Ričard Rorti ; [preveo Dušan Kuzmanović]. — Beograd : Nolit, 1992 (Beograd : Vojna štamparija). — 399 str. ; 21 cm. — (Biblioteka Savežđa ; 105)

Prevod dela: Consequences of Pragmatism / Richard Rorty. — Tiraž 2000. — Str. 9—35: Konsekventni neopragmatizam / Slobodan Simović.

ISBN 86-19-01911-2

a) Прагматизам

3685388