

Michal Sládeček
PRAVILA I KONTEKST UPOTREBE



Izdavač

Institut za filozofiju i društvenu teoriju

Recenzenti

Jovan Babić

Petar Bojanić

Biblioteka

Prudentia

Knjiga je rađena u okviru projekta „Istraživanje klimatskih promena i njihovog uticaja na životnu sredinu, praćenje uticaja, adaptacija i ublažavanje“, potprojekat „Etika i politike životne sredine: institucije, tehnike i norme pred izazovom promena prirodnog okruženja“ (br. 43007) koje finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

ISBN 978-86-82417-75-0

Slika na koricama:
*Haus Wittgenstein u Beču - interijer kuće koju su projektovali
Paul Engelman i Ludvig Vitgenštajn, 1928.*

MICHAL SLÁDEČEK

PRAVILA I KONTEKST UPOTREBE

Teme i tumačenja Vitgenštajnovе filozofije

Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Beograd 2014

Sadržaj

UVOD	7
I PRE I NAKON ISTRAŽIVANJA: VITGENŠTAJN O POREKLU I KRAJU FILOZOFIJE	17
II DRUŠTVENA NAUKA KAO IDEJA: VINČ I VITGENŠTAJNOVO NASLEĐE	35
III DEMOKRATIJA: IZMEĐU ESENCIJALNO SPORNOG POJMA I AGONISTIČKE PRAKSE	51
IV VITGENŠTAJN O LJUDSKOJ PRIRODI, JEZIKU I RACIONALNOSTI	71
V PROŠIRENA KOGNICIJA, SEĆANJE I PRAKSA UPOTREBE	93
VI NORMATIVNOST I FAKTICITET: RAJTOVA KRITIKA KRIPKEOVOG SHVATANJA PRAVILA	115
VII OD ČEGA SE SASTOJI „ČVRSTA STENA“ PRAVILA? MAKDAUEL O KRIPKE–RAJTOVOM TUMAČENJU VITGENŠTAJNA	133
VIII BRANDOM, VITGENŠTAJN I PITANJE INTERSUBJEKTIVNOSTI	149
LITERATURA	171
THE RULES AND THE CONTEXT OF USE, THEMES AND INTERPRETATIONS OF WITTMENSTEIN'S PHILOSOPHY	179

UVOD

Kao što je poznato, jedan od najvećih fizičara 20. veka, Ričard Fajnman (Richard Feynman) bio je u naučnom timu koji je u Los Alamosu radio na izgradnji prve atomske bombe. Kada je u intervjuu u dokumentarnoj seriji *Horizon* BBC-ja govorio o svom radu na projektu Menhetn, kao i reakciji nakon prve upotrebe nuklearnog oružja u Hirošimi, svoju odgovornost nije predstavljao frazama „Samo sam obavljao svoj posao“, „To je bila moja patriotska dužnost“ ili „Poštedito sam živote stotine hiljada ljudi koji bi stradali u produžetku rata“ (još manje „Nisam bio svestan razmera razaranja“, pošto je, prema sopstvenom priznanju, sasvim dobro znao za posledice koje će eksplozija prouzrokovati). U stvari, on nije pripremio nikakvu odbranu svog angažovanja, verovatno svestan neumesnosti bilo kakvog opravdanja kod slučajeva ove vrste. Umesto toga, govorio je o slavlju, bolje reći pijanci (ne propustivši priliku da na njoj pokaže i svoja perkusionistička umeća) koju su priredili tog 6. avgusta 1945. i govorio, s pauzama i tonom koji su dovoljno rečito otkrivali krajnju nelagodu, o ogromnom, užasavajućem kontrastu između raspoloženja u Los Alamosu i onoga što se u tom trenutku događalo u Hirošimi.

Nedugo potom, sedeo je u jednom restoranu u Njujorku sa svojom majkom, koja ga je pitala kolike su razmere područja razorenog bombom i Fajnman je objasnio da je reč o veličini koja se prostire otprilike između 58. i trideset i neke avenije. Mada u intervjuu nije

naznačio da je upravo ovde reč o ključnom momentu u kojem je postao svestan užasavajućeg kontrasta, možemo da, radi naglašavanja dramatičnosti promene, upravo ovu vremensku i prostornu tačku zamislimo kao mesto/trenutak prekretnice (mada to nije i neophodno: dovoljno je da se govori o Fajnmanu pre i posle, bez neizbežnosti oštrog reza – ono što je bitno jeste karakter promene). Posle napuštanja Los Alamosa i dolaska u Njujork, razgovora s majkom i slikovitog predstavljanja razmera razaranja, kod njega se javila promena u razumevanju, preispitivanje vlastitih postupaka praćeno depresijom i predosećajem turobne budućnosti sveta s oružjem masovnog uništenja. Kada je, šetajući gradom, video da se gradi most ili neko drugo zdanje, razmišljao je o uzaludnosti ovakvog poduhvata, misleći da će sve ionako ubrzo nestati u nastupajućoj kataklizmi.

Kako je moguće da jedan od najvećih umova prošlog veka (koji je svojom društvenom angažovanošću pokazao da inače nije tip doktorfaustusovskog fahidiotskog naučnika) bude „slep“ za nanete patnje hiljadama ljudi? Da proslavlja „uspešno obavljen zadatak“ za vreme dotad neviđenog stradanja? Čak i zanemarišvi pitanje savesti koje bi trebalo da proistekne iz vlastite odgovornosti, u tom je trenutku bila reč o prostom sažaljenju i saosećanju sa stradalima – prostom, jer bi sažaljenje trebalo da bude normalna reakcija svakog ljudskog bića neopterećenog samozavaravajućim poricanjem: „Nema ničeg životinjskijeg od čiste savesti.“¹

Na Fajnmanovom primeru mogu se uočiti dva vitgenštajnovska motiva. Prvi je neizbežna aspektualnost stanovišta kada se zahvata „šira slika“ značenja ili smisla nečega. Pri odsustvu aspekta, zahvatanja događaja u kontekstu, određena područja (u ovom slučaju područje etike) ostaju zatamnjena. Dimenzije razornosti izražene u kvadratnim metrima nisu imale efekta na Fajnmanov izuzetan duh, za razliku od plastičnog topografskog predstavljanja ili širokog zamaha rukom kada je majci pokušao da predoči približnu početnu i završnu tačku prostiranja uništenog područja. Grad sa mnoštvom ljudi dovodi do rekontekstualizacije događaja. U Njujorku Fajnman vidi stvari u novom kontekstu, u kojem može da proceni ne samo razmere prostora razaranja nego i katastrofu u ljudskim razmerama. Za to nije mogao da mu posluži pustinjski predeo okruga Los Alamos.

1 Iz pesme Vislave Šimborske (Wisława Szymborska) „Pohvala lošeg mišljenja o sebi“.

Aspektualnost podrazumeva reorganizaciju postojećih znanja, utisaka, osećaja, interesa itd., odnosno njihovo viđenje na nov način. Ono šta se percipira u aspektnom sagledavanju jeste objekat u njegovim internim odnosima s drugim objektima (Vitgenštajn 1980: II 240). Interni odnosi znače da se ne utvrđuju kauzalne veze između dve pojave, nego se posmatraju njihove morfološke sličnosti, zajednička pripadnost vrsti, gramatičke srodnosti, klasifikacije i komplementarnosti, kao i kontrasti i opoziti. Za razliku od traženja nove informacije, ili od pružanja novog objašnjenja date pojave, Vitgenštajn (Wittgenstein) poziva da se „ne učini ništa, osim da se usmeri pažnja na sličnost, na odnose između činjenica“.² Aspektualnost nam se ne otkriva golim viđenjem objekta, nije mentalno ili neurološko stanje uzrokovano percepcijom: objekt, odnosno njegova percepcija, ostaje nepromenjen, pa ipak nam on izgleda sasvim drugačije, kao u dobro poznatom primeru slike patka-zec, koji je uveo psiholog Jastrow (Jastrow), pri kojem iste nacrtane linije vidimo čas kao jednu, čas kao drugu životinju. Mada Fajnman nije dobio novu informaciju o razaranju koja mu dotad nije bila poznata, kod njega je došlo do promene tačke gledišta i događaj posmatran sa stanovišta profesionalnog uspeha počeo je da sagledava iz etičkog aspekta. Uviđanje aspekta nije analiziranje i otkrivanje nama dosad nepoznatih svojstava objekta, već je to smeštanje objekta u kontekst u kojem se mogu identifikovati i upoređivati sličnosti i distinkcije. Fajnmanova promena inicirana je ne samo sličnošću gradskog prostora, odnosno gustine populacije u gradovima (Njujorka i Hirošime) nego je posebnu težinu pridao i kontrast (zabava i sviranje bubnjeva nasuprot patnji).

Imajući u vidu da je Fajnman bio odgovoran za događaje u Hirošimi, rekontekstualizuju se i njegova prošla dela, promenjeni aspekt posmatranja inicira preispitivanje i promenu vlastitih sećanja, razmišljanja i emocija. To nas vodi ka drugom Vitgenštajnovskom motivu, a to je povezanost suštinski drugačijeg viđenja s promenom u samom čoveku. Kao što se vidi na Fajnmanovom primeru, „slepilo za aspekte“ ili neuspeh da se vidi drugačiji aspekt nije rezultat nedostataka perceptualnog aparata, niti slabosti intelekta. Neuviđanje aspekta je, najpre, stvar našeg

2 Wittgenstein 1993c: 133. Kao i kod aspektualnosti filozofskog istraživanja, i ovde je reč o „preglednom prikazu“, koji vodi ka razumevanju u kojem je osnova „uviđanje odnosa“, i u njemu se otkriva „naš oblik prikazivanja, način na koji gledamo na stvari“ (Vitgenštajn 1980: 122).

nedostatka imaginacije, koji može da se uporedi s nedostatkom sluha (Vitgenštajn 1980: II 242). Sâmo smeštanje u kontekst pretpostavlja aktivnost, odnosno subjekt je taj koji nešto kontekstualizuje radi komparacije i zbog toga Vitgenštajn govori da je viđenje aspekta podređeno volji (Vitgenštajn 1980: II 241) – od nje zavisi promena aspekta posmatranja, kao što i propust da uvidimo aspekt leži u „slabosti volje“, postojanju prepreka u nama samima, koje se voljom moraju i prevladati. Osoba mora da želi da stavi objekat u kontekst, pri čemu ni sama jukstapozicija objekata ili događaja ne mora da vodi uviđanju odnosa i nema garancije da nećemo ostati ravnodušni. Samim poređenjem dva slučaja, bez Fajnmanove inklinacije i volje za promenom, ne bi došlo ni do transformacije u njemu.

Kako se naglašava u prvom poglavlju, Vitgenštajn podrazumeva da su oba ova motiva karakteristična za filozofsko mišljenje. Pregledno prikazivanje ukazuje nam na mogućnosti imanentne u jezičkoj praksi, koje su sakrivene ukoliko primenjujemo jedan jedini način posmatranja, kada ne razlučujemo različite gramatike pojedinih izraza i različite načine upotrebe pravila. Ova tendencija nije (odnosno nije *samo*) proizvod filozofske refleksije, nego je izraz naših prirodnih sklonosti ka uopštavanju gramatike pojmova, ka previđanju namena i konteksta pravila, ka posezanju za zavodljivim analogijama zasnovanim na „površinskom sloju“ jezika. Čitanje Vitgenštajna izloženo u ovom poglavlju razlikuje se od rasprostranjenog radikalno terapijskog ili antiteorijskog poimanja, koje podrazumeva da Vitgenštajn svoja ispitivanja vidi u svojoj negacij-skoj funkciji, odnosno da se svrha aktivnosti filozofije sastoji u njenom samoukidanju. Sam Vitgenštajn smatra da su problemi koji su nastali pogrešnim tumačenjem gramatike pojmova duboko usađeni „kao i oblici našeg jezika, a njihovo je značenje tako veliko kao i značaj našeg jezika“ (Vitgenštajn 1980: § 111). Umesto pukog negiranja filozofije, otklanjanje metafizičkih teškoća traži rekonceptualizaciju, transformaciju razmišljanja i „rad na sebi“ potiskivanjem „žudnje za opštošću“ i otklanjanjem generalizujućih „slika“ koje nas neprestano zavode.

Drugo poglavlje odnosi se na Vinčovo (Winch) shvatanje statusa i metoda društvenih nauka, kao i na pitanje relativizma i mogućnosti kritike kako naših, tako i nama stranih sociokulturnih oblika. Polazeći od Vitgenštajnovih stavova o samodovoljnosti svakodnevnog jezika, Vinč smatra da se ne može postaviti striktna demarkaciona linija između

filozofskih istraživanja, društvenih nauka i razumevanja koje imaju sami društveni akteri: filozofija jeste socijalna aktivnost, dok ispitivanje društva ima filozofski karakter. Umesto objektivnog (u smislu nezavisnog od mnjenja aktera) određivanja značenja socioloških pojmova i smisla pojedinih kulturnih pojava, adekvatna društvena teorija preuzima zadatak razjašnjavanja pojmovnih problema i kulturnih značenja uzimajući u obzir i razumevanje date kulturne prakse od strane samih aktera. Istraživač u društvenim naukama takođe se orijentiše u okviru „svakodnevnog jezika“ koji koriste osobe u društvenoj interakciji – teoretičar ne sme da prenebregne višestrukost značenja u svakodnevnom diskursu i da zahteva njihovu reviziju s tačke teorijske koherencije. Takođe, uloga analize kulturnih pojava nije u utvrđivanju da li one odgovaraju instrumentalno-utilitarnim funkcijama, učvršćivanju društvene kohezije, izrazu želje i sl., nego u traženju njihovog internog smisla kao „modusa društvenog života“. Stoga je cilj kritike, prema Vinču, ne samo bolje sagledavanje određene kulturne pojave, nego i razotkrivanje prividne samorazumljivosti pojmovnog instrumentarijuma, metodologije, pa i same kulturalne pozadine istraživača u društvenim naukama.

Treće poglavlje predstavlja kritički osvrt na stanovišta Konolija (Connolly), Mufove (Mouffe) i Talijs (Tully), koji vide uporište za koncepcije radikalne demokratije u pojedinim Vitgenštajnovim postavkama. Saglasno njegovim analizama, pojmovi u političkom diskursu, ali i u samoj društvenoj teoriji, formiraju se u otvorenoj sferi argumentacije, pri čemu njihova značenja izmiču striktnom određivanju. Pri razmatranju pojmova pravde, prava, jednakosti, javnog dobra itd. mora se voditi računa o načinu i domenu njihove primene, ali i o neidentičnim shvaćanjima njihovih značenja koja postoje u sklopu društva. Takođe, ovde je od posebnog značaja Vitgenštajново razmatranje sleđenja jezičkih pravila, načina na koji se pravila oblikuju i ustaljuju u jednoj lingvističkoj zajednici, koji ima analogiju u formiranju i etabliranju normi i pravila u proceduri demokratskog odlučivanja – u oba slučaja reč je o priznanju, prihvatanju određenih normi i odstupanjima od njih, o ovlašćenjima i autoritetu onih koji slede pravila. No nasuprot interpretativnoj neodređenosti pravila i značenja (kakvu, prema ovim autorima, zastupa Vitgenštajn), kao i radikalnom neslaganju o upotrebi, Vitgenštajn ističe važenje zasnovano na učestvovanju u kontingentnim praksama, na pragmatički „labavom“ konsenzusu, koji se bitno razlikuje od disenzusa.

Argument nepostojanja opšteg konsenzusa može se tumačiti analogno sa nepostojanjem poslednje interpretacije pravila i značenja – nasuprot tome, Vitgenštajn govori o tumačenju koje se negde zaustavlja, tako da je sleđenje pravila moguće kada se ono postavi kao zavisno od pragmatičkih kriterijuma, odnosno od ograničenja koja nose namena i upotreba.

Predrefleksivna priroda jezičkog delanja, odnosno njegovo zasnivanje na životnim formama ili ustaljenim zajednički prihvaćenim praksama, u čijoj osnovi leže običaj i „instinkt“ a ne refleksivnost, može da podrazumeva da su ove forme neupitne i fiksirane, izvan dometa kritike. Četvrto poglavlje nastoji da pokaže kako pojmove kao što su instinkt i životne forme Vitgenštajn upotrebljava u svom specifičnom, tehničkom značenju, tako da se „animalno“, „instinktivno“ i „primitivno“ uzimaju u metaforičkom smislu da bi se prikazao vanracionalni i predrefleksivni status jezičkih igara. „Instinkt“ je pre ponašanje (i jezičko delanje) koje počiva na određenim naviknutim obrascima, no iracionalno ili impulsivno reagovanje. Vitgenštajn životne oblike ne shvata kao biološke ili kulturne nepromenljive strukture, nego kao „prirodno okruženje“, prihvaćene prakse ili načine postupanja prožete pravilima, pri čemu normativno zasnovana jezička aktivnost nadograđuje prirodne reakcije postajući tako „druga ljudska priroda“. Razumske sposobnosti se takođe tretiraju u ukupnom sklopu njihovog ispoljavanja. Slučajevi u kojima nekom postupanju pripisujemo svojstvo racionalnosti zavise od manifestovanja ovog svojstva u datom okruženju, tako da nismo skloni da racionalnost pripisujemo neuronskim vezama u mozgu ili da misaone procese pripisujemo kompjuterima, dok imamo sklonost da, u zavisnosti od slučaja, inteligenciju pripisujemo životinjama. Stoga su nam pri razmatranju kognitivnih procesa i racionalnosti neophodni primeri, aplikacije, prakse sticanja i korišćenja razumskih sposobnosti.

Peto poglavlje tematizuje probleme hipoteze o proširenoj kogniciji, kao i takozvanog kolektivnog sećanja kao vrste ovakve kognicije, ukazujući na slučajeve u kojima sećanje i pojedine druge kognitivne aktivnosti nisu funkcionalne u odsustvu određenih objekata neophodnih za misaone procese. U vitgenštajnovskoj perspektivi do integracije spoljašnjih objekata s mentalnim procesima dolazi preko prakse upotrebe, što omogućuje da se izbegne kako koncepcija duha kao samodovoljne supstance (ili koncepcija psiholoških fenomena kao reducibilnih na neurofiziološke procese čiji bi se sadržaj mogao odrediti skeniranjem mozga),

s jedne strane, tako i pankognitivizam amalgamskog identiteta internog i eksternog nosioca kognicije (kakav se u pojedinim slučajevima postulira u teorijama proširenog sećanja), s druge strane. Vitgenštajn smatra da je cilj filozofije psihologije „pregled celine“ psiholoških fenomena koji uključuje okruženje u okviru kojeg se mentalna stanja manifestuju – tako, na primer, karakter samog sećanja zavisi od konteksta, subjektivih motiva i interesa, kao i od svrhe samog pamćenja i reaktiviranja sećanja.

Šesto, sedmo i osmo poglavlje ove knjige odnose se na teorijska stanovišta Krispina Rajta (Crispin Wright), Makdauela (McDowell) i Brandoma i njihova tumačenja Vitgenštajna, koja se prikazuju pre svega kroz njihovo razračunavanje sa Kripkeovom interpretacijom Vitgenštajnovog shvatanja pravila i privatnog jezika.³ Kripke je pomerio težište tumačenja Vitgenštajnovog shvatanja jezičkih pravila i značenja ka socijalnoj dimenziji, ukazavši na to da kritika privatnog jezika i paradoksi koji slede iz privatnog sleđenja pravila vode Vitgenštajna ka zaključku da o pravilnosti i nepravilnosti možemo da govorimo jedino kada postoje društveno diferencirane perspektive i odgovor drugih članova zajednice, kada postoje određena društveno usvojena praksa, običaj ili institucija upotrebe.⁴ Mada smatram Kripkeovo tumačenje u velikoj meri opravdanim, u ovim poglavljima nastojao sam da ukažem i na pojedine nedorečenosti u njegovom tumačenju. U osnovnim crtama, ono može da vodi ka radikalnom skepticizmu, prema kojem se iza svakog novog sleđenja pravila krije odluka, tako da sama pravilnost ne nosi nikakve obaveze kod budućeg postupanja ili upotrebe izraza u određenom značenju; takođe, ovo tumačenje može da vodi ka zaključku da je fakticitet saglasnosti učesnika u komunikaciji kriterijum važenja normi. Rajt, Makdauel i Brandom sugerišu način na koji ove zamke mogu se izbegnu, nadopunjujući pri tome Kripkeovu interpretaciju, ali – kao što se tvrdi u ovim poglavljima – istovremeno ne odstupajući u najbitnijim postavkama od zacrtane Kripkeove putanje.

-
- 3 Reč je o poglavljima u kojima ima najviše ponavljanja, kako u argumentaciji koja se preklapa u sve tri kritike, tako i u mojim rešenjima i odbrani pojedinih stanovišta iz Kripkeove interpretacije. Ova ponavljanja su zadržana da bi se svako od poglavlja moglo čitati zasebno.
 - 4 O Kripkeovoj argumentaciji i tumačenju već postoji ogroman broj članaka sa veoma različitim teorijskih pozicija. Kušova (Kusch 2006) obimna studija o Kripkeovoj interpretaciji Vitgenštajnovog argumenta protiv mogućnosti privatnog sleđenja pravila obuhvata gotovo sve vrste kritika ove interpretacije, s brojnim referencama i detaljnom analizom svakog prigovora Kripkeu.

Prema Rajtu, iz Kripkeove pozicije ne može se odgovoriti na pitanja odakle potiče naša sigurnost u pogledu značenja i izricanja u pojedinačnim slučajevima, kako su mogući sudovi o intencijama i vlastitim mentalnim stanjima, odnosno, generalizovano rečeno, kako možemo računati na to da naši iskazi imaju objektivno važenje? Oslanjanje na personifikovano zajedničko mnjenje ili komunalnu prihvaćenost kao kriterijum važenja (koje se često pripisuje Kripkeu) vodi takođe ka skeptikovim primedbama povodom opravdanosti buduće upotrebe iz prošle upotrebe, odnosno ka nemogućnosti demarkacije objektiviteta važenja od fakticiteta slaganja. Rajt stoga smatra da autoritet subjekta u pogledu poznavanja vlastitih intencija i mentalnih stanja proističe iz uspešnosti njegovih praksi u određenoj „kooperativnoj interpretativnoj shemi“, odnosno iz ovlašćenja koja je stekao kao učesnik u društvenim praksama u kojima je stekao kompetencije za prosuđivanje intencija, sadržaja značenja i validnosti pravila.

Slično Rajtu, Makdauel nastoji da objasni zbog čega se sleđenje pravila ne sastoji u „sirovim činjenicama slaganja“, kako sugeriše Kripke, odnosno u poklapanju postupaka članova zajednice (tj., u slučaju jezičkih izraza, u poklapanju izgovorenih zvukova jedne osobe sa govorom drugih). Makdauel razvija tezu o fundamentalno normativnom karakteru jezičkih igara, tako da se „čvrsta stena“, odnosno životna forma iza koje opravdanje gubi smisao ne sastoji u poklapanju sa usvojenom upotrebom, nego je ona normativno strukturirana – pri tome normativnost poseduje autonomiju, čime se omogućuje prosuđivanje pravilnosti svojih postupaka, kao i postupaka zajednice. Ipak, i Makdauel, poput Kripkea, smatra da je zahvatanje objektivnosti značenja jezičkih izraza omogućeno učešćem u komunalnoj praksi, odnosno ova praksa je neophodna kako za znanje o intencijama drugih osoba, tako i za saznanje kakva značenja te osobe pripisuju izrazima.

Mada iz Kripkeovih stanovišta ne sledi da ovu komunalnu praksu sačinjava homogeni skup normi, Brandom ukazuje na procese preko kojih skup neidentičnih osoba konstituiše ovu praksu. Saglasnost u pogledu praksi, odnosno pravila na kojima one počivaju, postiže se na osnovu konstituisanja normativnosti u intersubjektivnoj igri prihvatanja, pridavanja i pripisivanja normativnih stanovišta i statusa, pri čemu se komunikacija uspostavlja kroz „diskurzivnu koordinaciju“ neidentičnih perspektiva pojedinaca u interakciji. Pri tome su od ključne važnosti

ovlašćenja i obavezivanja koje pojedinci preuzimaju usled povlačenja inferencijalnih posledica svojih iskaza u igri traženja i davanja razloga. Poglavlje posvećeno Brandomu nastoji da pokaže kako Vitgenštajnova pozicija nije neizbežno u koliziji s refleksivnom filozofskom tradicijom iz koje potiče Brandom. Na koji način su norme i opravdanja povezana sa našom svakodnevnom praksom? Kakve promene u našim životima nosi nov način govora, tj. drugačija upotreba pojmova? Kakve posledice, koje obaveze nosi prihvatanje određenih normi i jezičkih igara? Ova pitanja su od centralne važnosti kako za Brandoma, tako i za Vitgenštajna.

* * * * *

Već površnim pregledom naslova poglavlja može se primetiti da ova knjiga nije standardna studija o Vitgenštajnovoj filozofiji. Njen sklop i pristup problemima delimično je proistekao iz bojazni da bi standardna studija već inicijalno bila redundantna imajući u vidu postojanje mnoštva monografija koje se bave pregledom i interpretacijom Vitgenštajnovih stavova, čitave biblioteke knjiga i zbornika posvećenih određenim problemima Vitgenštajnovе filozofije i pojedinim fazama njegovog stvaralaštva. U poglavljima ove knjige obuhvaćene su raznovrsne oblasti, kao što su politička filozofija, društvena teorija, antropologija, filozofija duha i filozofija jezika, s različitim temama u kojima Vitgenštajnova filozofija ima posrednu ili neposrednu ulogu: status i funkcija filozofije, metoda društvenih nauka, pojmovi u političkom diskursu, odnos između ljudske prirode, jezika i racionalnosti, pitanje proširene kognicije, problem sleđenja pravila itd. Knjiga ne počinje sa Vitgenštajnovim osnovnim ontološkim i epistemološkim postavkama, a završava sa etičkim ili estetičkim pitanjima – ovakav pristup je možda podesan za pristupačnije izlaganje nečije koncepcije, ali svako ko je makar krenuo da čita Vitgenštajnova *Filozofska istraživanja* mogao bi da primeti da linearni razvoj od fundamentalnih do primenjenih pitanja, od osnove do detalja, od glavnih postavki ka izvedenim, nije spojiv ne samo sa strukturom *Istraživanja* nego ni sa njihovim duhom. Zato na jednom mestu u svojim beleškama on govori da pri filozofiranju treba sići u stari kaos – i u njemu se osećati kao kod kuće.⁵

5 Wittgenstein 1980a: 73.

Na kraju, zahvalnost dugujem kolegama, bivšim i sadašnjim, iz Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu, kao i mnogobrojnim učesnicima godišnjih skupova o Vitgenštajnovoj filozofiji u Kiršbergu u Austriji s kojima sam imao prilike da raspravljam o pojedinim temama ove knjige i čija su predavanja, kao i komentari mojih izlaganja, bili zaslužni za njen krajnji oblik.

Pojedina poglavlja ove knjige, ili njihovi delovi, već su objavljivana, pri čemu su svi tekstovi za ovu priliku revidirani, a pojedini od njih u znatnoj meri:

„Pre i nakon istraživanja: Wittgenstein o poreklu i kraju filozofije“, *Filozofija i društvo*, 2009, 20 (2): 229–248.

„Društvena nauka kao ideja: Piter Vinč i Vitgenštajnovu nasleđe“, *Filozofija i društvo*, 2010, 21 (3): 145–162.

„Demokratija: između esencijalno spornog pojma i agonističke prakse“, *Filozofija i društvo*, 2010, 21 (1): 65–87.

„Vitgenštajn o jeziku i prirodi“, *Filozofija i društvo*, 2012, 23 (1): 86–101.

„A Philosophical Investigation of the Concept of Memory and the Possibility of 'Collective Memory'“, u: Moyall-Sharroock, D., Munz, W., Coliva A. (eds), *Mind, Language, and Action*, Kirschberg am Wechsel: The Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2013: 384–387.

„Normativnost i fakticitet: Rajtova kritika Kripkeovog shvatanja pravila“, *Filozofija i društvo*, 2011, 22 (1): 103–122.

„Od čega se sastoji 'čvrsta stena' pravila? Mekdauel o Kripke–Rajtovom tumačenju Vitgenštajna“, *Theoria*, 2012, 55 (4): 5–20.

„Brandom, Wittgenstein, and Intersubjectivity“, *Filozofija i društvo*, 2013, 24 (4): 245–267.

I PRE I NAKON ISTRAŽIVANJA: VITGENŠTAJN O POREKLU I KRAJU FILOZOFIJE

1. Funkcija filozofskih stavova

U monografiji o Vitgenštajnu Strol je napisao: „Jednostavan čovek je onaj sa kojim je sve u redu, koga ne muče mentalni grčevi, i koji sebi ne baca prašinu u oči koja mu brani da vidi stvari kakve one jesu. Pre je tradicionalni filozof onaj koji ovo čini, ne vidi šta se nalazi ispred njegovog lica i, tražeći skriveno, juri za himerom“ (Stroll 2002: 92). Većina laičkih poznavalaca filozofije, ali i određeni broj filozofa po obrazovanju, smatraće Strolovo stanovište opravdanim – u Vitgenštajnovim delima nije reč o filozofiji, nego o antifilozofiji; po svom duhu, ona je srodna skepticističkom putu oslobađanja subjekta od teoretiziranja radi postizanja pomirenja sa svetom i samim sobom; Vitgenštajnova filozofija ne sadrži argumentaciju, niti teoriju, nego je njena funkcija negativna; on smatra da je neophodno osloboditi se svih filozofskih zabluda koje nas proganjaju, tako da je ona terapija koja odgovara medicinskom ili psihoanalitičkom tretmanu bolesti. Iako ovakvo viđenje sadrži deo istine, u narednim poglavljima nastojaću da obrazložim zbog čega Strolovu interpretaciju i njoj srodne interpretacije smatram nedostatnim i suviše uprošćenim.

Mada se recentne diskusije o Vitgenštajnu pojačano usredsređuju na njegovo poimanje prirode filozofije,⁶ reference na ova Vitgenštajnova shvatanja datiraju još od najranijih tumačenja. Tako gotovo svaki obuhvatniji zbornik ili monografija o Vitgenštajnovoj filozofiji sadrži i poglavlje o njegovom kritičkom suočavanju s pitanjima značaja i vrednosti filozofije, njenog odnosa sa drugim naukama i oblicima znanja. Razlog tome je što nas Vitgenštajnovi stavovi stavljaju pred mnogobrojne nedoumice: Da li je antiteorijski stav ujedno i antifilozofski, odnosno da li se poricanjem mogućnosti filozofske teorije s vitgenštajnovske pozicije ujedno negira i smisao filozofije? Da li oslobađanje od filozofskih problema znači i kraj filozofije kao takve? Teži li Vitgenštajnova kasnija filozofija eliminaciji same filozofije, proglašavajući svoje stavove, kao što je to autor ranije tvrdio u *Tractatus logico-philosophicusu*, za besmislene kada oni bivaju usvojeni?⁷ Da li bi ona ispunila svoju misiju ukoliko bi nestao i poslednji filozof?

Naravno, nemoguće je sažeti i prokomentarisati Vitgenštajnovu shvatanje filozofije u celini, tako da će ovde biti reč samo o jednom tonu u njegovoj filozofiji, koji je jedan od centralnih. Bez obzira na konciznost njegovog jezičko-stilskog izraza, Vitgenštajnovu poimanje filozofije je veoma kompleksno i podrazumeva mnoga razjašnjenja, a time i prilično prostora, tako da ću radi štedljivosti nastojati da se što više držim samog problema porekla i završetka filozofije. Pošto je u ovom poglavlju reč o potencijalno kontroverznim stanovištima, ono će delimično predstavljati tekstualnu egzegezu kojoj je cilj da potkrepi izložena stanovišta, tj. da ukaže na njihovo korespondiranje sa Vitgenštajnovim stavovima.

Jedno od pitanja koje u poslednje vreme pobuđuje znatna neslaganja jeste pitanje evolucije Vitgenštajnovu filozofije, tj. postoji li kontinuitet ili diskontinuitet, da li kasniji Vitgenštajn samo nadograđuje ili temeljno preispituje i odbacuje svoja ranija stanovišta. Tako se pojedine interpretacije zadržavaju na diskontinuitetu, dok drugi tumači ističu kontinuitet, doduše ne u sadržinskoj doslednosti, nego u metodi i svrsi kritike. Taj je kontinuitet izražen i kod pitanja prirode filozofije, bez obzira na to što

6 O ovome i novijoj literaturi o Vitgenštajnovom shvatanju filozofije videti: Kahane, Kanterian i Kuusela (2007): 18.

7 Kao što je poznato, stavovi *Tractatus logico-philosophicusu* i *Filozofskih istraživanja* su, prema Vitgenštajnu, samoočigledni i jasni svakome ko se s njima upozna.

je Vitgenštajnovu kasnije shvatanje znatno iznijansiranije – mada ne i kontrarno – od shvatanja filozofije i metafizike izložene u *Tractatusu*.⁸

Za razliku od metodoloških i sadržajnih pretpostavki, između *Tractatusa* i Vitgenštajnovih kasnijih spisa postoji značajna podudarnost osnovnih shvatanja o filozofiji. Stavovi o prirodi filozofskog istraživanja nisu temeljnije revidirani, što je prilično neočekivano ukoliko se ima na umu obrt u samoj Vitgenštajnovoj filozofiji i njegova poznata samokritika. I kod ranog, i kod poznog Vitgenštajna filozofija je „kritika jezika“, ona je „aktivnost“ a ne eksplikacija osobina sveta, njeni stavovi ne objašnjavaju nego opisuju, razjašnjavaju a ne postavljaju hipoteze. Za samu svakodnevicu, u primeni, ona je suvišna, jer njeni stavovi nastaju tek kada jezik „radi uprazno“.⁹ Može se reći da Vitgenštajnovu poimanje logike kakvo nalazimo u *Tractatusu* čini osnovu daljeg Vitgenštajnovog tretiranja filozofije. Ovakvo poimanje predstavlja sasvim očigledan primer metode rasvetljavanja aktivnosti jezika, kao i metode dovođenja do vidljivosti besmislenih stavova u filozofiji, pri čemu se izbegava upadanje u filozofske spekulacije – ovo su lajtmotivi celokupnog Vitgenštajnovog filozofskog opusa.

S druge strane, može se ukazati na temeljnu i teško premostivu razliku između metodoloških postavki *Tractatusa* i *Istraživanja*. Ova se promena u Vitgenštajnovom stvaralaštvu može interpretirati kao prelazak od jedne teorije ka drugoj. Dok *Tractatus*, zajedno sa pratećom metafizikom, predstavlja razvijanje reprezentacione teorije jezika i teorije smisla kao odgovaranja istinitosnim uslovima, kasnija dela, s kulminacijom u *Istraživanjima*, predstavljaju potpunu kritiku ove teorije utemeljenjem nove teorije koja počiva na stavu „značenje je upotreba“. Kako mnogi kritičari naglašavaju, početni pasusi *Istraživanja* označavaju opovrgavanje referencijalne teorije *Tractatusa*, takve čiji je zadatak utvrđivanje korespondencije jezika sa stvarnošću, i njena zamena teorijom baziranom

8 Standardno se govori o tri faze Vitgenštajnovog stvaralaštva (*Tractatus*, „srednji“, tj. verifikacionistički period i period koji počinje sa *Filozofskim istraživanjima*), dok se u nekim slučajevima govori i o četvrtoj fazi, koju predstavljaju njegove poslednje zabeleške, odnosno spis *O izvesnosti*. Konačno, pojedini autori dodaju i period pre *Tractatusa*, odnosno zapise objavljene kao *Notebooks 1916–1918*.

9 Ovu metaforu „rada“ ili „obrtnja u prazno“ filozofskog jezika nalazimo u *Istraživanjima*, § 132. Stav 4.112 *Tractatusa* takođe je dobro poznat, i u njemu se tvrdi da je svrha filozofije u razjašnjavanju stavova, da ona nije doktrina, nego aktivnost logičkog rasvetljavanja mišljenja.

na asertoričkim uslovima. Drugim rečima, u ovoj evoluciji je reč o prelasku od realizma ka antirealizmu. Reč je o recepciji Vitgenštajnovog razvoja koja je opstajala u dugom periodu, a koja se često u školske svrhe prezentira i u današnje vreme.

Prethodno izloženo čitanje je validno ukoliko se pretpostavi da se barem u jednom delu nalazi celovita teorija, što je u novije vreme postalo predmet osporavanja. Jedno drugačije shvatanje diskontinuiteta odnosi se na antiteorijski *novum* koji uvodi kasniji Vitgenštajn. Dok je, naime, *Tractatus* punokrvo teorijski opterećen, sa analizom klasičnih problema referencije, značenja, logičke strukture sveta itd., u *Istraživanjima* reprezentaciona teorija nije zamenjena alternativnom, nego *nijednom* teorijom. Kasnija Vitgenštajnova filozofija nema nužna obeležja teorije, nije ni sistematska, ni generalna, nego je primarno antiesencijalistička. Celokupan njen posao je opis funkcionisanja jezika, takvog kakvog ga zatičemo ovde i sada.¹⁰ Ukoliko se protežira neka teorija, čak i najumerenija, mora se predložiti teza na koji način stoje stvari nezavisno od nas. *Istraživanja*, očigledno, nemaju takvu pretenziju, a prema mišljenju određene grupe teoretičara nema je ni *Tractatus*, bez obzira na zavaravajuće ontološke zahteve izložene u stavovima s početka ovog dela.¹¹ Aktivnost mišljenja, a ne prosto preuzimanje, posedovanje logičkih slika jezika čini poentu ranog Vitgenštajnovog dela, pri čemu primena pokazuje na čisti način ono što sami znaci nisu u stanju da izraze, ili što su znaci izrazili nejasno. Štaviše, moramo da uočimo smislenu upotrebu znakova da bismo uopšte mogli znati na šta se oni odnose.¹²

Iako *Tractatus* svojim stavovima o odslikavanju odaje utisak otkrivanja referencijalnog odnosa činjenica, u biti ovi stavovi ne znače ništa drugo do neeksplanatorno utvrđivanje onoga što je neophodno da bismo

10 Ovakvo čitanje nije novijeg datuma, čak je postalo i opšte mesto u interpretacijama. Jedno od indikativnih stanovišta jeste Persovo (Pears) stanovište, prema kojem se Vitgenštajn „pomerio od teoretiziranja ka čistoj deskripciji fenomena jezika“ (Pears 1988: 218). Ipak, u novije vreme se ovo antiteorijsko stanovište kasnijeg Vitgenštajna sve više ističe, zaoštravajući u pojedinim slučajevima Vitgenštajnovu tezu u toj meri da ga približavaju stanovištima postmoderne i skepticizma.

11 Upor. Hutto 2006: 51. Reč je o autorima čiji su radovi sakupljeni u zborniku *The New Wittgenstein* (2000), a od kojih su najeminentniji Dajmondova (Diamond), Rid (Read), Krerijeva (Crary) i Konant (Conant), koji smatraju da su gotovo sve prethodne interpretacije prenebregavale antiteorijski i terapijski karakter *celokupnog* Vitgenštajnovog opusa.

12 Upor. Wittgenstein 1987: §§ 3. 262 i 3. 326.

sebi predstavili svet. Ovakva usvojena perspektiva nije teorijska: njena je namera da razotkrije ono što omogućuje mišljenje i govorenje o svetu.¹³ U skladu s ovakvim nestandardnim čitanjem, analiza primenjena u *Tractatusu* predstavlja rasvetljavanje našeg mišljenja u određenim posebnim situacijama pomoću razjašnjenja stavova. Namera ovog dela nije da otkrije, „pronade“ ili „proizvede“ hiperinteligibilne stavove, koji bi određivali suštinske osobine stvarnosti. Stavovi *Tractatusa* ne služe otkrivanju kriterijuma inteligibilnosti ili smisaonosti stavova svakog jezika, kao što se to tradicionalno pripisivalo ovom delu. Zbog toga, prema ovom tumačenju, otpada ideja da se kasnija Vitgenštajnova samokritika odnosila na ideju analize opšteg modela značenja, pošto Vitgenštajn nikada nije verovao da je ova ideja analize uopšte ostvariva. On nije nameravao da zameni običan jezik idealnim, ali je ipak smatrao da svi jezici, kao i sve vrste stavova imaju istovetnu generalnu formu, što će biti predmet kritike u kasnijim radovima.

Bez obzira na to da li su nova tumačenja u celini adekvatna, nacrt filozofije koji daje *Tractatus*, a koji se odnosi na filozofiju kao nekognitivnu, razjašnjavajuću i opisujuću intelektualnu disciplinu čini kopčicu sa *Istraživanjima*. Ključno mesto u filozofiji pripada analizi jezika, koja se striktno razlikuje od modela naučne analize, odnosno logičko-gramatička istraživanja su u potpunosti separata u odnosu na naučna. Svrha *Tractatusa* nije bila da prevede filozofiju u sigurno polje nauke, što je bila intencija Fregea i Rasela (Russell), tako da se može govoriti o sasvim oprečnim filozofskim projektima Vitgenštajna, s jedne, i njegovih neposrednih uzora, s druge strane. Filozofski stavovi opisuju ono što je imanentno jezičkom poretku i svetu, a da sami stavovi nisu utemeljeni u onom odnosu jezika i sveta o kojem ovi stavovi referišu. Logički poredak, koji je svojstvo svakog jezika i o kojem govore stavovi *Tractatusa*, čini krajnju granicu i mogućnost filozofskog istraživanja. Naravno, sam epistemološki status filozofskih zapažanja izloženih u ovom spisu jeste dubiozan, pošto je jedan od ciljeva dela da postavi jasnu demarkaciju između faktualnih stavova, čiji je pravi domen u naukama, od stavova koji to nisu, a u koje spadaju i filozofski stavovi, *eo ipso* i stavovi od kojih se sastoji i sam *Tractatus logico-philosophicus*. Pošto je totalitet istinitih stavova izjednačen sa stavovima (prirodnih)

13 Upor. Hutto 2006: 70.

nauka, na stavove logike, kao i filozofije, ne mogu se primeniti istovetni kriterijumi validnosti.¹⁴

Ovo kontrastiranje filozofsko-razjašnjavajućih i naučno-teorijskih stavova naglašeno je i u kasnijim Vitgenštajnovim tekstovima. Posmatrani iz ovog rakursa, stavovi filozofije nisu ni spekulativni, ni hipotetički, ali takođe ne kažu čitaocima-recipientima ništa novo o stanjima stvari, odnosno ne otkrivaju činjenice o poretku sveta. Bilo bi, stoga, bolje da se, kako sam Vitgenštajn govori u kasnijoj fazi, njegovi stavovi shvate kao „podsetnici“, anamneza onoga što je svako od nas već znao. Njegove opaske služe kao instrukcije za „otkrivanje“ stvari koje znamo, ali nam nisu pred očima u slučaju kada se pojavi spekulacija – koja se, kako će se ispostaviti, neizbežno javlja. Tako stav – „postoje fizički objekti“ nije ni besmislen u običnom smislu reči, niti ima empirijski sadržaj, već je u njemu implicirano jezičko pravilo, odnosno pokazuje nam na koji način je naš jezik strukturiran, kakav je poredak elemenata koji nam omogućuje „snalaženje“ u svetu.

Filozofija stoga metafiziku tretira poput devijacije ili intelektualne nevolje, tako da je treba smatrati terapeutskom disciplinom, o čemu Vitgenštajn govori u nekoliko navrata.¹⁵ Ne postoji jedna filozofska metoda, kao što ne postoji samo jedna ispravna medicinska terapija, nego mnoštvo različitih filozofskih terapija-metoda koje zavise od vrste problema, i na koje je, kao u medicinskim slučajevima, neophodno primeniti niz raznovrsnih postupaka lečenja. Filozofiju ne čini ništa drugo nego filozofski problemi, koji su individualizovani i partikularizovani.¹⁶

14 Upor. Wittgenstein 1987: § 4.11. kao i § 6.53, u kojem Vitgenštajn tvrdi kako je ispravna ona metoda u kojoj se ne kaže ništa osim onog što se može iskazati (a to su stavovi prirodnih nauka), pri čemu u ono iskazivo ne spadaju stavovi same filozofije: oni se mogu samo pokazati, ali ne i dokazati. Ovo nas upućuje na paradoksalni problem besmislenih stavova koji imaju određeni značaj, odnosno koji su bez smisla na potpuno drugi način nego što su to besmisleni skupovi reči ili normativni stavovi etike i estetike. Pojedini autori, poput Persa i Šultea (Schulte), primećuju da se ipak u samom *Tractatusu* nedovoljno distingviraju problemi i granice nauke, s jedne, i filozofije, s druge strane, i da je metoda *Tractatusa* pseudoscijentistička. Drugi autori, poput Dajmondove, smatraju da su, naprotiv, filozofski stavovi savim besmisleni i da se u *Tractatusu* oni tretiraju kao i sve druge besmislice.

15 Najjasnije u: Vitgenštajn 1980: § 255: „Filozof tretira jedno pitanje, kao što se tretira neka bolest.“

16 Wittgenstein 1974: 193. U nastavku Vitgenštajn govori: „Filozofija jesu filozofski problemi. Zajednički element ovih problema doseže dokle i zajednički element u različitim regionima našeg jezika.“ Keni (Kenny) na osnovu ovoga zaključuje da i sam pojam filozofije u stvari poseduje tek skup karakteristika koje objedinjuju porodične sličnosti, a ne esencijalne osobine: ne postoji nešto što je zajedničko svim filozofijama (Kenny 1984: 45).

Rezultat filozofije je otkrivanje besmislica, odnosno tretman „povreda“ koje je osoba zadobila kada je naletela na zid jezika. U ovom slučaju autor povlači analogiju sa fizičkom medicinom, odnosno sa lečenjem fizičkih bolesti. S druge strane, tumači naglašavaju ona mesta u kojima Vitgenštajn govori o vlastitoj metodi kao psihoterapiji, u kojoj latentni nonsens treba da se otkrije kao manifestni. Analogija filozofije i psihoanalize naglašava negativnu funkciju filozofije, tako da je ona u ovom nekonstruktivnom smislu primenljiva samo na one osobe koje već „pate“ od određene bolesti. Za osobe koje ne osećaju nikakvu mentalnu nelagodu filozofija je nepotrebna.

2. Ka transcendentalnoj dijalektici

Vitgenštajn je, bez imalo sumnje, smatrao svoju filozofiju novim početkom i nastojao je da je razluči kako od tradicionalne metafizike, tako i od njemu savremenih tendencija u filozofiji. On govori o preokretanju celokupnog ispitivanja, o zaokretu ka konceptualnom rasvetljavanju filozofskih problema, u kojem je od suštinskog značaja razjašnjenje gramatike pomoću preglednog prikaza (Vitgenštajn 1980: § 122). U posthumno objavljenim rukopisima, o filozofskim istraživanjima se izričito govori kao o konceptualnim, pri čemu je u metafizičkom pristupu reč o nerazlikovanju faktualnog od konceptualnog istraživanja. Metafizičko istraživanje je u svojoj pojavi faktualno, usprkos tome što je problem konceptualne prirode (Vitgenštajn 2007: § 458). Reč je o pojavi u smislu da nas „površinski nivo“ zavodi da dva sistema iskaza i dva ispitivanja tretiramo kao homologna. Kada filozof kaže da se *izvor* izvesnosti nalazi u subjektu, pošto su jedino lična mentalna stanja, kao što su impresije oseta, svest o sebi, emocije, bolovi itd. neposredno dostupni, njegovo stanovište deluje kao empirijski potkrepljeno, dok je u stvari reč o konvenciji izražavanja, odnosno osobenim pravilima određene jezičke igre. Stav da drugi poseduju moja mentalna stanja nije lažan, već je neadekvatan jer ne proizilazi iz naše jezičke igre, odnosno predstavlja devijaciju u odnosu na usvojenu jezičku igru. Stav „jedino su (moje) impresije realne“ izgleda kao iskaz o objektu, ali ne postoji iskustvena činjenica koja bi ovaj stav dovela u pitanje.

Na ovom primeru se otkriva kako se u metafizici ne razlikuju iskaz o činjenici i iskaz o pravilu, kao kada se etalon, tj. prototip metra koji se čuva u Francuskoj, smatra činjenicom da je dotični štap dugačak jedan metar. Definicija jednog metra, međutim, ne čini ovaj iskaz tačnim. U *Istraživanjima* se, kao i prethodno u *Tractatusu*, demonstrira način na koji metafizika propušta da svojim iskazima dâ značenje. Vitgenštajn na mnoštvu primera pokazuje način na koji metafizičar upotrebljava jedan izraz, a da on ne spada u određenu adekvatnu jezičku igru, ili pak izraz ne spada ni u jednu jezičku igru, tako što metafizičar iznalazi znak koji funkcioniše samo u njegovoj idiosinkratičnoj gramatici. Zbog toga, dovodenje „reči natrag iz njihovih metafizičkih ka njihovom svakodnevnom značenju“ (Vitgenštajn 1980: § 106) omogućuje razrešenje filozofskih problema kod kojih upotrebljavamo izraz van jezičke igre koja je podesna za njega.¹⁷

Osim toga, nas obmanjuje i površinska sličnost gramatikâ pojedinih iskaza ili pojmova. Neretko inkliniramo ka istovetnom tumačenju reči i stavova koji imaju *prima facie* analognu gramatičku strukturu, ali koji su suštinski različiti (Wittgenstein 1958b: 7). Tako su, na primer, filozofi matematike, počev od Platona, bili zavodeni gramatičkim analogijama. Vitgenštajn se pita da li bismo mogli da se bavimo refleksijom aritmetike, a da ne dođemo na ideju da izričemo aritmetički iskaz i pri tome ne budemo privučeni sličnošću između, recimo, operacije množenja i iskaza. Kada shvatimo da smo pogrešili u množenju, to nam može izgledati kao istovetna greška kao kada tvrdimo da je kiša padala u slučaju kada se ispostavi da nije. „Navikli smo da govorimo '2 puta 2 je 4', i pomoćni glagol 'je' preokreće ovo u iskaz, i prividno utvrđuje blisko srodstvo sa svime što nazivamo 'iskazom', dok je to, međutim, samo stvar veoma površne povezanosti.“¹⁸

Još jedan uzrok nedoumica leži u našoj sklonosti ka generalizaciji. Kada kaže da „nas je slika zarobila“ (Vitgenštajn 1980: § 115.), očita je Vitgenštajnova aluzija na nedostatke samog *Tractatusa*. On pretpostavlja da sklonost ka generalizaciji ima jasno „opravdanje“ u samoj logici jezika: „Ako *jedan* stav jeste slika, onda svaki stav mora da bude slika, jer svi oni moraju da budu istovetni“ (Vitgenštajn 2007: § 444.). Osobina referencijalnosti se tako transponuje na celokupni jezik, jedno pravilo

17 Upor. Wittgenstein 2005: 430, kao i Kenny 2004: 175.

18 Wittgenstein 1958a: Appendix 3, 117, 4.

postaje opšti model analize, a aspekti jezika koji se ne uklapaju u model bivaju otpušteni kao nonsensi. Tada mislimo da smo shvatili ceo jezik u slučaju kada nam je pred očima jedan njegov segment.

Ovaj poslednji problem povezan je s još jednom idejom koja ima poreklo u *Tractatusu*, sa konceptom ideal-jezika. U metafizici su često prototip i sam predmet istraživanja nedistingvirani. Metode upotrebe idealnotipskih pravila, veštački poboljšanog jezika i hipotetičkih egzemplarnih jezičkih igara služe kao heuristička sredstva za razjašnjavanje i imaju sasvim legitimnu primenu. Filozofske teškoće nastaju kada se ta sredstva koriste kao opisi stanja stvari: u metafizičkim razmatranjima naša jezička reprezentacija sveta poistovećuje se s objektom, s karakteristikama samog sveta na koji se odnosi. Jezičke idealizacije dobijaju u metafizici svojstva transcendentalne osnove realnosti i nužnih istina, dok je, prema Vitgenštajnovoj kritici, ovde reč o čisto gramatičkim relacijama, o pravilima upotrebe koje smo izolovali radi potreba razjašnjenja.

Nedovoljna distinkcija faktualnih i konceptualnih stavova, odnosno same upotrebe i pravila upotrebe, primena izraza izvan konteksta jezičke igre, sklonost ka neadekvatnim gramatičkim analogijama i preteranim generalizacijama, osnovne su greške u koje upadamo kada se bavimo filozofijom. Grešimo nevoljno i spontano, tako da teškoće izazvane filozofijom nemaju uzrok u intelektu, nego je njihov uzrok „dublji“. Vitgenštajn smatra da su volja i emocije odgovorni za nevolje, a ne nedostaci intelektualnih sposobnosti.¹⁹ Avgustinova koncepcija jezika, koju Vitgenštajn analizira na početku *Istraživanja*, prema kojoj reči stoje umesto stvari (tj. imena umesto objekata), pri čemu su sve rečenice deskripcije, za ljude je najprirodniji način na koji poimaju jezik²⁰ – kao što je „prirodno“ da tamo gde u ljudskim bićima ne vidimo telo smatramo da postoji objekat koji nazivamo dušom. No ovaj najprirodniji način ujedno je i uzrok najrasprostranjenijih nesporazuma i zabuna u filozofiji.

Predstavu o stanovištu prema kojem filozofija predstavlja distorziju inače ispravnog svakodnevnog jezika možemo naći u pojedinim Vitgenštajnovim stavovima, u kojima se artifičijelnost i suvišna generalizovanost filozofije optužuju za dovođenje u zabludu i produkovanje konfuznog mišljenja. Cilj istraživanja bi, kako se čini u ovom slučaju, bio odbacivanje

19 Upor. Wittgenstein 2005: 406.

20 Wittgenstein, L., *Manuscript*, 141, 1, prema: Baker and Hacker (2005): 1.

filozofije kao uzročnika zbrke, no tada bi problemi postali još uporniji. U neobjavljenim spisima Vitgenštajn tvrdi nešto drugo: „Filozofski problem predstavlja svesnost nereda u našim pojmovima i može biti rešen njihovim dovođenjem u red.“²¹ Ovde uočavamo inverziju antifilozofskog stanovišta u standardnom smislu. Svesnost, a ne nesvesnost nereda u našim konceptima karakteristična je za početak filozofije, tako da je problem realan i nije produkt filozofove subjektivne konfuzije. Mada ljudska bića stvaraju probleme kada počinju da „misle filozofski“ (dakle, kada upadaju u iste greške koje smo ranije opisali, kao što su pogrešne analogije, neadekvatne jezičke igre itd.), stvar je filozofije da pokaže da problemi ne postoje (Wittgenstein 1974: 47, § 9). Sama filozofija nailazi na već postojeće sirove probleme, zatekla je nered u pojmovima pred vratima.

Neko može, ipak, primetiti da je u ovom slučaju reč o nedostacima u tradicionalnoj filozofiji i da vitgenštajnovski nastrojeni filozof ima za cilj analizu problema radi postizanja jasnosti i preglednosti u inače mutnom filozofskom mišljenju. Tada bi greška ležala u predvitgenštajnovskoj, „pretkritičkoj“ filozofiji. Očito, Vitgenštajn smatra da je postizanje preglednosti cilj njegovog filozofiranja, ali ne naznačava ni da njegovi prethodnici nisu imali „svesnost o neredu“, prihvatili ga, niti su pokušavali nered da otklone (prema Vitgenštajnu, najčešće bez uspeha i stvaranjem još većeg nereda). Sopstveni *novum* on vidi u pristupu, u otkrivanju metoda koje imaju za cilj filozofsko-gramatičko sagledavanje tradicionalnih filozofskih problema. Umesto definisane ekspanatorne teorije, kakvom su je videli njegovi prethodnici i većina savremenika, filozofija treba da postane *aktivnost* koja opisuje upotrebu jezika.

U *Plavoj i Smeđoj knjizi* Vitgenštajn je takode sasvim određen: „Filozofija, bar kako mi upotrebljavamo tu reč, jeste borba protiv fascinacije koju oblici izraza izazivaju u nama“ (Wittgenstein 1958b: 27). Filozofski problemi (odnosno problemi filozofske gramatike) izgledaju gotovo sasvim neiskorenjivi zbog toga jer su uvreženi u najstarijim i najdubljim slojevima našeg jezičkog delanja. Oni se nalaze učvršćeni u našim „navikama mišljenja“. Ti gramatički problemi su povezani sa najstarijim slikama koje su pohranjene u samom jeziku: „Ljudska bića su duboko

21 Wittgenstein 2005: 421. Čini se da su Vitgenštajnovi učenici i najraniji tumači, naročito oni koji su bili pod uticajem Bousme (Bouwisma) i njegove interpretacije, previdali ovaj stav i snose deo odgovornosti za mnjenje o antiintelektualnom i antifilozofskom stanovištu Vitgenštajna. O stanovištu Bousme i njegovom uticaju videti Cook 2008: 317.

ukorenjena u filozofske, tj. gramatičke probleme“ (Wittgenstein 2005: 423). Ukoliko su filozofski problemi stacionirani na takav način, ne čudi što njihovo savladivanje zahteva izuzetno pregnuće. Ljudska bića je, prema tome, potrebno osloboditi od „neizmerno različitih asocijacija“ kojima je podložno njihovo mišljenje, a to podrazumeva „regrupisanje“ celog njihovog jezika; terminom „regrupisanje“ Vitgenštajn se jasno otklanja od poziva na ideju „reforme“ jezika, ideju koja je neuskladiva sa njegovom intencijom opisivanja prakse svakodnevnog jezika.

U istom odeljku iz *Big Typescript: TS 213* Vitgenštajn pominje i „subjektivnu“ osnovu ovakvih navika: ljudi su inklinirali, i još uvek inkliniraju ka razmišljanju u kojem se prepliću asocijacije (Wittgenstein 2005: 423). Eliminisanje zavodljivih asocijacija moguće je samo kod onih osoba koje osećaju nelagodu usled ove neuređenosti, koje žive u instinktivnom nezadovoljstvu jezikom. Pošto je jezik prepun zamki, sadrži beskrajnu mrežu izgaženih lažnih puteva (Wittgenstein 2005: 423), nedogmatska filozofija teži preglednosti, tako da su osobe koje nemaju potrebu za transparentnošću u argumentaciji izgubljene za filozofiju (Wittgenstein 2005: 421).

Stoga i nema mesta čuđenju kada neko smatra da u shvatanju realnosti nismo napredovali dalje od Platona, da u filozofiji nema progressa ili da nas zaokupljaju isti problemi koji su zaokupljali i antički svet. Oni koji tvrđenje postavljaju na ovaj način, ne shvataju prirodu problema, koja leži u konstantnosti jezičkih oblika koji nas neprestano zavode, nagone ka tome da nas zaokupljaju iste nedoumice: „Sve dok je tu pomoćni glagol 'biti', koji kao da ima istu funkciju kao 'jesti' i 'piti', sve dok su tu pridevi 'identično', 'istinito', 'lažno', 'moguće', sve dok se govori o 'toku vremena' i 'rasprostranjanju prostora' itd., ljudska bića će nastavljati da se sudaraju sa istim misterioznim teškoćama i da zure u nešto što nikakvo objašnjenje izgleda nije u stanju da otkloni“ (Wittgenstein 2005: 424). Ljudska bića tada smatraju da su otkrila granice ljudskog razuma i njihova žudnja za prekoračenjem okvira mogućeg saznanja nagoni ih da pomisle kako mogu da shvate šta je iza ovih granica. Vitgenštajnov savet je sasvim kantovski – podići zidove tamo gde jezik nailazi na sopstvene granice (Wittgenstein 2005: 425). To je i pozitivni rezultat filozofije – otkriti delove čiste besmislenosti.²²

22 Udarce koje smo zadobili udarivši o zid jezika omogućuju nam da shvatimo pravu vrednost ovog otkrića (Wittgenstein 2005: 425). „Rezultati filozofije su otkrivanje kakve čiste besmislice i guka koje su izrasle razumevanju kada je naletelo na granice jezika“ (Vitgenštajn 1980: § 119). Moj prevod se donekle razlikuje od našeg prevoda u *Filozofskim istraživanjima*.

Vitgenštajnova zapažanja o permanentnim zavodenjima do kojih nas vode nesmotrena uopštavanja, neprimerene jezičke figure i kategorijalne greške analogna su Kantovoj ideji *metaphysica naturalis* kao prirodne dispozicije uma. Ljudski um se otiskuje do takvih pitanja na koje se ne može odgovoriti putem primene na iskustvo, no na to ga ne navodi „obična taština mnogoznalštva“ (Kant 1984: 382–383), već je reč o „*prirodnoj* i neizbežnoj *iluziji*“: „Ima dakle prirodna i neizbeživa dijalektika čistoga uma, ne takva u kojoj se možda kakva šeptrlja zbog nedostatka znanja sama zappleće, ili koju je umjetno izmislio kakav sofist da bi zbunio razumne ljude, nego koja neminovno pripada ljudskom umu.“²³ Metafizička pitanja su data u samoj prirodi uma, ona su sudbinska, jer um ima „osobitu sklonost“ da prekoračuje granice svoje smisaone upotrebe (Kant 1984: 292). Stoga je metafiziku principijelno nemoguće otkloniti, ali sa njom će ubuduće ići i njena dijalektika, koja sprečava metafizičke zablude, što je, prema Kantu, najznačajniji zadatak filozofije (Kant 1984: 19). Ipak, u Kantovom sistemu ova čista upotreba načela uma može da ima svoje značenje u praktičkoj upotrebi, njima se ne rukovodi teorijski, nego praktički interes – Vitgenštajn bi rekao da je filozofija stvar volje i emocija, a ne intelekta.

U Vitgenštajnovoj koncepciji, kao i u Kantovoj, izvor metafizike leži u težnji da se mišljenje otrgne od vlastitih granica. I jedan i drugi nastoje da razoružaju metafiziku ukazujući na nerazrešive teškoće s kojima se ona suočava kada nastoji da primeni kategorije izvan njihovog empirijskog domena, odnosno da iskaze upotrebi mimo njihovih uobičajenih primena u jezičkoj igri. Metafizički izrazi, kao što su na primer nužnost, beskonačnost ili nematerijalnost, dobijaju svoj eterički smisao jer se koriste izvan njima svojstvenog konteksta. U shvatanju filozofije Vitgenštajn se ne približava Kantovoj analitici (kao što pretpostavljaju pojedini prokantovski tumači Vitgenštajna), nego njegovoj transcendentalnoj dijalektici, koja ima „skromniji“ zadatak da otkriva privid transcendentalnih sudova i da sprečava da taj privid ne bi zavaravao.²⁴

Ovo jasno i pregledno određenje domena jezika/mišljenja i ograničenje njihovih pretenzija jeste, prema obojici autora, cilj, tj. prva i najvažnija stvar nedogmatske filozofije. Mada je kod obojice povremeno prisutno

23 Kant 1984: 7, kao i 157. Treba obratiti pažnju na često isticanje reči „prirodno“ kod Kanta.

24 Kant 1984: 157. Vitgenštajn u *Istraživanjima* govori o zaslepljenosti idealom, koja nam ne dozvoljava da vidimo stvarnu primenu jezičke igre (Vitgenštajn 1980: § 100). „Ideal je, u našim mislima, čvrsto usađen“ (Vitgenštajn 1980: § 103.).

ubedenje da će metafizički problemi biti u potpunosti odbačeni, da će se ograničiti svaki štetni uticaj metafizičke filozofije (Kant), odnosno da je moguća potpuna „transparentnost njene [filozofske] argumentacije“ i da „filozofski problemi treba *potpuno* da nestanu“ pošto je jasnoća za kojom težimo „potpuna“ (Vitgenštajn),²⁵ čini se da ipak prevladava stanovište da se njena demisija može pokazati kao preuranjena, da ne mora biti definitivna i potpuna usled nesporazuma ukorenjenih kako u jeziku, tako i u sklonostima samih subjekata.

Može se dati primedba da su i drugi filozofi takođe ukazivali na pogrešnu upotrebu reči i pogrešan način suđenja u pojedinim filozofijama (na primer, kod sofista, sholastičara, racionalista itd.). Kant i Vitgenštajn pak poreklo zablude vide kao „prirodno“, u iluziji uma ili jezika. Ove zablude ne mogu se otkloniti na način na koji bismo, na primer, prepravili gramatičke greške ili neutralisali senzorne iluzije. Oba autora zahtevaju više od kognitivnog uvida u grešku. Zahvat otklanjanja metafizike posebno je radikaln kod Vitgenštajna, koji smatra da je radi oslobođenja od teškoća metafizike neophodno promeniti naše razmišljanje i život, našu „životnu formu“.²⁶

Osim o poreklu zabluda, obojica mislilaca saglasna su i oko upotrebljivosti filozofskog mišljenja. U poglavlju „Kanon čistoga uma“, svoje prve kritike, Kant kaže: „Dakle, najveća i jedina korist svake filozofije čistoga uma zacijelo je samo negativna, jer ne služi kao organon za proširivanje, nego kao disciplina za određivanje granica, a mjesto da otkriva istine, ima ona samo tu tihu zaslugu da sprečava zablude“ (Kant 1984: 350). Čini se da bi Vitgenštajn, uz terminološke modifikacije, mogao ovaj stav da unese kao paragraf u *Istraživanja*. Funkcija filozofije je terapeut-ska, a ne konstruktivna, jer nikako ne dovodi do novih saznanja i svežih otkrića, nego ostavlja sve kako jeste: njena je uloga u rasvetljavanju nesporazuma određivanjem granica delovanja jezika i raščišćavanjem nereda koji je nastao njegovom nesmotrenom upotrebom. Filozofija otklanja nesporazume koji su prouzrokovani „izvesnim analogijama između izražajnih oblika u različitim oblastima našeg jezika“ (Vitgenštajn 1980: § 90.). Kada vitgenštajnovski filozof „otkriva“ značenje, tumači ili formuliše koncepciju, tada nema potrebe za otkrivanjem nečeg novog, nepoznatog i sakrivenog – on ukazuje na ono što je uvek već imanentno jezičkoj praksi.

25 Kant 1984: 19; Vitgenštajn 1980: §§ 133. i 92, kao i Wittgenstein 2005: 408 i 421.

26 Upor. Wittgenstein 1958a: 132, 23.

3. Na kraju filozofiranja

Razjašnjavanje problema oslanjanjem na postojeće gramatičke prakse ne podrazumeva, nasuprot nemalom broju interpretacija, kvijetizam, pasivnost i konzervativnost. Vitgenštajn svakako ne poriče mogućnost radikalnih i neočekivanih promena značenja pojmova, koje se, u svetlu novih iskustava i korisnosti, mogu označiti kao progresivne. Štaviše, promene koje su predmet Vitgenštajnovih zapažanja fundamentalnije su od proste prepravke postojećih izraza ili dodavanja novih koncepata i stavova. Konceptualne promene o kojima Vitgenštajn govori transformišu „viđenje“ stvari, one su aspektualne i nastaju kao transformacija šireg okvira jedne jezičke igre, tako da je promena pojmova i njihovog značenja omogućena promenom same jezičke igre i *vice versa*. Pravi, prevratnički doseg Kopernikove i Darvinove teorije nije bio u otkriću istinite teorije, nego u otkrivanju nove, plodnije tačke gledišta.²⁷

Ipak, pitanje konceptualne promene pre svega je praktično, a ne filozofsko. Bez obzira na to što njen opis ima izuzetan značaj, konceptualna promena nije stvar filozofije: „Jedna takva reforma za određene praktične ciljeve, poboljšanje naše terminologije radi izbegavanja nesporazuma u praktičnoj upotrebi, sasvim je mogućna. Međutim, to nisu slučajevi kojima mi treba da se bavimo. One zbrke kojima se bavimo u neku ruku nastaju onda kada se jezik obrće u prazno, a ne kada funkcioniše.“²⁸ Da li, prema tome, filozofija može da doprinese reviziji koncepata i normativnih stavova? Da – utoliko jer omogućuje „raščišćavanje terena“, razjašnjavanje pojmova, normi i stavova, raščinjavanje jezika, oslobađanje od obmanjujućih slika, analogija, simbolizama itd. Ne – ukoliko se smatra da promene uvodi nezavisno od iskustva, praktične primene i ustaljenih jezičkih praksi prihvaćenih od strane drugih osoba. Kao jednakovredni učesnik u raspravi, vitgenštajnovski filozof je ujedno i demokratičan, i realističan: demokratičan, jer prihvata da svako ima pravo da prevrednuje norme i predloži nova značenja; realističan, jer ima u vidu da su predlozi filozofa, ma kako uverljivo obrazlagani, neretko završavali u ćorsokaku. Kada predlaže promene, filozof prestaje da bude

27 Wittgenstein 1980a: 18e. Moglo bi se dodati: i adekvatnije jezičke igre.

28 Vitgenštajn 1980: § 132. Ovo je bitno za pravu sliku Vitgenštajnovog limitiranog kantijanstva: autor ne govori o krivici filozofije kao takve za to što naš jezik gubi funkciju, jer se „obrne u prazno“.

„građanin mimo zajednice“, postajući „mislilac u svetu“. On nije ni bolji, ni gori, nego je učesnik u aktivnostima kao i svako drugo ljudsko biće.

Prema tome, iako filozofi nisu u povoljnijem položaju od drugih osoba, oni mogu da pomognu u artikulisanju, otkrivanju i kritikovanju određenih oblika saznanja, izražavanja, normi, vrednosti itd. Oni su ravnopravni sa ostalim osobama u diskusiji i zbog toga jer za razrešavanje pojedinih problema nisu dovoljna samo intelektualna sredstva. Etički problemi se *prima facie* nameću kao primer takvih ne-samo-intelektualnih nedoumica pošto podrazumevaju interes drugih ličnosti. Filozofija može značajno da doprinese razjašnjavanju i otkrivanju uzroka problema samo uz prihvatanje drugih osoba: bez obzira na neophodnost i težinu značenja refleksije, filozof ipak ne može sam da formira konceptualni i vrednosni sistem, niti da ga svojevoljno promeni.²⁹

Bez obzira na njenu teorijsku neplodnost, filozofija nam omogućuje da steknemo „jasno gledište“ na ono stanje stvari koje nas dovodi u nevolje (Vitgenštajn 1980: § 125). U svakodnevnoj praksi nailazimo na naučne, ali ne nalazimo filozofske probleme. Problemi filozofske gramatike postaju aktuelni tek u slučaju njihove transgresije, kada se naše razmatranje ne odnosi na praktične svrhe. Primeri u filozofiji treba da upute na ove svrhe, jer kada filozof jednoj reči pripisuje određeno značenje, treba da se upitamo na koji se način ta reč upotrebljava u uobičajenom značenju. Videćemo da reč koristimo u širem varijetetu upotrebe, i da ona, u zavisnosti od svrha određenih jezičkih igara u kojima se javlja, ima specifičnu funkciju. Uz to, kada se značenje reči u filozofskom disputu uporedi sa njenim svakodnevnim značenjem, može se zapaziti da se reč u raspravi upotrebljava devijantno u odnosu na njenu gramatiku u izvornom jeziku. Tada možemo da uvidimo kako smo bili vođeni lošom analogijom, jednostranim primerom, pogrešnom generalizacijom itd. Upućivanje na običan jezik ne eliminiše problem u potpunosti, ali daje sasvim dobra uputstva za njegovo razrešavanje.

Pošto se filozofski problemi ne rešavaju uvođenjem nove i poboljšane eksplanatorne teorije, jasno je da filozofija ne napreduje u istom smislu kao i prirodne nauke, utoliko pre što je nauka kolektivni poduhvat.

29 Šopenhauer (Schopenhauer), jedan od filozofa koji je uticao na Vitgenštajna, o ovome kaže sledeće: „Naime, svaki čovek je u stvari intuitivno, ili *in concreto* svestan svih filozofskih istina, ali dovesti te istine u njegovo apstraktno znanje, u refleksiju, jeste posao filozofa, koji dalje niti ima šta da čini, niti može“ (Šopenhauer 1981: 338).

Filozofija je, prema Vitgenštajnu, aktivnost koju svako mora da sprovodi za sebe, svaki je individuum, svaka nova generacija mora početi nanovo, tako da je problematična i sama ideja progressa u filozofiji. Ona je zaokupljena problemima koje ima određeni pojedinac u specifičnom kontekstu, tj. u određenom jezičko-društvenom okruženju. Ovi problemi se mogu ticati više ljudi, mogu da budu „generalizovani“ kao objekat interesovanja jedne grupe ili njima može biti zaokupljena filozofska, univerzitetska ili šira javnost, ali terapija i dalje ostaje individualna, okrenuta ka pojedincu koji postavlja pitanja.³⁰

Vitgenštajn je opisao filozofiju kao „rad na sebi“, na načinu na koji posmatramo stvari,³¹ odnosno kao konverzaciju sa samim sobom ili kao (filozofsku) ispovest. On je naglašavao da su njegovi radovi u stvari pozivi na razmišljanje i služe onim osobama koje su se susretale sa nevoljama sa filozofijom, sličnim onima na koje je i sam nailazio. Ipak, korist koju čitalac ima od filozofije razlikuje se od dobitaka od drugih vrsta istraživanja ili sticanih saznanja, kao što je korisnost znanja koju pruža nauka različita od one koje dobijamo od filozofije. Problemi sa kojima se susrećemo pri filozofiranju jesu, prema Vitgenštajnu, situacioni, odnosno javljaju se tek u određenim okolnostima kada smo naše znanje, naš jezik, preko praktične mere „problematizovali“, i kada smo pri razumevanju naleteli na „granice jezika“. Rezultat filozofskih istraživanja mogu da iskuse jedino osobe koje učestvuju u filozofiranju. Na taj način su posledice filozofije personalizovane i orijentisane *ad hominem*.³²

Iz prethodnih stavova vidimo zbog čega su filozofski problemi sasvim neakademske, sasvim lične. Vitgenštajn je težio da pronađe način

30 Kontekstualizaciju i partikularizaciju kao karakteristike Vitgenštajnovne filozofske terapeutike koja vodi ka oslobodenju od dogmatizma naglašavaju Bejker (Baker), Fon Vrikt (von Wright) i Pihler (Pichler). Polifon i dijaloški karakter Vitgenštajnovih rasprava služi preispitivanju vlastitih predubedenja subjekta filozofiranja, koja su vremenom učvršćena u dogmatske predstave, u homogeni jezički idiom.

31 Wittgenstein 2005: 407; Wittgenstein 1980a: 23.

32 Ovako razumevanje funkcije filozofije poklapa se sa Hatovim (Hutto), pri čemu on naglašava svoj otklon od striktno terapeuskog tumačenja Vitgenštajna, smatrajući da se terapeutika odnosi na proceduru, ali ne i na cilj filozofije. Bilo bi pogrešno ako bi se terapeutika proglasila za samosvrhovitu i samolegitimišuću, pošto filozofija predstavlja nešto više od eliminisanja „lažnih slika“, iluzija i neodgovarajućih metoda razumevanja (Hutto 2006: 218–219). Filozofija doprinosi raščišćavanju intelektualnih prepreka, doduše specifičnih i jezički indukovanih. Ispitivanje, koje je gramatičko u Vitgenštajnovom smislu reči, otklanja nesporazume posmatrajući probleme iz nove perspektive.

filozofiranja koji bi mu omogućavao da prestane s ovom aktivnošću u bilo kojem trenutku. „Pravo otkriće je ono koje me čini kadrim da prekinem filozofiranje kad god ja želim. – Ono koje filozofiji donosi mir, tako da ona više ne bude bičevana pitanjima koja nju samu dovode u pitanje“ (Vitgenštajn 1980: § 133). Završetak filozofiranja dovodi do smirenja, onakvog koje je Vitgenštajn već iskusio kada se udaljio od filozofije nakon pisanja *Tractatusa*, ali zaustavljanje nije rezultirao trajnim prekidom filozofiranja, o čemu je u nekoliko navrata svedočio.³³ Ili se pak može tvrditi da mu je njegova filozofija zaista omogućavala da prekida sa filozofiranjem kad god zaželi, bez obzira na to što ovo prekidanje nije bilo trajno? Završava se filozofiranje, ali ne i sama filozofija. Prekid filozofiranja ima rasterećujuće blagotvorno dejstvo, ali ono se postiže tek pomoću filozofske refleksije i nikako drugačije, nikakav spoljašnji prekid (kakav bi bio u slučaju naučne, religijske, ideološke ili vulgarnopraktične „negacije“ filozofije), niti unutrašnji (recimo, u naturalističkom redukcionizmu ili semantičkoj analizi svakodnevnog jezika) nije zadovoljavajući. S druge strane, podesno filozofiranje, koje je moguće zaustaviti i „obuzdati“, više nije u opasnosti da bude stalno pod pretnjom dovođenja u pitanje. Filozofija postaje jedna od aktivnosti koja je, iako neiscrpna, ujedno i konačna. Kao što Vitgenštajn govori, ona se ne bavi problemom, već problemima, ne ograničava se na jednu metodu, nego uvodi niz raznovrsnih postupaka. Filozofija ne bi nestala zajedno s nestankom pitanja koja joj ne daju mira. Nasuprot poduhvatu svekolikog prevladavanja metafizike jedinstvenom jezičkoanalitičkom metodom, kritika filozofije se, prema Vitgenštajnu, ostvaruje pojedinačnim konačnim aktima. Zbog toga o *Istraživanjima* govori kao o „albumu“, koji sadrži mnoštvo primera, analogija, dijaloga, jezičkih dosetki, pa čak i viceva.

Pošto neprestano nailazi na probleme koji se ne mogu rešavati konvencionalnim teorijskim postupcima, filozofija može da ih se oslobađa jedino parcijalno: „Ispravnije bi bilo ukoliko bi neko rekao: problemi su rešeni (brige, teškoće otklonjene), ne *jedan* problem. [...] 'ali onda nikad nećemo stići do kraja našeg posla!' Naravno da nećemo, jer on nema kraja“ (Wittgenstein 2005: 431; Vitgenštajn 2007: § 447). Rad na filozofiji, prema tome, nema kraja, jer će jezik nastaviti da nas zbunjuje,

33 O ovom perseverativnom učinku filozofije na Vitgenštajna svedočili su u biografskim zapisima Druri (Drury), Ris (Rhees) i Malkolm (Malcolm).

jer naši primeri i analogije, kao protivsredstva ovoj konfuziji, mogu da se pokažu neadekvatnima i mogu, štaviše, biti izvor novih zabluda. Neispravan način mišljenja uglavnom je duboko ukorenjen, on može da se transformiše u novu neispravnost, da mutira na način na koji ga je teško otkloniti. Procedura nivelisanja filozofskih zabluda mora da bude složena, višestрана i zahtevna kritika i do tog nivelisanja dolazi posle mnogo promišljanja, dugog perioda pažljivih gramatičkih ispitivanja. Ovo su razlozi zbog kojih samo celovita reorijentacija vodi ka raščaravanju, kao oslobađanju od slike koja nas je „zarobila“.³⁴

Može li sam Vitgenštajn da tvrdi kako je njegova filozofija oslobođena svega što zamera prethodnim filozofijama, da nije upotrebljena nijedna olaka analogija, pogrešno kategorizovanje izraza, neprirodno i dislocirano korišćenje pojmova, niti jedna konceptualna konfuzija? Kasni Vitgenštajn zamenjuje metaforu slike sa metaforom oruđa. Može li ova metafora da bude „zloupotrebljena“, da započne sa navođenjem na krivi put? Naravno, reč je o tome da su ljudska bića ta koja koriste metafore, analogije i slike, i kao što filozofska terapija može biti upotrebljena za privremeno raščišćavanje razumevanja, ona kasnije (možda kroz potiskivanje) može imati negativan efekat – stvaranje još većih metafizičkih problema. Ispravno filozofiranje omogućuje nam da se zaustavimo sa aktivnošću filozofiranja kad god to poželimo – ali sve do pojavljivanja novog filozofskog problema, što je, s obzirom na kompleksnost i neodređenost jezika i našu spontanu nesuzdržanost od metafizičkih zaključaka, gotovo neizbežno.

34 Upor. Vitgenštajn 1980: § 115, kao i Fogelin 1996: 35.

II DRUŠTVENA NAUKA KAO IDEJA: VINČ I VITGENŠTAJNOVO NASLEĐE

Za Pitera Vinča je rečeno da je „britanski analitički filozof koji se divio, i kome su se divili Gadamer, Habermas i Apel, ali koga je većina analitičkih filozofa u najmanju ruku potcenjivala“ (Gaita 2007: xix). Ovakvu reputaciju stekao je jednom kratkom knjigom *Ideja društvene nauke i njene relacije sa filozofijom* (*The Idea of Social Science and Its Relations to Philosophy*) iz 1958. i jednim člankom-raspravom „Razumevanje primitivnog društva“ („Understanding a Primitive Society“) iz 1964, dakle tekstovima objavljenim na samom početku svoje akademske karijere. Narednih gotovo četrdeset godina njegovog delovanja ostalo je u senci polemika indukovanih ranijim delima, tako da je celovita recepcija neopravdano izostala. Ipak, poslednjih godina se interes za Vinčovo delo znatno pojačao, naročito u njegovoj vlastitoj sredini, počev od obuhvatnih monografija Lijasa (Lyas) i Lernerera, do radova Plezensa (Pleasants), Hačinsona (Hutchinson), Šeroka (Sharrock) i Rida (Read), uglavnom s afirmativnim odnosom prema njegovoj filozofiji. Vinčove tekstove, a posebno *Ideju društvenih nauka*, odlikuje izrazito pregnantan i koncizan način izražavanja, koje može da ostavi utisak pojednostavljenja i napadne polemičnosti. Imajući u vidu pregledan i čist Vinčov stil pisanja, svaki prikaz ima tu teškoću da izbegne ponavljanja onoga što je Vinč već rekao, često na direktniji način od njegovih kritičara. Ipak, u njegovim

delima reč je o krajnje složenim pitanjima, koja izazivaju na raspravljanja i ponovna tumačenja izloženih ideja.

U grubim crtama, *Ideja društvene nauke* obuhvata dve osnovne teme: prva je priroda filozofskih istraživanja, dok je druga kritika dotadašnjeg razumevanja društvenih nauka. Vinč ih objedinjuje u jednu celinu tvrdnjom da svako značajno ispitivanje društva mora da bude filozofsko, kao što je i filozofija po svom karakteru socijalna.³⁵ Da bi se pravilno shvatila, filozofska razmatranja jezika, racionalnosti, inteligibilnosti i sl. treba da budu predstavljena u njihovoj društvenoj dimenziji. S druge strane, predmet, metode i epistemologija društvenih nauka mnogo su bliže povezane sa filozofijom no što to tradicionalne društvene nauke pretpostavljaju.³⁶ Ovu promenu perspektive, koja obeležava preispitivanje odnosa filozofije i društvene teorije, Vinč naziva „istinskom revolucijom“ u filozofiji, koja je inicirana Vitgenštajnovim tekstovima.

1. Priroda društvenih nauka

Za razliku od onih društvenih teoretičara, prema kojima predmet i metoda društvenih nauka treba da budu autonomne od filozofije i oslobođene od konceptualnih nejasnoća, Vinč smatra da društvene nauke po svojoj nužnosti pretpostavljaju konceptualna istraživanja. Tradicionalno, većina društvenih teoretičara smatra da su metode prirodnih nauka model na koji treba da se ugledaju i društvene nauke. U sadašnjoj fazi razvoja, društvene nauke su navodno bornirane usled metodoloških i pojmovnih zbrka i tek treba da dostignu jasnoću kategorija i metodsku rigoroznost teorija, proverljivosti hipoteza i utvrđivanja zakonitosti društvenih procesa. Nasuprot tome, Vinč smatra da su konceptualni problemi inherentni društvenim naukama. Centralni problemi društvenih nauka, pitanja šta čini društvenu stvarnost oko nas i šta su to društveni fenomeni, pripadaju filozofiji, a ne nauci. Objašnjenja u društvenim naukama koja pretenduju na naučnost površnija su i manje značajnija od konceptualnih i stoga nas

35 Winch 2007: 3. Navodi iz *Ideje društvene nauke* u ovom tekstu se odnose na reprint drugog izdanja.

36 Upor. Winch 2007: 42.

zaključci u ovim naukama neretko razočaravaju svojom trivijalnošću i predvidivošću rezultata. Umesto rezultata empirijskih istraživanja, studije društva, prema Vinču, treba da slede implikacije koncepata koji se koriste u komunikaciji. Imajući u vidu neophodnost primene konceptualne analize, odnosno vitgenštajnovskog *preglednog prikaza* u istraživanju društvenih fenomena, društvena teorija je pre filozofija, no nauka.³⁷ U predstavljanju sebe kao čiste nauke, uvodeći tehničke termine s preciznom operacionalnom funkcijom, ova teorija stvara lošu metafiziku i epistemologiju. Poput Vitgenštajna, Vinč nastoji da značenja pojmova u društvenim naukama prevede na svakodnevnu upotrebu, da otkloni konfuzije time što će pokazati da su tehnički termini interno povezani s pojmovima u svakodnevnom jeziku. Tako, na primer, stručni pojmovi ekonomije imaju svoj smisao jedino ukoliko se ljudi slažu o značenju pojmova novca, konkurencije, troškova, itd., odnosno o značenju praksi ili institucija kreditiranja, opozivanja, trgovine i sl. Rafinirani vokabular ima smisla jedino ukoliko je interno povezan (ili „gramatički“ neodvojiv) sa vokabularom koji je uobičajen, prihvaćen i razumljiv u svakodnevnoj komunikaciji.

Ovaj rekurs na upotrebu u uobičajenoj ljudskoj interakciji jeste osnovna prepreka primeni obuhvatnog kauzalnog objašnjenja u društvenim naukama. Pojmovi u društvenim naukama i njihova objašnjenja bitno se razlikuju od pojmova i objašnjenja u prirodnim naukama, pri čemu nije reč o stepenu kompleksnosti društva, odnosno u zamršenosti motivacije, interesa i preferencija društvenih aktera, nego je razlika u vrsti (Winch 2007: 72). Grmljavina i električno pražnjenje su postojali i pre nego što su ljudi o njima stvorili pojmove, ali pravila zapovedanja i izvršavanja zapovesti nisu postojala pre nego što su ljudi imali predstavu o njihovim značenjima. Značenje pojmova društvenih nauka zavisi od razumevanja aktera, tako da teoretičari društva moraju da uzimaju u obzir i poimanje datih pojmova od strane društvenih aktera, za razliku od objekata istraživanja u prirodnim naukama u kojima samorazumevanje ne postoji.

Ipak, kod Vinča se može naći i radikalnija teza, koja je bila predmet vehementnih kritika, da objašnjenje u društvenim naukama koje nije uokvireno u terminologiju samog aktera ne može biti prihvaćeno kao

37 Winch 2007: 18. Vitgenštajn kao sinonime za pregledni prikaz (übersichtliche Darstellung) upotrebljava i pojmove pregled, sinopsis i konceptualna jasnoća.

objašnjenje, pa čak i da akterovo razumevanje delanja definiše značenje tog delanja. Moglo bi se raspravljati o tome da li je tako predstavljena subjektivnost značenja kompatibilna sa celinom Vinčovog dela i njegovim kasnijim revizijama, u kojoj meri je ona značajna i da li je u svojoj zaoštrenoj formi proizvod njegovih oponentata, a ne samog Vinča. Teza da samo individualni akter poznaje značenje svojih činova, prema kritičarima, toliko je očigledno neistinita da ne zaslužuje dalje elaboriranje (Pitkin 1972: 254) i nesporazum bi se mogao delimično staviti na teret i nedovoljno razjašnjenim formulacijama samog Vinča. Uostalom, ovo shvatanje nije u saglasnosti s Vitgenštajnovim, prema kojem privatno ili unutrašnje uverenje subjekta ne može činiti osnovu znanja i kriterijum njegove validnosti, i teško je poverovati da je Vinč prevideo ovu koliziju.

2. Pogrešivost i refleksija

Treba imati u vidu da je Vinčov glavni argument u kritici empiricističkog i bihevioralnog ispitivanja koje stavlja u zgrade mnjenja aktera o smislu vlastitih postupaka i ljudsko postupanje svodi na motive koje je moguće dalje tretirati kao uzroke u prirodnim naukama. Vinč smatra da radnje socijalnih aktera, ukoliko su smisaone a ne mehaničko-instinktivne, moraju da odgovaraju određenim pravilima. Sleđenje pravila pretpostavlja mogućnost ispravnosti ili pogrešnosti, tako da osoba sledi pravilo jedino ukoliko ima smisla pitati sledi li ga ispravno ili ne. Vinč preuzima Vitgenštajnovu falibilističko stanovište da je za sleđenje pravila neophodna mogućnost greške: jedino u tom smislu je eliminisana mogućnost da se ona slede automatski, tj. mehanički ili instinktivno, mada se pravila, bar prema Vitgenštajnovoj interpretaciji, slede „slepo“, pošto su rezultat navika, običaja i ustaljene prakse. Stoga ustanovljenje ličnih, individualnih standarda ponašanja, tj. slučaj kada bi pojedinac sam formulisao, utvrdio kriterijume i sledio određene obrasce ponašanja, ne bi bilo sleđenje pravila, pošto su od presudnog značaja reakcije drugih ljudi na dato ponašanje pojedinca. Druga osoba mora da bude u stanju da otkrije pravilo po kojem osoba postupa. Pošto je sleđenje pravila logički nerazlučivo od mogućnosti greške, individualno sleđenje pravila je samoprotivrečno, jer bi se u tom slučaju svaki način postupanja

mogao tretirati kao postupanje prema pravilu: sve što se osobi čini kao postupanje prema pravilu samim tim bi i bilo pravilno.³⁸

Vinču pripada zasluga što je preko pogrešivosti koja počiva na javnim kriterijumima skrenuo pažnju na značaj problema opravdanja pravila, na njihovu socijalnu prirodu. Dvadeset godina pre Kripkea i njegovih stavova o paradoksalnosti individualnog sleđenja pravila, Vinč ukazuje na kontekst u kojem se pravila slede, a koji nužno uključuje ustanovljenu praksu zajedničkog sleđenja u okviru koje je moguće suditi o pravilnosti ili nepravilnosti određenog postupanja. Instrinzični filozofski smisao jezičkih pravila Vinč proširuje na istraživanje društvenih fenomena, čime nastoji da pokaže da između metoda filozofije i interpretacija u društvenim i humanističkim naukama postoji kontinuitet. Bez obzira na to što je u Vitgenštajnovom slučaju reč o analizi jezika, isti postupak se može primeniti i u društvenim naukama: u oba slučaja reč je o aktivnosti razjašnjavanja pojmova u jezičkoj interakciji, o ispitivanju značenja fenomena i njihove smisaonosti u kontekstu praktičkog delanja rukovođenog pravilima. Kao što je poznato, Vitgenštajnova *Filozofska istraživanja* imaju imanentnu dijalošku strukturu, koja otkriva način na koji teče filozofski disput i kroz koju se predstavljaju različite vrste, oblici i nivoi diskursa. Umesto o usamljenom misliocu, reč je o dijalogu (ili „multilogu“) sagovornikâ. U toku Vitgenštajnovе filozofije razmatra se ono šta misle, saopštavaju, podrazumevaju, veruju i nameravaju sami akteri disputa u međusobnoj interakciji i u okviru zajednički prihvaćenih normi, što je takođe i predmet analize samih društvenih nauka.

Osim pogrešivosti, drugo bitno obeležje pravila čini, prema Vinču, već pomenuta reflektivnost. Vinč kritikuje Oukšotovu (Oakeshott) tvrdnju da se ljudsko ponašanje može objasniti pomoću običaja i navika, da oni stoje u središtu društvenih aktivnosti, za razliku od pravila i reflektivnosti koji logički i vrednosno slede nakon ustaljenih oblika ponašanja. Prema Vinču, ljudsko biće, za razliku od životinje, najpre mora da razume šta znači činiti istu stvar u istim okolnostima. Mogućnost refleksije je suštinska odlika ljudskog ponašanja.³⁹

Pojedini kritičari smatraju da je takvo tumačenje neopravdano intelektualizovalo individualno i kolektivno delanje. Fletmen (Flathman)

38 Upor. Winch 2007: 28–33, kao i Vitgenštajn 1980: §§ 198–202.

39 Upor. Winch 2007: 57–65.

tvrdi da Vinč značajno odstupa od izvornog Vitgenštajnovog stanovišta kada refleksiju uvodi kao neophodnu komponentu pravila.⁴⁰ Vinč zanemaruje one elemente u Vitgenštajnovim radovima koji upućuju na ograničeni kapacitet samorazumevanja i razumevanja drugih kultura, jer deli, zajedno sa pozitivistima, optimizam u pogledu refleksije pravila, razumevanja i racionalnog sagledavanja smisla ljudskih akcija. Fletmen ukazuje na brojna mesta u Vitgenštajnovim delima, kao što su *Filozofska istraživanja*, *O izvesnosti* i *Primedbe o osnovama matematike*, u kojima se naglašava da pokušaje opravdanja treba odbaciti, da se pravila slede „slepo“ i da se na kraju razloga nalazi ubeđivanje. (Prirodno, ovde se nameću asocijacije i na ranog Vitgenštajna iz *Tractatusa* i *Predavanja iz etike*, u kojima se tvrdi da se svaki pokušaj smislaonog govorenja o etici, religiji ili estatici neizbežno sudara sa zidom jezika.) S druge strane, moglo bi se ipak reći kako tvrdnja da se objašnjenje i opravdanje negde završavaju ne implicira iracionalnost, principijelnu neobjašnjivost i odsustvo opravdanja – oni se završavaju kada s pragmatičkog stanovišta postane suvišno postavljanje pitanja daljeg opravdanja. Kada uzmemo u obzir kritiku primene jedinstvenog obrasca analize jezika po uzoru na objašnjenja u prirodnim naukama, kao i kritiku mogućnosti generalnih vankontekstualnih pravila, kod Vitgenštajna nisu prisutni skepticizam i rezigniranost povodom razumevanja vlastitih pravila i normi drugih kultura, već je prisutan jedino skepticizam u pogledu postizanja sveobuhvatnog konsenzusnog razumevanja, koherencije i čistoće objašnjenja kakvu nalazimo u prirodnim naukama. Možemo da pretpostavimo da bi se saglasio s Vinčovim mišljenjem da jedino konkretno ispitivanje može da odredi da li je do razumevanja došlo ili ne.

Ipak, mora se priznati da ni Vinčova pozicija povodom smisla refleksivnosti pravila nije bez ambivalentnosti. Na pojedinim mestima u *Ideji društvenih nauka* Vinč tvrdi da test da li osoba u delanju sledi ili ne sledi pravilo nije u tome da li ona može da ga formuliše, nego da li u delanju ima smisla da se razlikuje pravo od pogrešnog postupanja. Ukoliko se pokaže da je ovo razlikovanje smisljeno, može se reći da osoba primenjuje kriterijume pravila iako nije eksplicirala pravilo, pa čak i ako uopšte nije u stanju da ga eksplicira (Winch 2007: 58). Ostavljajući po strani problem sleđenja implicitnih ili „skrivenih“ pravila, ostaje uverenje, koje su kritičari

40 Videti Flathman 2000: 8–13.

posebno isticali, kako je Vinč smatrao da je društveno delanje potpuno određeno nedvosmislenim pravilima. Ipak, Fletmenu i drugim kritičarima moglo bi se zameriti da su se koristili samo prvom Vinčovom knjigom i da nisu uzeli u obzir njenu reviziju i samokritiku iz kasnijih dela, posebno onu iz predgovora drugom izdanju *Ideje društvenih nauka* iz 1990. godine. Na ovom mestu autor izričito kritikuje ranije izloženo stanovište da je smisaono delanje neizbežno determinisano pravilima, navodeći protiv ove teze paragrafe 81. i 82. *Filozofskih istraživanja*, u kojima Vitgenštajn govori da se jezička pravila bitno razlikuju od striktnih pravila, poput onih u kalkulusu: zabluda je da filozofska analiza jezika podrazumeva otkrivanje kristalne čistoće jezičkih pravila (Winch 2007: xii–xiv).

Prema tome, eksplicitno znanje pravila ne može da bude uslov sleđenja jer ni sama pravila nisu po sebi kompletna. Prema prvobitnoj Vinčovoj poziciji, pravila se zahvataju u obliku „sve ili ništa“ i kod sticanja veštine sleđenja pravila dolazi do skoka, naglog prelaza od nesposobnosti ka veštini sleđenja pravila. Neophodno je ipak objasniti pojavu stupnjevitosti, odnosno na koji način je, recimo, moguće da se osobe razlikuju u tome u kojoj meri ispravno govore ili pišu na jednom jeziku. Mogu da postoje različiti, nejedinstveni kriterijumi na osnovu kojih bismo mogli okarakterisati određene osobe kao kompetentne vladaoce nekim jezikom: to može biti sposobnost konverzacije, sposobnost pisanja, poznavanje gramatike itd. Osobe ovladavaju veštinom sleđenja pravila usled vežbe, metodom pogrešaka i ispravljanja, i na kraju procesa njihovo postupanje biva prepoznato kao ispravno ili pogrešno, odnosno oni postupaju prema kriterijumima koji odgovaraju kriterijumima drugih osoba u zajednici. Ipak, sleđenje pravila ne može se predstaviti poput odgovaranja nekom obrascu, pošto kriterijumi sleđenja pravila mogu u znatnoj meri da variraju u zavisnosti od variranja konteksta i svrha u kojima pravila imaju svoj smisao. Osoba koja perfektno poznaje gramatiku nekog stranog jezika može da padne na testu za prijem na posao u međunarodnoj firmi ukoliko nije u dovoljnoj meri ovladala veštinom konverzacije na tom jeziku. Ta osoba razlikuje sleđenje od nesleđenja jezičkih pravila, čak i ispunjava uslov da ih zna eksplicitno, pa ipak kompleksnost primene pravila i kontekstualna uslovljenost čine da ona ne bude priznata kao osoba koja na plauzibilan način sledi pravila.

Kao što smo rekli, postupanje jedne osobe biva prepoznato kao ispravno ili neispravno ukoliko postoji poklapanje s postupcima drugih

osoba, odnosno sa zajednički prihvaćenim normama. Vitgenštajn govori o „inicijaciji“ u zajednicu koja detetu u procesu socijalizacije omogućava da ovlada najrazličitijim sposobnostima, od odgovaranja na jednostavne zapovesti poput one „zatvori vrata“, do operisanja najsloženijim matematičkim procesima. Usled socijalizacije, osobe stiču sposobnost da slede pravilo „slepo“, bez potrebe za tumačenjem ili objašnjenjem. Kako Vitgenštajn govori, opravdanje se mora negde završiti: ukazivanjem na praksu eliminiše se mogućnost beskonačnog regresa, odnosno pitanje daljeg opravdanja ovde gubi svaki smisao.⁴¹ Ipak, ukoliko je saglasnost sa učiteljima i vaspitačima neophodna, da li to znači da učenik na restriktivan način mora da stigne do istovetnih rezultata kao učitelj, odnosno da li konsenzus o životnoj formi, uvođenje u nju, podrazumeva rigidnu istovetnost u odgovorima i eliminiše neodstupanje od pravila? I da li različite vrste socijalizacija, u drugom kontekstu i s drugim vaspitačima, vode ka nesamerljivosti pravila i uzajamno nespojivim vrstama racionalnosti?

3. Relativizam

Jedna od najčešćih primedbi na račun Vinča odnosila se na navodne relativističke konsekvence njegove pozicije, pri čemu su analogne primedbe upućivane i Vitgenštajnu i njegovoj koncepciji pluralizma jezičkih igara.⁴² Vinč govori o „modusima društvenog života“ (modes of social life), koji su znatnoj meri srodni Vitgenštajnovim životnim formama (Lebensform). Svaki od modusa ima vlastita pravila, kojima odgovaraju osobeni kriterijumi racionalnosti, odnosno specifična „logika“. Nauka, na primer, predstavlja jedan modus društvenog života sa njom svojstvenim pravilima, racionalnošću i kriterijumima ispravnosti, dok je religija sasvim drugi modus.⁴³ Prema naučnoj racionalnosti bilo bi neispravno ukoliko nas rezultati pažljivo sprovedenih eksperimenata ne bi obavezivali,

41 Upor. Vitgenštajn 1980: § 217: „Ako sam iscrpeo razloge, stigao sam onda do čvrste stene i moj ašov odskaače u stranu. Tada sam sklon da kažem: 'Ja postupam upravo tako.'“

42 Većina kritičara usredsređuje se upravo na ove posledice ranog Vinča, pri čemu Gellnerova (Gellner) kritika važi za egzemplarnu i najžešću. Upor. Gellner 1970. Takođe, u više tekstova ovaj autor ističe relativističke i konzervativističke posledice Vitgeštajnovе filozofije.

43 Upor. Winch 2007:100.

kao što bi u diskursu religije bilo neshvatljivo ukoliko bi se neko takmičio sa bogom. Kao što različite jezičke igre imaju različita pravila koje je nemoguće izraziti jednom generalnom formom, tako i sociokulturni oblici imaju njima svojstvenu, specifičnu racionalnost.

Posledica ovih postavki je očigledna: racionalnost po sebi nije moguća, odnosno nije legitimno interpretirati različite društvene moduse na istovetni način, primenjujući iste epistemološke kriterijume. No zamerka kritičara je mnogo ozbiljnija: različiti jezički i društveni oblici, kakve izlažu Vitgenštajn i Vinč, u krajnjoj liniji su neuporedivi, ne komuniciraju i ne korespondiraju jedni s drugima. Religija i njen simbolički jezički repozitorijum radikalno su različiti od nauke, njenih metoda i pojmovnog aparata. Uz to, forma života primitivnih društava bila bi neshvatljiva ljudima u savremenim društvima, pošto ne žive i ne misle na način pripadnika primitivnih kultura. Osim što bi Vinč morao da tretira kulture kao monade, kao samodovoljne i jedinstvene entitete, morao bi i da prihvati intrinzičnu nerazumljivost kultura s kojima nemamo lični dodir.

Vinčov pristup, međutim, nije spojiv s ovakvim poimanjem razumevanja kao ličnog doživljaja, imajući u vidu da Vinč podrazumeva inherentno socijalni karakter jezika, a samim tim i razumevanja koje se u njemu odvija. Kada se njegovo tretiranje problematike sleđenja pravila, kao striktno socijalnog sleđenja, uporedi sa koncepcijom razumevanja kao suštinski individualnim ili personalnim iskustvom, uočava se sva neosnovanost ovih prigovora.⁴⁴ Ipak, Vinču se zamera da dovođenjem značenja društvenih fenomena u zavisnost od razumevanja i samorazumevanja socijalnih aktera stvara konfuziju između onoga šta čini društvenu realnost i onoga šta socijalni akteri misle o njoj. Mada se može primetiti da Vinč u pojedinim manje srećnim formulacijama inklinira ka ovakvom značenju, to ne umanjuje glavnu Vinčovu primedbu pozitivističkoj društvenoj teoriji: momenat razumevanja i samorazumevanja aktera mora se uzeti u razmatranje.⁴⁵ Vinč prihvata da ideje ljudi u

44 Horton se s pravom pita kako je moguće da su kritičari uporno smatrali da Vinč prihvata teze poput individualističkog poimanja smisla društvenih fenomena ili neuporedivosti, odnosno nesamerljivosti kultura. Upor. Horton 2000: 24.

45 Tako, na primer, monah uspostavlja društvene odnose s drugim kaluderima i svetovnim licima preko razumevanja svoje religijske prakse i uverenja. Bilo bi besmisleno ukoliko bismo razmatrali njegove društvene odnose mimo razmatranja određenih religijskih ideja koje ga okružuju. Upor. Winch 2007: 23.

primitivnim društvima moraju da budu proverene sa nečim nezavisnim od mnjenja tih istih ljudi, ali napominje da su i sama verovanja aktera deo društvene stvarnosti koja se ispituje. On dovodi u pitanje svrshodnost dihotomije akcija na – sa stanovišta eksternog posmatrača – racionalne i iracionalne, ne poričući iracionalnost pojedinih akcija u smislu nerealističkih odgovora na situaciju, rigidnog podržavanja pojedinih uverenja bez obzira na loše posledice i slično. Pravi hermeneutički problem predstavljaju postupci ili rituali čija nam se svrha čini besmislenom i koji ne odgovaraju našoj predstavi praktične radnje. Već i sam moto *Ideje društvene nauke* nagoveštava da u knjizi nije reč o odbrani relativizma.⁴⁶ Moguće je da su moralni činovi i bazične društvene norme konstantni u svakom društvu, ali i tada će posedovati specifikum s obzirom na prostor i vreme, tako da bi bilo pogrešno generalizovati ih, međusobno ih poistovećivati i zanemarivati razlike u smislu koji im pripisuju pripadnici datog društva. Kako je Vinč primetio, svrha njegovog ispitivanja jeste da pokaže na koji se način kulture mogu međusobno upoređivati i kako možemo nepoznatu formu društvenog delanja da učinimo sebi razumljivom ne osiromašujući je redukcijom na nekoliko naših načela.⁴⁷

Upravo kritika sa stanovišta univerzalne tehnološke i naučne racionalnosti onemogućava razumevanje drugih kultura, jer brojne društvene prakse primitivnih naroda eliminiše kao besmislene ili ih svodi na radnje s utilitarnom osnovom. Stavljajući u zagrada razumevanje njihovog smisla koje mu pridaju sami društveni akteri, ovakav pristup zapravo doprinosi

46 Reč je o odlomku iz Lesingovog (Lessing) spisa *Anti-Goetze*: „Moglo bi zaista da bude tačno da su moralni činovi uvek po sebi istovetni, ma kako bila različita vremena i ma kako bila različita društva u kojima se oni javljaju; pa ipak, isti činovi nemaju uvek ista imena i bilo bi nepravedno da dajemo svakom činu različit naziv od onog koji je imao u svoje vreme i među svojim narodom“ (u Winch 2007: vii).

47 O ovoj Vinčovoj nameri jasno svedoči tekst „Razumevanje primitivnog društva“, u kojem kritkuje metodološke pretpostavke Evans-Pričardove (Evans-Pritchard) antropologije. Vinčova kritika Evans-Pričarda umnogome se poklapa sa Vitgenštajnovom kritikom Frejzera (Frazer). Prema Frejzeru, sva ljudska verovanja predstavljaju hipotezu o prirodnim fenomenima, pri čemu su magija, proricanje i slične aktivnosti samo nepouzdana i neefikasni načini na koji osobe razumevaju stvarnost i pokušavaju da utiču na nju. Vitgenštajn, međutim, smatra kako svrha magije i religije nije samo praktična korist, odnosno one nisu isključivo instrumentalna, nego i simboličko-ekspresivna delanja: rituali i običaji primitivnih ljudi predstavljaju samostalne ciljeve. Simboličko-ekspresivni „iracionalni“ činovi prisutni su i u savremenim društvima, kao što je čin ljubljenja slike drage osobe. Upor. Wittgenstein: 1979a. O Vitgenštajnovoj kritici Frejzera videti drugi deo četvrtog poglavlja ove knjige.

nerazumevanju između kultura. Kada se određene društvene prakse kao što su veštičarenje, magija ili proricanje karakterišu kao činovi koji su apsurdni i nelogični, Vinč smatra da oni tako izgledaju jer se posmatraju sa stanovišta zapadnoevropske kulture u kojoj dominira određeni oblik naučne i instrumentalne racionalnosti. Čak i Evans-Pričard, ma koliko antropološki senzibilan, inklinira ka stavu da je naše rezonovanje ispravno, a tumačenje pomoću magije, na koje se oslanja Zande pleme koje je istraživao, pogrešno. Mada pokazuje da su pripadnici ovog plemena svesni nepouzdanosti magije i da poput nas imaju poverenja u rutinske empirijske postupke, Evans-Pričard magijsku praksu razmatra prema modelu uzroka i učinka, odnosno prema modelu instrumentalne prakse Zapada. Prema Vinču, razumevanje smisla magije, predskazanja ili veštičarenja se postiže jedino ukoliko se sagleda celokupna struktura verovanja, odnosno ukoliko se identifikuje njihovo mesto i uloga u formi društvenog života članova Zande plemena. Na taj način bismo uvideli da su pojedini društveni fenomeni smisaoni bez obzira na to što ne odgovaraju našim pojmovima svrhe, efikasnosti, logičke doslednosti ili uzročnosti.

Ipak, može se primetiti da postoji dvoznačnost u konceptu modusa društvenog života kao okvira u kojima određene društvene aktivnosti dobijaju značenje. U prvom smislu ovi modusi su pojedinačne društvene prakse, s vlastitom smisaono-logičkom povezanošću (naučna, pravna, magijska, religijska itd. praksa). U drugom smislu modusi društvenog života su manje-više koherentni, interno povezani skupovi društvenih praksi, tako da bi se u ovom slučaju oni mogli poistovetiti sa samom kulturom. Vinč u *Ideji društvene nauke* tematizuje društvene forme u prvom smislu, govoreći o tome da je pogrešno tumačiti jednu praksu merilima druge prakse, recimo religijsku primenom naučnih kriterijuma. U „Razumevanju primitivnog društva“, autor društvene moduse u znatnoj meri razmatra kao šire kulturne sklopove, kao sistem ideja i praksi koji prožima celokupnu aktivnost člana date zajednice. Tako se čak ni razumevanje magije današnjeg evropskog čoveka ne može transponovati na magiju primitivnih društava, jer magija u našem društvu „parazitira“ na naučnom i monoteističko-religijskom poimanju stvarnosti. Stoga je sporno da li Vinč referira na društvo u celini kada govori o mogućnostima upoređivanja racionalnosti, kultura i vrednosnih sistema. Može se takođe tvrditi da Vinč govori o modusima društvenog života kao

o vitgenštajnovskim „životnim formama“ i „praksama“, koje nisu koekstenzivne sa celim društvom,⁴⁸ no u tom slučaju se dopušta mogućnost da unutar pojedinih kultura postoje nesaglasnosti, tenzije i konflikti između posebnih praksi. Ovi konflikti su manje primetni, ali ništa manje realni, u tradicionalnim predmodernim zajednicama, ali su sasvim manifestni u savremenim kompleksnim društvima. Bilo bi, štaviše, pogrešno ukoliko bi se i pojedinačne društvene prakse smatrale samodovoljnim, s vlastitim ekskluzivnim kriterijumima inteligibilnosti. Kada naglašava interne veze između pojedinih praksi u okviru date kulture, koje društveni život čine koherentnim i samodovoljnim, rani Vinč tradicije, institucije i društvene prakse tretira kao zatvorene i homogene celine kakve postoje jedino u ideološkoj predstavi.⁴⁹

Vinčovi oponenti su naglašavali da odbacivanjem univerzalnih, nezavisnih kriterijuma racionalnosti i eksternog sagledavanja društvenih fenomena teoretičar društva ostaje bez kritičkog aparata, a time i bez mogućnosti za evaluaciju i angažman. Moglo bi se ipak reći da Vinč ima na umu koncept kritike koji je drugačiji od standardnog koncepta. Kada negira značaj ekspertskog diskursa društvenih nauka, Vinč pretpostavlja da se ove nauke moraju kretati u područjima „svakodnevnog jezika“, da moraju da obuhvataju mnjenja i pojmove koji su impregnirani razumevanjem od strane samih aktera. Kritika ne može biti posao teoretičara društva kao ovlašćenog tumača racionalnosti, nego samih društvenih aktera. Kritički angažman znači da teoretičar deluje u okviru datog miljea i kao akter među drugim akterima, a ne kao majstor-mislilac (politički analitičar ili društveno-politički radnik) s ekskluzivnim uvidom u širu sliku zbivanja. Kao što nas jezik, tj. jezička aktivnost, usled nerazumevanja svojih granica,

48 Štaviše, Vitgenštajnovno uvođenje koncepta životnih formi i pluralizma jezičkih pravila nije inicirano radi komparacije kultura i društava, nego zbog prikazivanja višestrukosti našeg jezičkog saopštenja. Ovaj pluralizam ukazuje na mnoštvenost svrha i praksi u našem svakodnevnom životu i njihovu ireducibilnost na određene osnovne oblike, praforme ili primarne jezičke vrste.

49 Ovih slabosti je bio svestan i sam Vinč, o čemu samokritički govori u predgovoru drugom izdanju knjige *Ideja društvene nauke* ukazujući na nedostatke često kritikovanog stava iz ove knjige (Winch 2007: 100) da su kriterijumi logike neprimenljivi na moduse društvenog života kao takve, odnosno da nauka i religija imaju sasvim različite kriterijume racionalnosti. U svojim kasnijim delima Vinč smatra da ne samo da se pojedini aspekti društvenog života preklapaju nego se ne mogu ni zamisliti kao izolovani jedni od drugih. Upor. Winch 2007: xv–xvi. Ideju homogenosti kultura Vinč kritikuje u tekstu „Da li razumemo sami sebe?“ (Winch 1997).

kategorijalnih zbrka i nelegitimnih generalizacija zapliće u filozofske nedoumice, tako i teoretiziranje o društvenom životu stvara pristrasnu, nedovršenu i uopštavajuću refleksiju i kvaziteorijsku „društvenu metafiziku“. Nasuprot „žudnji za opštošću“ društvenih nauka, Vinč postavlja osetljivost na situaciju i svest o relativnosti analize u odnosu na svrhu kao dve bitne odlike istraživanja u društvenoj teoriji.⁵⁰ Društvena teorija i filozofija pružaju, vitgenštajnovski rečeno, *pregledni prikaz* određene društvene prakse kao neophodno sredstvo kritike, ali ne i kao garanta da će teškoće pri razumevanju biti prevaziđene. One, prema Vinču, otvaraju mogućnost reflektovanja vlastitih pretpostavki pre nego prosvetčivanje pripadnika kultura koje se proučavaju.⁵¹ Ne osporavajući značaj sistematskog ispitivanja i metodologije, pre kritike treba da dođe razumevanje druge kulture. U društvenoj teoriji i filozofiji najvažnije je ukazati na to da je nešto moglo biti i drugačije: time se otkriva prostor za samorazumevanje i rad na sebi. Stoga filozofija i društvena teorija ukazuju na to da je sagledavanje fenomena neizbežno *aspektno*.

4. Aspektno sagledavanje

Pravi značaj aspektnog sagledavanja ili viđenja stvari, odnosno poimanja značenja, dugo nije bio adekvatno recipiran u tumačenju Vitgenštajnovе filozofije, iako se ono pominje u gotovo svim njegovim delima, posebno u drugom delu *Filozofskih istraživanja*, kao i u beleškama objavljenim pod nazivom *Primedbe o filozofiji psihologije*.⁵² Vitgenštajn smatra da je u samoj gramatici viđenja prisutna dvostrukost, tako da je moguće govoriti o razlici *viđenja da* i *viđenja kao* nečega: u jednom smislu moglo bi se reći „vidim da su na ovom papiru linije“, dok bi se u drugom reklo „ove linije vidim kao ljudsko lice“. U drugom slučaju viđenju se pripisuje

50 O tome Hutchinson, Read and Sharrock 2008: 10.

51 Upor. Gunnell 2009: 603, kao i Hutchinson, Read and Sharrock 2008: 121.

52 Pošto aspektno viđenje (u kojem je percepcija fenomena uvek već parcijalno i limitirano *viđenje kao*) najviše podseća na iskustvo u recepciji umetničkog dela, prvo plodonosno prihvatanje došlo je iz područja estetike šezdesetih godina 20. veka u radovima Oldriča (Aldrich) i Volhajma (Wollheim). Pionirski rad u kojem se ističe relevantnost aspektnosti u Vitgenštajnovoj filozofiji predstavlja Kavelova (Cavell) knjiga *The Claim of Reason*.

različita vrsta iskustva od senzornog, pošto se ono ne može redukovati na čiste i neutralne vizuelne utiske. Vitgenštajnovno stanovište predstavlja odbacivanje idealizovane koncepcije viđenja kao uvida u „stvarnost“ stvari, pri čemu bi paradigmatični slučaj bilo posmatranje u aproksimativno idealnim, eksperimentalnim uslovima. Nasuprot tome, on daje prednost konceptu viđenja koje uključuje našu reakciju na viđeno.⁵³

Na taj način percepcija kao da je neodvojiva od mišljenja, od čina imaginacije. Viđenje nečega *kao* nečega pretpostavlja *aktivnost* u kojoj se objekt viđenja upoređuje s drugim objektom. Sam pojam viđenja traži konceptualnu analizu jer nema jednostavan i jednoznačan kvalitet koji bi ga činio osnovnom svakog značenja. Viđenje nije jednostavna radnja, kako to pretpostavlja koncepcija „čulnog datuma“.⁵⁴ I čulni podaci, s našim perceptualnim neurofiziološkim aparatom, i uslovi percepcije mogu da ostanu nepromenjeni, a da dve predstave budu sasvim različite, kao u slučaju naizmeničnog viđenja istog crteža kao patke ili zeca. Pošto, prema Vitgenštajnovoj sugestiji, ne možemo da dosegemo „čist pogled“ ni na stvari, ni na upotrebu reči, neophodan nam je pregledni prikaz: „Posredstvom preglednog prikaza omogućeno je razumevanje koje se sastoji upravo od toga što se 'sagledavaju veze'. [...] Pojam preglednog prikaza za nas je od fundamentalnog značaja. On označava naš oblik prikazivanja, način na koji gledamo stvari.“⁵⁵

Sa aspektnim sagledavanjem ide i njegov kontrapunkt – „slepilo za aspekte“, kojem Vitgenštajn takođe pridaje znatnu pažnju. Ovde je reč o nedostatku praktične sposobnosti viđenja jedne stvari. Vitgenštajnu je slepilo za aspekte kod viđenja pogodno heurističko sredstvo za objašnjenje slepila za značenje, što se može uočiti u paragrafu 344. *Primedbi o filozofiji psihologije*. „Slepa za značenje“ jeste ona osoba „koja ne može da razume, odnosno nije sposobna da nauči upotrebu reči 'videti znak kao

53 Upor. Day and Krebs 2010: 11.

54 Na ovu ulogu uvođenja aspektualnosti kao kritike konstruktata čulnih datuma pažnju je skrenuo Ris u: Rhees 2003.

55 Vitgenštajn 1980: § 122. Bilo bi pogrešno kada bi se reklo da je aspektno znanje personalno idiosinkratično i razumljivo jedino individuumu, tj. saznavnom subjektu. Merila smislenosti, značenja datog aspekta i dalje su javna i intersubjektivna, tako da se ne bi moglo razumeti neko tumačenje ili viđenje sa određenog aspekta koje bi bilo unikatno, tj. koje bi bilo viđenje samo jedne osobe i koje se zbilo samo jedanput, bez mogućnosti „konverzije“ drugih ljudi u takvo tumačenje.

strelicu“ (Wittgenstein 1980b: § 344). Nas obmanjuje „fizionomija reči“,⁵⁶ koja nameće dojam da je u samu reč utisnut njen smisao. Vitgenštajn govori o mogućnosti da jedna osoba ne prepozna je ovo značenje i ne povezuje uobičajeni smisao s datim nizom slova. Kod slepila za aspekte, kao i kod slepila za značenje, nije reč o preprekama koje se nalaze u samoj slici ili perceptualnom aparatu, nego o barijeri koja se nalazi u nama i o našoj nesposobnosti da uvidimo povezanosti u slici: objekt ostaje isti, ali propuštamo da ga vidimo drugačije. To ipak ne znači da neku osobu ne možemo da naučimo viđenju aspekta (Vitgenštajn 1980: § 145). Možemo, recimo, da joj ukažemo na karakteristične crte datog prikaza, pokažemo joj slike s objektima koji su slični traženom aspektu, da menjamo perspektivu i osvetljenje prikaza ili da sliku uporedimo s modelom (na primer, naslikanu strelicu s trodimenzionalnim putokazom). Kao i kod viđenja aspekta slike, i kod ukazivanja na značenje imamo na raspolaganju mnogobrojne tehnike navođenja ili „nagovaranja“: nabranjanje sinonima, parafraziranje i ponavljanje fraze, ukazivanje na koren iz kojeg su pojam ili pojmovi izvedeni, prevod na drugi jezik, kontrastiranje s nekim drugim pojmom, slikanje predmeta, crtanje relacija, shema i modela i tako dalje.

Aspektno sagledavanje kao različit oblik shvatanja od heurističkog objašnjenja ima naročiti značaj pri istraživanju u društvenim naukama. Ignorisanje ekspresivno-simboličkog smisla magijske prakse, kakvo Vitgenštajn pripisuje Frejzeru, a Vinč Evans-Pričardu, predstavljalo bi primer „slepila za aspekte“. Pošto aspekti ne isključuju jedni druge, u antropologiji posmatrač može društvene fenomene da vidi u različitoj dimenziji značenja. Ako posmatramo ritual nekog plemena, njegova simbolička i instrumentalno-utilitarna funkcija mogu da se tretiraju kao dva aspekta jedne stvari, od kojih su oba podjednako reprezentativna. U tom smislu, za razumevanje društvenih fenomena presudna je istraživačeva aktivnost prepoznavanja fenomena u novom svetlu, sposobnost sagledavanja aspekta, perspektive ili dimenzije, pri čemu istraživač u razumevanju takođe ne sme prenebreći aspektno sagledavanje od strane samih društvenih aktera. Ovo ne povlači da je samo tumačenje u stvari ono što ritual jeste i da se značenje ovih činova iscrpljuje u interpretaciji koju im pridaju sami akteri – ovo rešenje bi vodilo ka izdvajanju jednog aspekta kao ključnog, što bi bilo analogno značenju u jeziku koje bi bilo

56 Upor. Vitgenštajn 1980: § 568.

potpuno i jedinstveno određeno, sa fiksiranim sadržajem. „Motivacija iza slike“⁵⁷ koja određuje aspektnost znači da ćemo ritual videti u svetlu (našeg) usmerenja – estetičkog ili naučnog, ekspresivnog ili refleksivnog, metafizičkog ili empirijskog.

Konačno, i Vitgenštajn i Vinč skreću pažnju na to da aspektno sagledavanje ima nezanemarljive praktičke konotacije. Slepilo za značenje/ aspekte nas osiromašuje, jer nas čini nesposobnim da modifikujemo svoje koncepte, da uvidimo nove upotrebe pojmova i drugačije načine viđenja stvari. Kao vid ovladavanja određenom veštinom, aspektno sagledavanje uslovljava snalaženje u svetu i omogućuje osobi da kaže „sad znam kako dalje“. Filozofija (Vinč bi dodao: i ispravno shvaćena društvena teorija) bi trebalo da sugeriše, pa čak i da izmisli druge načine viđenja pojmova, da ukazuje na mogućnosti na koje se prethodno nije mislilo.⁵⁸ Teorijsko objašnjenje kao neutralno u pogledu aspekta ne traži lični angažman i aktivnost: „Gledaj na ovaj način“, za razliku od: „Pokušaj da gledaš na stvari ovako.“ Aspektnost nam predočava nove mogućnosti postupanja – u tome je i njen vrednosni smisao, jer se predstavljanjem stvari na više načina i sa više aspekata menja i način na koji sagledavamo sebe. Kako je Vinč naglašavao, namena antropološkog ispitivanja nije da ubedi primitivne narode u prednosti našeg poimanja sveta i načina života, nego je cilj uviđanje kontingencije vlastitih praksi, refleksija vlastite kulture sa njenim mogućnostima i ograničenjima.

57 O „motivaciji iza slike“ koja u aspektnom sagledavanju zamenjuje tačnost reprezentacije u saznanju, videti Minar 2010: 188.

58 Malcolm 1984: 43. Upor. Wittgenstein 1980a: 45: „Ono što obmanjuje povodom kauzalnog pristupa jeste to što navodi osobu da kaže: 'Naravno, ovako je moralo da se dogodi.' Umesto toga, ona bi trebalo da kaže: 'To je moglo da se dogodi tako i na mnogo drugih načina.'“ Konceptualna istraživanja treba da nas oslobode iskušenja da kontingentnu vezu vidimo kao nužnu.

III DEMOKRATIJA: IZMEĐU ESENCIJALNO SPORNOG POJMA I AGONISTIČKE PRAKSE

Predmet ovog poglavlja su radovi troje teoretičara koji razmatraju dve teme, kojima je „kumovala“ jedna filozofija. Reč je Konoliju, Mufovoj i Taliju čije su koncepcije međusobno srodne i koje se mogu označiti kao koncepcije radikalnog pluralizma, odnosno radikalne demokratije. Kada je reč o osnovnim temama, prva se odnosi na prirodu političkih pojmova kao „esencijalno spornih“, a druga na primenu ovog poimanja na pojam demokratije i, konsekvntno tome, na koncepciju radikalne demokratije koja iz ovakvog shvatanja direktno proističe. Značajno je da se pri tome sva tri autora pozivaju na Vitgenštajnovu filozofiju jezika kao prekretničku, tako da će deo ovog teksta biti posvećen problemu saglasnosti njihovih interpretacija s Vitgenštajnovom pozicijom.

Kao teoretičari radikalne demokratije, sva tri autora podrazumevaju da liberalna demokratija kao teorijski i politički projekat skriva tenziju između insistiranja na politici ljudskih prava, s jedne strane, i suvereniteta naroda, s druge strane. Oslanjajući se na postvitgenštajnovsko antifundacionističko stanovište, filozofiranje u novom ključu trebalo bi da vodi ka iščeznuću granice između političke teorije i političkog života, teorijske i praktičko-političke aktivnosti, između katedre i agore. Sa praktičke strane, prema ovim teoretičarima, pozivanje tradicionalne politike na konsenzus, umnost, zajednicu, običajnost itd. služi prigušivanju

immanentne konfliktnosti moderne demokratije, što ima za posledicu ideološku funkciju skrivanja odnosa dominacije i potiskivanja disonantnih glasova.

1. Konoli: politički diskurs u esencijalnom sporu

Pozivajući se na Geliya (Gallie), Konoli političke pojmove ubraja u „esencijalno sporne“, i smatra da se, kada je reč o pojmovima u političkom diskursu, neslaganje o upotrebi ne može razrešiti ukazivanjem na empirijsku evidenciju, lingvističku upotrebu, dokaz ili jasna pravila primene datog pojma.⁵⁹ Spornost pojmova u političkom diskursu podrazumeva da je o njihovom značenju i upotrebi moguća beskonačna rasprava. S druge strane, mnogobrojni naučnici u društvenim naukama su, prema Konoliju, nastojali da konstruišu pojmove koji su deskriptivni i vrednosno neutralni, sa jasnom i jednoznačnom referencijom. U „društveno-naučnoj zajednici“, konsenzus koji bi se mogao postići o ovim pojmovima dozeo bi izvan ideoloških i etičkih orijentacija učesnika u raspravi. Pojedini koncepti bi se prihvatili, a sa drugima bi se postupalo na isti način na koji se u prirodnim naukama pristupalo skrivenim ili mističnim svojstvima. Nasuprot tome, autori poput Konolija smatraju da metodološki pristup u političkoj teoriji i društvenim naukama odlikuju isprepletenost vrednosnog i deskriptivnog, neizbežna normativnost epistemološkog izbora predmeta i metode istraživanja, kao i neadekvatnost podele sudova na

59 Sklon sam da političke pojmove označim kao „esencijalno sporne pojmove“, umesto „esencijalno takmičarskih“ (contested), kao što to radi Geli u poznatom tekstu „Essentially Contested Concepts“, i to označavanje je više u skladu s Konolijevim, nego s Gelijevim smislom. Geli koristi metaforu takmičenja, koja se odnosi na različite strategije u pojmovnom disputu koje podsećaju na taktike sportista, na veštine koje služe da se ostvari pobjeda i, što je najbitnije, na privremenost šampionske pozicije – primat uvreženog značenja određenog političkog pojma uvek može da bude doveden u pitanje novim, suparničkim tumačenjem. Istina je da će se „takmičenje“ uvek nastavljati, ali je metafora kratkog dometa jer se u šampionatu svaka igra vodi za sebe, jedna trka nije u vezi s drugom i rezultat jedne ne određuje drugu. Kod disputa o političkim konceptima spor koji je u toku tiče se nedoumica koje su akteri imali i u prethodnom sporu. Uz to, ishod spora zavisi i od drugih pojmova koji su najčešće takođe sporni, što je, kao što ćemo videti, i Konolijeva tvrdnja.

analitičke i sintetičke.⁶⁰ U Vitgenštajnovom maniru kritike veštačkog jezika, Konoli naglašava da teorijska plodotvornost analize političkog diskursa zavisi od razumevanja nerafiniranog, svakodnevnog jezika, odnosno konceptualnog okvira u kojem se politički život odvija. Ovde je reč o kritici ideala „kristalne čistoće“ jezika, kao i o Vitgenštajnovoj ideji da u jeziku već mnogo toga mora biti pripremljeno da bi se pristupilo jezičko-pojmovnoj analizi.⁶¹

U političkom diskursu reč je o „institucionalizovanim“ znanjima i konceptima, pomoću kojih pojedinci i grupe u interakciji prilagođavaju, preispituju, menjaju i transformišu svoje stavove, preferencije, aspiracije i uverenja na fonu približno zajedničkih pretpostavki i značenja. Pojedinci i grupe dele svet zajedničkih značenja, ali ih u političkoj sferi dele na nepotpun i često ambivalentan način. Činjenica da konceptualni okvir nije u potpunosti prihvaćen omogućava sferu političkog diskursa kao otvorenog polja argumentacije u pogledu značenja koncepata. Pošto su pravila primene otvorena, učesnici u raspravi tumače ova pravila na različite načine, oni su u stalnom sukobu koje će značenje ili aspekt značenja jednog pojma da nadvlada i etablira se kao standardan. Naravno, ovo etabliranje je labilno, jer je i sam konsenzus nestalan i zavisi od „odnosa snaga“, tj. uticaja koji pojedine interpretacije imaju, kao i od same situacije i njenih nepredvidivih promena.

Pojam demokratije može poslužiti kao pogodna ilustracija esencijalne spornosti. Pojedine osobe ili grupe ističu određene karakteristike kao ključne po ovaj pojam, a ostale smatraju za manje relevantne, dok neke druge osobe smatraju sasvim različita obeležja za bitna, a preostala za sporedna itd. Tako se često kao bitno navodi pravo pojedinca da participira u vlasti. Međutim, određena grupa pojedinaca može kao bitna svojstva isticati komunalne, neinstrumentalne aspekte demokratije, osećanje pripadništva i političku jednakost. Od nje se razlikuje grupa koja smatra da je formalna jednakost dovoljna i da se demokratija iscrpljuje u regularnoj i fer izbornoj proceduri, odnosno u legitimnosti smene

60 Upor. Connolly 1993: 12–35. Kao što je poznato, sedamdesetih godina prošlog stoleća – u vreme nastajanja Konolijeve knjige – ovo novo viđenje metode i jezika društvenih nauka već je bilo u zamahu, a jedan od najznačajnijih zamajaca promene bila je Vinčova knjiga *The Idea of a Social Science* iz 1958, koja je direktno inspirisana kasnim Vitgenštajnom.

61 Upor. Connolly 1993: 39, kao i njegov stav da „[...] zajednički jezik podrazumeva zajedničku klasu rasuđivanja i obaveze ukorenjene u njima“ (Connolly 1993: 3).

političkih elita. Premda se većinski uslov javlja kao neophodan, odnosno kao nužan deo sadržaja pojma demokratije, ni ovde ne postoji konsenzus koji bi većinski sistem bio najprimereniji nasleđenoj političkoj kulturi, gustini naseljenosti populacije, etnokulturalnoj strukturi i partijskoj organizovanosti, tako da je i taj uslov sporan.

Može se, dakle, primetiti da je pojam demokratije normativno opterećen i da zavisi od onoga šta je izdvojeno kao njen glavni kriterijum. Uzete izolovano, nijedna od pomenutih osobina ne iscrpljuje pojam demokratije, i tek zajedno kao skup „porodičnih sličnosti“ (Vitgenštajn), labavo objedinjene u „klasterni koncept“ (Konoli), osobine se uklapaju u potpunije značenje. Uostalom, na osnovu ovog pomeranja težišta međusobno se razlikuju drugačije vrednosne i teorijske orijentacije, tako da razjašnjavanje značenja pojma demokratije podrazumeva ispitivanje šireg konceptualnog okvira, odnosno ono ulazi u ispitivanje relacije ovog pojma s kompleksnom mrežom pojmova politike, etike, prava i ideologije. Pojmovna ispitivanja stoga nemaju karakter propedeutike, niti objektivnog „eksternog“ ispitivanja značenja političkih pojmova, nego izražavaju dubinske teorijske razlike. Naglasak koji se stavlja na pojedini pojam, njegovu valencu i vrednosni tretman govori o ishodištu same teorijske pozicije ispitivača. Kada pojmovno istraživanje postane sadržajno, u igru ulazi čitav kompleks slabije ili jače vrednosno obojenih pojmova. Konoli smatra da „ako smo izbacili vrednosni sastojak iz bilo kog ovakvog pojma, izgubili smo mogućnost da razjasnimo ili pročistimo njegove granice u slučaju nove i nepredviđene situacije“ (Connolly 1993: 29). Prema tome, iako pojedine interpretacije koncepata mogu da imaju labaviji odnos prema normativnoj dimenziji značenja, ona se ne može isključiti, jer bi se time isključila projektivnost prema budućim događajima.

U kratkim crtama, Konolijeva teza jeste da „vrednosno neutralna“ i „deskriptivna“ društvena teorija ne može da reši problem prilagođavanja pojmova novom kontekstu. Ona ne uzima u obzir aktere sa svojim interpretativnim sposobnostima, koji pojmove revidiraju u svetlu specifičnih, modifikovanih situacija. Takođe, kada nastoji da razluči deskriptivne i normativne pojmove, kao i da demarkira u kojem se kontekstu jedan pojam javlja kao deskriptivni, a u kojem kao vrednosni, teoretičar društva bi i pojmove pomoću kojih date pojmove razumeva trebalo da razvrsta na deskriptivne i normativne, pri čemu bi radi izbegavanja naturalističke greške obe ove klase pojmova morale da budu strogo separatne. Reč je

o enormno velikom broju pojmova koje koristimo u političkoj komunikaciji, tako da bi ovaj zadatak razvrstavanja tekao *ad infinitum*, pošto bi teoretičar morao svaki od njih da klasifikuje prema paru deskriptivni–normativni (Connolly 1993: 34).

Na jednom drugom nivou koji se odnosi na predteorijsko razumevanje političkih pojmova, distingviranje normativnog i deskriptivnog i dalje funkcionise, odnosno njegovo relativizovanje u društvenoj nauci ne znači njegovo odbacivanje u svakodnevnom jeziku i političkoj komunikaciji. Ipak, Vitgenštajnom inspirisani autori, poput Konolija i njegovih prethodnika Gelija, Vinča, Mekintajera (MacIntyre) i Čarlsa Tejlora (Charles Taylor), poriču da nam je za ovo distingviranje potrebno izumeti rafinirani tehnički vokabular i formalno koherentan jezik. Tehnički jezik bi samo bespotrebno opteretio poimanje onoga što već znamo, odnosno one metode koje već primenjujemo, pri čemu i dalje ne bismo bili sigurni da li bi konceptualni konsenzus u društvenim naukama bio odista postignut na osnovu vrednosne neutralnosti, naučne objektivnosti i nepristrasnosti. Ovim načinom bi, štaviše, društvena nauka odbacila one pojmove koji su najbitniji za naše tumačenje suptilnih i višeslojnih političkih pojmova i koji najviše doprinose razumevanju političke stvarnosti. Stoga fiksiranje za „neutralne“ pojmove onemogućava razumevanje jedne od najbitnijih relacija u političkoj teoriji, a to je relacija između moraliteta i etike, s jedne, i političke prakse, s druge strane. Konoli tvrdi da je insistiranje na vrednosnoj neutralnosti besplodno jer „među onim pojmovima koji pomažu da se konstituiše politička praksa nekog društva ima mnogo takvih koji opisuju sa moralne tačke gledišta“ (Connolly 1993: 39).

Što se tiče primedbi na koncepciju esencijalno spornih pojmova, česta je optužba za relativizam, odnosno da ona implicira jednaku vrednost svih interpretacija pojmova. Ipak, zavisnost od interpretativne pozicije i priznavanje smisla različitim interpretacijama ne povlači neodlučivost i njihovu podjednaku korektnost ili vrednost. Jedan pojam može biti suštinski sporan, a da ipak postoji određenje koje je u datoj prilici najvalidnije ili bolje od ostalih.⁶² Sledeća primedba se odnosi na nedovoljno razlikovanje deskriptivne od normativne komponente u ovim pojmovima. Prema kritičarima, ova razlika neophodna je pri

62 Upor. Mason 2000: 19, kao i Connolly 1993: 225–231.

izdvajanju deskriptivnog sadržaja koji je intersubjektivno prihvaćen i koji može biti predmet nepristrasne analize od subjektivnog sadržaja koji je sporan. Kao što smo pomenuli, ova primedba previda činjenicu da usredsređivanje na određenu deskriptivnu komponentu već podrazumeva specifični normativni izbor. Uz to, dati predmet nepristrasne analize, bez obzira na veću metodološku strogost pri ispitivanju, može da bude trivijalan i teorijski manje interesantan od onog koji pobuđuje nesuglasice, sporenja i rasprave.

Dalja primedba ovakvom Gelijevom i Konolijevom pristupu odnosila se na interferenciju tehničkog i svakodnevnog jezika u predloženoj političkoj teoriji, pri čemu se gubi demarkacija između jasno definisanih i neodređenih pojmova. Ipak, tehnički pojmovi su često suvišni, tj. pojmovi koji se koriste u uobičajenom političkom disputu mogu biti sasvim dovoljni i komunikabilni da bi poslužili za objašnjenje određene pojave – u srži, ovde je reč o Vitgenštajnovoj tezi o kompletnosti i dovoljnosti običnog jezika. Uz to, može se pretpostaviti da će se u određenjima tehnički korektnih i operativno plauzibilnih koncepata provlačiti teorijski opterećeni pojmovi, koji bi, sa svoje strane, tražili pročišćenije određenje. Tako se pojmovi interesa, racionalne odluke, motivacije, subjekta, političke volje, političkih institucija i sl. ne mogu predradumovati kao samoočigledni i jasno određeni, nego i sami pretpostavljaju određeni interpretativni okvir.

Konolijeva rana analiza političkih termina bila je predmet osporavanja, no može se reći da je ona u velikoj meri prihvaćena, pa je čak postala i opšte mesto, kao i da je predložena aplikacija Vitgenštajnovе filozofije na analizu pojmovnog okvira političke teorije u velikoj meri plauzibilna i podsticajna. Pitanje je da li se ovo može reći za dalju evoluciju Konolijevih stanovišta u pravcu radikalnog pluralizma. Konoli je zamisao esencijalno spornih pojmova postepeno sve više zaoštavao, tako da je pitanje šta je ostalo od prvobitne teorije, iscrpno izložene u delu *The Terms of Political Discourse* iz 1973. godine. Dvadeset godina kasnije, u predgovoru trećem izdanju ove knjige iz 1993, autor je svoje prethodno stanovište okarakterisao kao još uvek impregnirano potpunošću, smatrajući da je izložena pojmovna analiza težila ka eliminaciji razlike, ostatka i neidentičnosti. Zbog toga on pojmovnu analizu postepeno potiskuje u korist genealogije, a ispitivanje esencijalne spornosti pojmova nadopunjuje dekonstrukcijom značenja. Kasniji Konoli više

nije smatrao da je negacija zaokruženosti i neprotivrečnosti nešto što bi trebalo izbegavati i da je konsekvencija neprestanog povlačenja razlika u pojmovima pragmatičko samoporicanje. Esencijalna spornost tako je proširena i na druge domene, kao što su domeni racionalnosti i etike, koji su u ranijim delima izostavljeni. Konoli, prema tome, sugeriše da filozofija i politička nauka treba da se odreknu konceptualne analize, odnosno pokuša da razjasne nedoumice i pročiste neodređenosti, i da se prihvate plodonosnijih genealoških i dekonstruktivističkih postupaka.

Nadopunjujući svoju raniju analizu pojma demokratije, čini se da Konoli počinje da prihvata kako je i minimalni konsenzus o normama zajedničkog života inherentno neostvariv projekt. Može se primetiti da je esencijalna spornost pojmova povezana sa disenzusom u demokratiji i političkom delanju uopšte (ova će povezanost kod Konolija vremenom zadobijati sve radikalniju formu), ali i da rasprava o značenju „radi uprazno“ ukoliko spor ne dosegne dalje od disenzusa. Inkorporiranje same racionalnosti u „esencijalno sporne“ pojmove, postaje realna pretnja zatvorenog kruga u kojem se više ne može procenjivati validnost interpretacije, u kojem pitanje: „Da li je tumačenje jednog pojma ispravnije od drugog?“, postaje istovetno sa pitanjem: „Ko takvo tumačenje predlaže? *Cui bono?*“ U jednoj „postničeanskoj senzibilnosti“ (Connolly 1993: xvii) i sama demokratija je od esencijalno spornog primila obrise unutrašnje protivrečnog pojma. Ovakav pojam demokratije osnovni je predmet analize Mufove.

2. Muf: paradoksi radikalne demokratije

Mufova ističe bliskost svojih stavova s Konolijevim stavovima, pri čemu Konoli naglašava spornost kao odliku istraživanja u društvenim naukama i u društvenoj sferi uopšte, dok Mufova razmatra uži domen protivrečnosti liberalne demokratije. Ipak, reč je o istoj „političkoj razlici“, prema kojoj pluralistički poredak treba da ističe i prizna paradoks demokratije, umesto da pokuša da ga prevaziđe i poništi (Mouffe 2000: 16, fusnota 3). Takvu poziciju koja pokušava da premosti paradoks Mufova nalazi u liberalističkoj teoriji, kao i u praksi takozvanog trećeg puta dela savremene levice. Savremenu teoriju, kao i praksu, obeležava preovlađujući

simbolički okvir izgrađen na liberalnom (a još više na neoliberalnom) diskursu ljudskih prava i prava privatne svojine. Prema shemi liberalnih teoretičara poput Rolsa (Rawls) i Dvorkina (Dworkin), u slučaju eventualne kolizije, prava treba da „trijumfuju“ nad komunalnim vrednostima. Shodno tome, i u slučaju kolizije vrednosti demokratije s vrednostima ljudskih prava primat bi bio na strani prava, čime je paradoksalnost „razrešena“ favorizovanjem jedne strane.

Radikalna demokratija, međutim, ukazuje na trajnu paradoksalnu situaciju liberalne demokratije, u kojoj se nametnuti konsenzus o pravu nužno konfrontira s pravom na disenzus u demokratskom sistemu. U savremenim debatama u političkoj filozofiji dve ideje liberalizma i demokratije često su nekritički spojene u sintagmu liberalna demokratija, bez ispitivanja njihovog napetog i nestabilnog odnosa. Ipak, ništa ne sprečava nastanak sistema koji bi bio demokratski a neliberalan, kao ni sistema koji je istovremeno i politički autoritaran i liberalan. Postoje, kao što je poznato, neliberalne demokratije (kao što je Atinska ili mnoge demokratije nastale iz ruina komunističkih i kolonijalnih sistema), kao što su moguća nedemokratska uređenja s garantovanim i relativno širokim ličnim slobodama (poput rane Britanske ili Austrougarske imperije). Mufova primećuje da je kod liberalne demokratije reč o dva agonistička konceptualna okvira, koji su spojeni tek kontingentnom istorijskom relacijom. Srećni spoj proističe iz manje-više linearnog razvitka (uz povremene, često i sablažnjive digresije) zapadnoevropskog društva, podupiranog neslućenim naučnim i materijalnim napretkom, no i u ovim društvima je tenzija između principa individualne slobode i principa narodnog suvereniteta neizbežna.

Mogućnost da se nametnu ograničenja narodnoj suverenosti u ime slobode otkriva paradoksalnu prirodu same demokratije. Paradoks nije moguće razrešiti na način koji bi bio racionalno obavezujući, na način generalnog društvenog konsenzusa: paradoksalnost je sadržana u samoj biti savremenog političkog ustrojstva. Ovde je reč o dve različite Vitgenštajnovske „jezičke gramatike“, koje ne negiraju jedna drugu, ali su zato u međusobnom trenju i nesporazumu. Razne interpretacije liberalno-demokratskih vrednosti su, prema tome, u stalnoj „agonističkoj konfrontaciji“.⁶³

63 Upor. Mouffe 2000: 5. Politika „levog centra“, karakteristična za laborizam i socijaldemokratiju bez levičarskih obeležja, primer je, prema Mufovoj, političke orijentacije koja je pod velom nekonfliktne politike interesa svih slojeva i ravnopravne tržišne utakmice poništila onu komponentu demokratije koja se ogleda u raspravi o socijalnoj jednakosti

Kao što smo rekli, savremeni liberalizam teži da prikrije ovaj agonizam neprestanim redukovanjem domena demokratije. Prema Mufovoj, kroz „alternativu racionalističkom pristupu“ Vitgenštajn može dati snažan podsticaj razmišljanju o politici na drugačiji način, konsolidovanju demokratskih institucija i obnavljanju demokratskih impulsa (Mouffe 2000: 60). Vitgenštajnovski pristup otvara mogućnost nehomogenizujuće i negeneralizujuće političke teorije, jednog drugačijeg viđenja formiranja političke zajednice i legitimizacije demokratskog društva od univerzalističkog i racionalističko-konsenzusnog, kakvo preovladava u standardnim objašnjenjima. Kako kaže Mufova, „spremni smo da priznamo da demokratija ne zahteva teoriju pravde i pojmove kao što su neuslovljenost i univerzalna validnost, već mnogostrukost praksi i pragmatičke poteze usmerene ka ubeđivanju ljudi da prošire domen njihovih privrženosti drugima, da izgrade jednu inkluzivniju zajednicu“ (Mouffe 2000: 66). U skladu s ovim shvatanjem, privrženost demokratskim idealima i vrednostima ne bi imala osnovu u argumentaciji i obavezujućim univerzalno važećim razlozima za njihovo prihvatanje, nego u učestvovanju u datom životnom obliku. Racionalnom konsenzusu prethodi iniciranje u jezičku igru. Vitgenštajnova analiza sleđenja pravila veoma je važna za demokratski pluralizam, jer razmatra različite načine iniciranja u demokratsku igru, kao i neidentične načine na koje može da se odvija.⁶⁴

Drugi značajan aspekt Vitgenštajnovе filozofije više je metodološke prirode, a odnosi se na uvođenje egzemplarne pojedinačnosti, naglašavanje značaja primera kao pogodnijeg oblika eksplikacije u odnosu na generalizovano teorijsko objašnjenje. U ovom smislu bi se Vitgenštajnovi stavovi mogli koristiti kao protivteža Rolsovom i Dvorkinovom univerzalističkom poimanju, prema kojem teorija pravde mora da počiva na opštim principima iz kojih se dalje deriviraju kriterijumi za procenjivanje pravednosti određenih društvenih sistema ili konkretnih političkih mera

i stalnom otvorenom dijalogu. Iako ova politička orijentacija pretpostavlja da demokratizacija teži prevladavanju klasnih, socijalnih, etničkih itd. razlika, poništenje demokratskog paradoksa pokazuje se kao prividno: ideal demokratije zamenjuje se „racionalnim konsenzusom“ o individualnim i ekonomskim slobodama, što nije ništa drugo do primat neoliberalističkog programa.

64 Mouffe 2000: 12. Prema vlastitom priznanju, autorka se oslanja na pionirsku knjigu Pitkinove *Wittgenstein and Justice*, u kojoj se osnovne Vitgenštajnovе teme – pluralnost jezičkih igara, kritika subjekta refleksije, antiesencijalizam, problem sleđenja pravila – dovode u relaciju s poimanjem savremene političke prakse.

i postupaka. Nasuprot tome, vitgenštajnovsko-kontekstualistički pristup u političkoj filozofiji (čiji je Volcer [Walzer] najkarakterističniji predstavnik) pretpostavlja da su kriterijumi pravde interni, kontekstualno zavisni i da se moraju određivati u zavisnosti od date političke kulture i područja primene. Da bismo uopšte mogli govoriti o pravdi, naš diskurs, vokabular i gramatika morali su da prođu kroz formativni proces, kroz niz transformacija i istorijskih preobražaja. Pravda i njeni principi imaju funkciju tek unutar određenih životnih formi, koje same nisu produkt refleksije. Njih refleksija pretpostavlja, jer su tek unutar ovih formi moguće jezičke igre vrednovanja i prosuđivanja pravednosti ili nepravednosti, pristanka i otpora, afirmacije i poricanja. Životni oblici su zasnovani na pretkritičkom i predrefleksivnom slaganju u činovima – hegelovski rečeno, praksa demokratskog pluralizma moguća je preko običajnosti koja je podržava.

Ovi životni oblici su često nesamerljivi i konfliktni, pa je stoga bitno da učesnici u političkom delanju pronađu demokratsku asocijaciju sa zajedničkim simboličkim prostorom, u kojem bi se antagonizam transformisao u agonizam (Mouffe 2005: 20). Da bi se sprečila iracionalna, nasilna konfrontacija, antagonizam između dve strane treba da poprimi paradoksalnu formu „prijateljskog neprijateljstva“. Agonistički odnos, prema tome, liči na odnos suparništva, on ne teži ukidanju oponenta kao što je slučaj sa eliminisanjem neprijatelja (ovde nije reč o fizičkom, nego o simboličkom eliminisanju, o isključivanju oponenta iz simboličkog polja). Odnos suparništva tj. agonistička politika uvek već pretpostavlja otvoreno simboličko polje u kojem suprotstavljene strane nastoje da ovaj prostor prekonfiguriraju na svoj način (Mouffe 2000: 13).

Još jedna meta radikalne agonističke kritike jeste insistiranje na formalnim proceduralnim obeležjima demokratije. Proceduralna interpretacija, nasuprot više supstancijalnom i etički sadržajnom poimanju, ističe neutralni karakter demokratskih procedura, odnosno pretpostavlja, prvo, da demokratiji ne treba pridavati više značaja od instrumentalnog i, drugo, da demokratski etos nosi u sebi reziduum majorizacije i etičkog diktata, koji su nespojivi s individualnim pravima i slobodama. I u ovom slučaju je kritika koju daje Mufova inspirisana Vitgenštajnom i njegovim shvatanjem odnosa prakse, jezika, značenja i istinitosti iskaza. Za funkcionisanje određenog jezika neophodno je, prema Vitgenštajnu, slaganje u suđenjima (i dodaje: ma kako to čudno zvučalo), što ne znači da je istinito ono u čemu se ljudi slože da je istinito, nego je reč o slaganju u

postupcima, jezičkom delanju, odnosno pravilima kojima se osobe služe u pojedinim jezičkim igrama. Kao što ni jezičke igre nisu jedinstvene, ni pravila i akcije kojima se te igre rukovode nemaju zajednički skup osobina, pa ipak osobe razumeju pravilnost i distingviraju je od nepravilnosti i pravila drugačijih jezičkih igara. Slaganje nije u mnjenjima – odnosno, preneto na plan političke filozofije, u onome što je rezultat refleksije ili ugovora na osnovu racionalnog tumačenja – nego u životnim oblicima.⁶⁵

Pošto su ovi životni oblici visokodiferencirani i složeni sistemi pravila i praksi koji imaju specifikovani identitet, osobe imaju prema njima poseban odnos, razvijaju afilijaciju, odnosno privrženost ovom specifikumu. Primenjeno na pojam pravde to znači, prema Mufovoj, da se proceduralna i supstancijalna pravda ne mogu razlučiti i suprotstavljati, jer proceduralna pravda pretpostavlja privrženost određenim zajedničkim vrednostima. Demokratske procedure stiču legitimitet preko njihove ukorenjenosti u slaganjima u životnim oblicima, one ne pobuđuju na akcije i ostaju neprihvaćene ukoliko ih običajnost ne podržava (Mouffe 2000: 68–69). Stroga podela na proceduru i supstancu, moralitet i običajnost, univerzalne pravno-političke norme i kulturalnu pozadinu, na razložnost i racionalnost kao dva moralna svojstva ličnosti (Rols), odnosno pravni, moralni i etički diskurs (Habermas) najčešće završava davanjem primata prvoj strani, rizikujući tako da društvene veze „racionalizuje“ do preterane mere. Ako se, međutim, prihvati vitgenštajnovska „slaba“ politička racionalnost zasnovana na kontingentnim praksama, specifikovanim i nehomogenim jezičkim igrama i pravilima u čijoj je osnovi pragmatičko prihvatanje od strane zajednice, dobija se drugačija predstava o demokratskim institucijama i političkom delanju od proceduralističke i standardno-liberalne.

Strogo agonističko ili radikalno-pluralističko čitanje suočava se, međutim, sa činjenicom da vitgenštajnovska društvena teorija nije jednoglasna ni u pogledu adekvatne interpretacije Vitgenštajna i njene primene na sferu društvene teorije, ni u pogledu stvarnih dometa ovih interpretacija. Pojedini tumači su, naime, s dobrim opravdanjem skloni tezi da su društvena pravila zasnovana na prećutnom zajednički prihvaćenom „know-how“, odnosno na neupitnim pozadinskim praksama. Pojedinci i zajednice ne mogu zaobići horizont zajedničkog razumevanja,

65 Upor. Vitgenštajn 1980: § 241.

onih podležećih pretpostavki koje regulišu svaku primenu pravila. Razlikovanje od agonizma leži u pretpostavci da pravila ovih praksi moraju biti u najvećoj meri, ako ne u potpunosti, prihvaćena od strane članova zajednice, što može da pretpostavlja homogenost zajednice, i što je potpuno suprotno radikalnoj demokratiji.

Adekvatnije tumačenje ukazuje na značaj varijabilnih načina na koji se pravila demokratske prakse mogu tumačiti i primenjivati, pri čemu jedinstvo „demokratske igre“, poput jedinstva jezičke igre, počiva na „porodičnim sličnostima“, na labavim vezama, preklapanjima, srodnostima i preplitanjima. Građanstvo „čita“ i tumači pravila „demokratske igre“ na ovaj neujednačen način, što građansko društvo čini nehomogenim. Ne postoji obavezujući, univerzalni konsenzus o tome šta znači biti građanin, poštovati volju većine ili postupati pravedno. Ipak, lična i kolektivna prava, status vlasništva, domen kompetencija države itd. i u liberalnom društvu takođe imaju status „esencijalno spornih“ koncepata. Prema blagonaklonom čitanju Mufove, njena se kritika odnosi na okoštavanje ovih koncepata, preuzimanje jednog konsenzusno prihvaćenog tumačenja kao nespornog. Ona ima u vidu ideologizaciju ovih koncepata, pa ipak bilo koji politički koncept ili njihov skup može biti ideologizovan, što podjednako važi i za genealogiju, dekonstrukciju, disenzus ili radikalnu demokratiju. Njihova primena može biti pogrešna, loše shvaćena ili zloupotrebljena, i teorija kao takva ne može da predvidi način buduće upotrebe pojmova.

Prema Mufovoj, diverzifikovano građanstvo nije prepreka, nego neophodan uslov i životna sila demokratije. Ključno je da modusi razilaženja ostanu u okviru agonizma i ne prime oblike neprijateljstva, odnosno da se suparništvo ne pretvori u neprijateljstvo, nenasilni konflikt u nasilje. Ukoliko dopusti mogućnost zajedničkog simboličkog polja, orijentacija na disenzus i agonizam treba da razjasni konstitutivnost tog komunikativnog prostora unutar kojeg su moguće agonističke strategije kao nenasilne. No postoji još jedna realna opcija diverzifikovanog građanstva, a to je nekomunikacija i separacija zajednica, ukoliko se njihova razumevanja razdvoje u dve paralelne politike. Da li je u tom slučaju reč o ravnodušnim zajednicama, separatnim društvima koja više ne dele isti simbolički prostor? Brojne su opasnosti od ovakvog stanja indiferentnosti, počev od legitimizacije nepravednog postupanja prema članovima u pojedinačnim užim zajednicama, do paralize ostvarivanja zajedničkog dobra i pretnje raspada političke zajednice.

Druga nedoumica povezana je s prethodnom i tiče se značaja i karaktera zajedničkog simboličkog prostora koji građani nehomogenih etičkih, političkih, verskih itd. uverenja dele. Prenebregavanje značaja ovog prostora i neispitivanje njegovog dosega bilo bi bitan propust koji, čini se, zastupnici radikalne demokratije povremeno sebi dopuštaju. Kako sama autorka smatra, u sukobu koji ne bi bio neprijateljski nego suparnički, „svi učesnici će priznati položaj drugih u nadmetanju kao legitiman“ (Mouffe 2000: 74). Ukoliko bi se ostalo na pukom priznavanju legitimiteta različitih pozicija, u tom slučaju ne bi se odmaklo dalje od *modus vivendi* načela proceduralnog liberalizma. Ukoliko se pak prihvati da je povezanost građana supstancijalnije prirode, najbitnije bi bilo određivanje karaktera ove međusobnosti, uz izbegavanje hegemonističkih i homogenizujućih strategija koje nivelišu različitosti. No tada bi pravi zadatak bio istraživanje zajedničkog simboličkog polja, i to kao „univerzalnog“, jer bi prevazilazilo partikularizam pojedinih etosa i horizonata razumevanja podešavajući ih prema uverenjima, vrednostima i interesima drugih pojedinaca ili zajednica. Diskurs bi morao da pretrpi znatne izmene, pa čak i da se stvori novi diskurs (moralni, kao i pravno-politički, prema Habermasovoj terminologiji), nova „jezička igra“, sa svojom gramatikom, vokabularom i pravilima igre. Ova povezanost građana bila bi „racionalno“ zasnovana u tom smislu jer bi pretpostavljala uzajamno prilagođavanje pojedinaca i grupa u kojem deliberacija o najadekvatnijim oblicima uvažavanja i saradnje ima značajnu poziciju. Nedostatak deliberacije, argumentovanja i razboritog konsenzusa predstavljao bi veći gubitak no što bi to zastupnici radikalnog pluralizma pretpostavljali.

3. Tali: Disenzus javne filozofije

Poput Mufove i kasnog Konolija, Tali pledira za novi pristup politici, koji podrazumeva usredsređivanje na prakse konflikta, procese prilagođavanja i modifikacije kroz „multilošku“ interakciju,⁶⁶ na prakse vladavine u nedržavnoj sferi i neformalnim odnosima, na disenzus i agonizam

66 Termin „multilog“ Tali uvodi da bi podvukao razliku u odnosu na dijalog, tj. interakciju koja uključuje samo dve strane, a isključuje ostale.

umesto na racionalno zasnovani konsenzus. Novi pristup nas izaziva da preispitamo sopstveno shvatanje političkog prostora delovanja, kao i sam pojam građanstva i građanskog identiteta. Konsekventno tome, on podrazumeva i drugačiju političku teoriju, odnosno „javnu filozofiju u novom ključu“, kako i glasi naziv glavne Talijeve knjige. Transformacije savremenog etosa i građanstva, procesi decentralizacije upravljanja na lokalnom nivou i transdržavno organizovanje građana na globalnom nivou traže novu paradigmu istraživanja koja prevazilazi onu čiji je referentni okvir nacionalna država s kraja 18. veka.

Jasan je razlog zbog kojeg je Tali kritičan prema pokušaju zasnivanja integracije osoba ili grupa u savremenoj ustavnoj demokratiji na osnovu identiteta (verskog, nacionalnog, kulturalnog, pa čak i multinacionalnog, kao što je evropski identitet), imajući u vidu visok stepen diferenciranosti današnjih društava. Ovaj autor, međutim, dovodi u pitanje i integraciju na osnovu posebnog građanskog subjektiviteta, u kojem se status pojedinaca formira na osnovu pravnih, političkih, ekonomskih, privatnih itd. sloboda i dužnosti, a ne na osnovu etničke, kulturne, verske itd. pripadnosti. Prema Taliju se veze uzajamnosti i pripadništva političkoj asocijaciji ne zasnivaju ni na osnovu slaganja oko opšteg dobra, zajedničkih vrednosti, osnovnih principa društvenog uređenja, procedura kooperacije i konsenzusa oko ustava. Mada priznaje da su ove komponente ustavne demokratije bitne i neophodne, one se ne mogu poistovetiti s političkom slobodom, nego samo čine okvir unutar kojeg osobe delaju slobodno (Tully 2008: 145). Građanski identitet se kreira kroz međuigru različitih oblika diskursa i mnoštva posebnih identiteta, kroz dijalog i uzajamni konflikt subjekata i kolektiviteta u društvu.

Tradicionalna politička teorija oslanja se na poimanje slobode kao suvereniteta, na garantije slobode u vidu institucija, pravnih normi i političkog predstavnštva. Nasuprot tome, sloboda kao nova i nepredvidiva pojava, kao prekid sa rutiniranim pravilima igre, izlazi iz vidokruga ovakve teorije. Upravo ova mogućnost rastavljanja politike od odnosa dominacije zaokuplja pažnju teoretičara radikalnog pluralizma. Politika koncentrisana oko suvereniteta izražena je u vidu hegemonije prava nad demokratijom, prioriteta normi i procedura nad mogućnošću spontanog artikulisanja stavova pojedinca ili grupe. Drugačija politička igra koju Tali, sledeći Fukoa (Foucault), nastoji da afirmiše nije ograničena pravilima, nego njenu autentičnost određuje „transgresija“ ograničenja,

stalna „provokacija“ normativnog obrasca. Slobodna politička aktivnost „nije nikad 'vođena pravilima' u normativnom ili kauzalnom smislu koji zahteva teorija ili objašnjenje. I zaista, ukoliko bi bila vođena pravilima na taj način, tada bi to, po definiciji, bio neslobodan, 'automatski proces' u području rada, a ne delanja“ (Tully 2008: 139).

Tali kritikuje Habermasa koji, prema njegovom mišljenju, isuviše rezolutno razdvaja refleksiju, odnosno aktivnost opravdanja, od svakodnevnih interakcija subjekata. U političkoj filozofiji zasnovanoj na refleksiji i deliberaciji, kakva je Habermasova, sadržana je lažna opozicija kritičko-refleksivnog zasnivanja argumentacionog diskursa, s jedne strane, i predrefleksivnog prihvatanja tekuće prakse (kao političke ili religijske prihvaćene ideologije i dogme, kao tradicije i navike, kao većinskog mišljenja i sl.), s druge strane. Opravdavanje je, međutim, u većoj meri povezano sa svakodnevnom konverzijom nego što bi to prihvaćena politička teorija dopuštala. Prema standardnom modelu, refleksivno zasnovana argumentacija, odnosno argumentacijsko-teorijski diskurs, odvojena je jasnom demarkacionom linijom od faktičke, ustaljene i običajnosno zasnovane prakse (Tully 2008: 27). Ova demarkacija ima za posledicu ne samo metodološki neadekvatan pristup, nego vodi ka jednom bitnijem udaljavanju generalne pravne konstrukcije i univerzalno važećeg moraliteta od kontingentne prakse demokratskog političkog delanja i njoj adekvatne etičko-običajnosne normativnosti. Tako se koncepti prava, zakona i univerzalnog moraliteta razmatraju nezavisno od njihove istorijske i kulturalne osnove, dok juridičke institucije dobijaju primat u odnosu na demokratsko odlučivanje. Sa postuliranjem racionalnog, transcendentalnog i univerzalno važećeg statusa, pravne norme se imunizuju od kritike koja bi ukazivala na njihovu kontingentnu konsenzusnu prirodu, tj. na njihova inherentna ograničenja.

Novi pristup bi se oslanjao na situacionu konverzaciju između angažovanih građana i trebalo bi da vodi računa o posebnoj poziciji subjekata u kontekstu datog odnosa znanja i moći. U tom smislu predlaže se napuštanje novovekovnog hobsovsko-monološkog načina filozofiranja prema shemi problem–rešenje i povratak na sokratovsku metodu pitanja i odgovora. Javna filozofija je pre kritičko stanovište nego doktrina, ona premošćava teorijsku raspravu i obraća se političkim subjektima jezikom građanskih sloboda, prava i javnog dobra (Tully 2008: 10). Njen zadatak je razobličavanje hegemonističkog diskursa vojnih, političkih i ekonomskih

elita, koje su i same prisvojile jezik građanstva, prava, slobode i opšteg interesa na jedan pristrasan i ideologizovan način.

Javna filozofija, prema tome, umesto da teži razvijanju koherentne teorije, ukazuje na proliferaciju praksi argumentisanja, različitih strategija i rešenja koje učesnici u raspravi artikulišu i obrazlažu. Politička filozofija, prema Taliju, predstavlja metodičko razjašnjavanje i proširivanje „prakse praktičkog prosuđivanja“, koja je kao takva već istorijski situirana, a u određenoj meri i reflektivna, kritička aktivnost.⁶⁷ Vitgenštajnov pristup je ovde od presudne koristi, imajući u vidu njegov antiesencijalizam u analizi opštih pojmova, odnosno odbacivanje neophodnosti određivanja nužnih i dovoljnih uslova za značenje pojmova ili iskaza. U slučaju političke teorije, kriterijumi primene opštih pojmova (kao što su demokratija, prava, političke slobode, vladavina, dominacija itd.) jesu varijabilni, sa nejasno određenim granicama, tako da ih nije moguće generalizovati u jedinstveni skup suštinskih karakteristika kojim bi se moglo operisati u političkom ili teorijskom rezonovanju. Razumevanje opštih pojmova podrazumeva uvid u njihovu primenu u različitim okolnostima i za različite namene, što svedoči da Vitgenštajn daje prednost praktičkom rasuđivanju pri ispitivanju pojmova. Umesto odnosa determinacije u primeni koncepta i kretanja od opšteg ka pojedinačnom i obratno, u ovom se rasuđivanju razmatraju uzajamne relacije pojmova, varijacije i preplitanja diskursa, pojedinačni slučajevi, specimeni i paradigmatični primeri, što podrazumeva elastičnost i otvorenost konceptualnog instrumentarijuma.

Orijentisanje na aktivnost, isticanje primata delanja nad definicijama, klasifikacijama, objašnjenjima i obrascima vodi poreklo iz Vitgenštajnovog shvatanja jezika kao ukorenjenog u samoj ljudskoj aktivnosti, bez utemeljivanja u daljem razlogu. Jezičke igre, kao što su objašnjavanje, zahtevanje, pričanje priča, izjavljivanje itd., prirodne su radnje kao i sve druge i iscrpljuju se u svojim svrhama ili ciljevima ka kojim su usmerene. Ovim su igrama svojstvena pravila prema kojima se one odvijaju, ali ta pravila nisu bezuslovno fiksirana, odnosno igre nemaju suštinska svojstva i jasno određene granice. Vitgenštajn ukazuje na to da nam ove granice nisu ni potrebne sve dok znamo o kojim je igrama reč i kako treba da postupamo da bi se igra vodila.

67 Tully 2008: 28–29. Višesmerni dijalog sa svojim napetostima, nedovoljno jasnim rešenjima i višeznačnostima bio bi ono „rapavo tle“, bez čijeg trenja konceptualna analiza „radi uprazno“, bez kontakta sa stvarnom upotrebom pojma. Upor. Vitgenštajn 1980: § 107. i 116.

Kao što je poznato, Vitgenštajn je odbacio ideju jezika kao kalkulusa, kao sistema baziranog na striktnim pravilima, odnosno ideju da ne možemo vladati jezikom ukoliko nemamo implicitni operativni obrazac zasnovan na definitivnim pravilima.⁶⁸ Na primedbu da igra ničim nije regulisana i da se ne može govoriti o igri ukoliko pravila nisu strogo određena, Vitgenštajn odgovara da same igre nisu savršene: i nesavršenu igru nazivamo igrom, ali nas ideal zaslepljuje i sprečava da jasno vidimo upotrebu reči „igra“ (Vitgenštajn 1980: § 100). Prema Taliju, ova neodređenost pravila ima poreklo u agonizmu, pošto su pravila konstituisana kroz (kvazi)političko nadmetanje. Talijevo inkorporiranje agonizma u Vitgenštajnovu filozofiju svrstava je u istu grupu sa Fukoom i Arentovom (Arendt), nasuprot konsenzusno orijentisanom poimanju politike, kakvo nalazimo kod Rolsa i Habermasa. Za prvu grupu teoretičara slaganje oko pravila nikada nije zatvoreno, ono se odvija kroz pregovaranja, kompromise, reciprocitet pitanja i odgovora, pošto uz slaganje obavezno ide i disenzus, reakcija na postignuti konsenzus. Ipak, suštinska spornost nije ograničena na jednu sferu – na politiku u svakodnevnom smislu. Stoga Tali kritikuje shvatanje Arentove, koja političku aktivnost proširivanja domena ljudskih sloboda i otpora instrumentalizaciji pojedinca vidi unutar politike kao javne sfere, unutar pravila političke igre u normalnom značenju dijaloga i sukoba u jednoj distinktnoj političkoj zajednici. Nasuprot tome, agonistička politika je disperzivna, ne ograničava se na izuzetnost političke prakse, već Tali sfere privatnosti, rada, obrazovanja itd. analizira takode kao političke oblasti, kao objekte agonističkog nadmetanja. Reč je o specifičnoj poziciji koju Tali pripisuje ne samo Fukou nego i Vitgenštajnu, a prema kojoj je igra participiranja u vladavini (zajedno sa njoj imanentnim konfliktima), i transformacija pravila vladavine kroz konsenzus i disenzus, osobena za svaku praksu vladavine, a ne samo za delovanje unutar formalnih institucija vlasti (Tully 2008: 143).

Ipak, razumevanje, opravdanje, obrazloženje i racionalni konsenzus delovi su šireg konsenzusa – slaganja oko praksi. Racionalni konsenzus, prema Vitgenštajnu, nije temeljan, odnosno na njemu se ne mogu zasnovati jezičke igre. No, suprotno Talijevom tumačenju, on nije ni neostvariv, a ni nužno represivno-homogenizujuć. Vitgenštajn nije nameravao

68 Prema Talijevoj interpretaciji, ovladati pravilom ne znači slediti opšte pravilo implicirano u praksi jer je upotreba isuviše raznovrsna, višestruka, zamršena i kreativna da bi odgovarala pravilu. Upor. Tully 1995: 107.

da identifikuje konsenzus prakse s racionalnim utemeljenjem, ali ni da porekne mogućnost racionalnog konsenzusa u određenom njemu adekvatnom kontekstu. Deskriptivno objašnjenje tipa „ovako se igra“ znači ukazivanje na naturalističko poreklo, na uvreženost jezičke igre u okvirima date „životne forme“. ⁶⁹ Da li se, prema tome, može reći da „Vitgenštajn slavi intrinzičnu slobodu jezičke upotrebe: nepredvidivu pojavu interpretativnog neslaganja oko najjustalnije upotrebe znakova“ (Tully 2003: 39), ili je, s druge strane, opravdanije reći da on skreće pozornost na ograničenja koja pred individualni izbor stavlja nužnost samog jezika? Čini se da Tali zapada u sličan nesporazum kao i Vitgenštajnov imaginarni sagovornik, koji u nesavršenosti igara vidi njihovu deregulaciju i odsustvo poretka. Mnoštvenost i relativnost pravila u odnosu na datu praksu i kontekst jezičke igre ne znače relativizaciju njihovog značaja, negaciju važnosti postupanja prema pravilima. Nije sve u igri potpuno regulisano pravilima (mnogi aspekti igre nisu uopšte regulisani, na primer brzina loptice u tenisu), ali su pravila suštinski važna za igru, isto kao i ustaljenost prakse upotrebe, tj. primene pravila. ⁷⁰ Za Vitgenštajna je u ovom kontekstu bitno odustajanje od ideala, bilo da je reč o modelu kompletnog pravila, ideal-jeziku, jasnom i razgovetnom saznanju, idealnoj perceptivnoj situaciji ili o nepogrešivosti u pogledu naših mentalnih stanja.

Kao i u koncepcijama Konolija i Mufove, i kod Talija politički pojmovi, poput demokratije, građanstva, političkih aktera ili političke prakse, u pojedinim slučajevima dobijaju neuobičajeno široko značenje. Relacijom vladavine Tali naziva svaki oblik odnosa znanja, moći i potčinjavanja koji rukovodi ponašanjem subjekata kako u lokalnom i privatnom, tako i u globalnom i javnom domenu. Ipak, ne sme se gubiti iz vida da mikroprakse vladavine u porodici, duševnoj bolnici ili školi nisu istog karaktera kao, na primer, prakse lokalne uprave. Dok prve u principu

69 Prema Plantu, u našim prirodnim reakcijama (odnosno kvaziprirodnim, jer se odnose na našu društvenu prirodu) prema drugom čoveku ili ljudima leži „uniformnost“ ili ustaljeni obrazac reakcija, a ne razlika, kako smatraju Liotar (Lyotard) i zastupnici radikalnog pluralizma. Iz ovog razloga bi bilo neumesno proglašavati Vitgenštajna filozofom disenzusa *par excellence*, kao što se ne može utvrditi ni da njegova pozicija vodi ka radikalno shvaćenom društvenom pluralizmu. Upor. Plant 2005: 89.

70 Upor. Vitgenštajn 1980: § 199: „Slediti pravilo, saopštiti nešto, zapovediti, igrati partiju šaha – jesu *navike* (običaji, institucije).“

nisu, ne mogu ili ne moraju da budu otvorene, recipročne i saglasne s demokratskim načelima, druge prakse to mogu da budu, teže ka tome ili već jesu demokratske. U Vitgenštajnovom smislu ne bi se moglo tvrditi da svaki diskurs krije odnose moći, tj. vladavine i potčinjavanja: odnose majstor–šegrt, prodavac–mušterija i sl. Vitgenštajn ne analizira kao etički impregnirane, još manje kao odnose moći.

Predstavljanje Vitgenštajnovе i Habermasove filozofije kao dve suprotne pozicije (kako sugeriše Tali) takođe se može problematizovati. Dok je kod Vitgenštajna reč o pripisivanju značenja i normativnosti kroz upotrebu pojma u različitim kontekstima putem „treninga“ i višestruke upotrebe – dakle, uvođenjem ili kontekstualizovanjem u datu životnu formu, Habermas govori o intersubjektivnim validacijama normi saradnje između slobodnih pojedinaca. U oba slučaja naglasak je na validnosti kroz intersubjektivno delanje, s time što je kod Habermasa reč o etičkim, moralnim i pravopolitičkim normama (stoga se uvodi interakcija slobodnih osoba koje vrednuju njihovo važenje), dok je kod Vitgenštajna reč o sticanju lingvističke kompetencije u opštem smislu – o jezičkoj interakciji učitelja i učenika, majstora i šegrta, bakalina i mušterije, u kojoj nije prisutna etička validacija. Za razliku od Talija, ne smatram da Habermas „traži nešto više [...] od promenljive pluralnosti jezičkih igara kritičke refleksije u kojima smo učesnici“ i da „želi da etablira okvir argumenata koji bi sam bio s one strane argumentacije“ (Tully 2003: 34) – ironično, ova poslednja intencija pre bi se mogla pripisati Vitgenštajnu, prema kome su neka od rasuđivanja „imunizovana“ od sumnje i spadaju u „kamen temeljac“ iza kojeg pitanje argumetacije i obrazloženja gubi smisao.

Takođe, insistiranjem na disenzusu i odbacivanjem konsenzusa radikalni pluralizam svodi političke dijaloge na „pregovore“ i „raskole“, a nikako na „dogovore“. Kao što smo rekli, prema Taliju, slaganje je, ukoliko dođe do njega, do određene mere uvek nekonsenzusno. Ovde je na delu razvrgavanje interne veze podudaranja uverenja subjekata i društvenog konsenzusa, što vodi ka pomalo ekscentričnom shvatanju društvene integracije: „Ono šta oblikuje i drži pojedince i grupe zajedno kao 'građane' i 'narod' nije ovaj ili onaj argument, nego slobodne agonističke aktivnosti ili sama participacija.“⁷¹ Ipak, diskutabilno je da li bi uopšte društvo

71 Tully 2008: 146. Upor. i Tully 2008: 162, kao i Tully 2008: 163: „Politički dijalozi su uvek 'pregovori', a ne 'konsenzusi.“

zasnovano na disenzusu bilo održivo, da li je takva participacija koja je u apstrahovana od svakog slaganja u vezi sa institucionalnim aranžmanom uopšte ostvariva ili održiva u dužem periodu.

Uz to, pregovori bi trebalo da obezbede „stabilnost i osećaj pripadnosti iz pravih razloga“,⁷² ali nije najjasnije na koji se način oblikuju i primenjuju kriterijumi validnosti ovih razloga. U skladu s Talijevom pozicijom, razlozi ne mogu biti autonomni u odnosu na norme koje su već sadržane u početnim pozicijama pregovarača jer bi to povlačilo rekurs na Habermasovo stanovište o posebnoj vrsti pravnih i moralnih normi. Ukoliko se, međutim, zadržava na koordinaciji zajedničkih aktivnosti, ova pozicija ne napreduje dalje od overene proceduralne ispravnosti. Nova norma pripadnosti, koja bi garantovala stabilnost i koja bi proistekla iz pregovora uvek otvorenih za građane, crpi legitimitet iz participacije građana koji su doprineli njenom uobličanju i koji priznaju da se ona zasniva na valjanim razlozima. Do valjanih razloga pripadnosti, do odluke koji su identiteti prihvatljivi i vredni priznanja a koji su neprihvatljivi i nerazložni, dolazi se preko „nepriistrasne razmene razloga“ (Tully 2008: 178), no opet je prethodno neophodno definisati fer uslove ove razmene. Pre nego što se primeni rolsovsko „razložno neslaganje“, na koje se zastupnici radikalne demokratije neretko pozivaju, neophodno je odrediti šta treba smatrati „razložnim“.⁷³

Konačno, prema konsekvencama radikalnog pluralizma, disput ne samo da nije zatvoren i zaokružen već ga nije poželjno ni razrešiti. Ova pozicija, u nastojanju da naglasi opasnost od postavljanja prepreka za dijalog, previđa da je cilj rasprave ipak neki rezultat.⁷⁴ Međutim, malo je verovatno da bi Konoli, Mufova i Tali prihvatili da bi bilo poželjno da pitanja rasne segregacije i legalnosti ropstva budu uvek aktuelna, otvorena i principijelno nerešiva. Konsenzus o ovim i srodnim pitanjima jeste ne samo jedno od najznačajnijih političkih dostignuća nego i zadobijena civilizacijska vrednost.

72 Upor. Tully 2008: 176. Videti takođe i Tully 2008: 163.

73 Tali govori da je nerazborito ono što je nespojivo s poštovanjem drugih (Tully 2008: 180), no ovaj stav malo toga objašnjava i povlači niz pitanja o prirodi i granicama poštovanja drugih osoba, prema kojim kriterijumima se ono procenjuje, ko postavlja kriterijume, da li su oni situaciono zavisni, tj. da li se mogu primenjivati transkulturalno ili na prošle epohe i tako dalje.

74 Vitgenštajn bi rekao da se interpretacija, objašnjenje i opravdanje ipak negde zaustavljaju. Reći da nema poslednjeg objašnjenja analogno je iskazu da nema poslednje kuće u ovoj ulici, jer je uvek moguće dograditi još jednu. Upor. Vitgenštajn 1980: § 29, kao i Vitgenštajn 1988: § 192: „Postoji, dabome, opravdanje, ali opravdanje ima svoj kraj.“

IV VITGENŠTAJN O LJUDSKOJ PRIRODI, JEZIKU I RACIONALNOSTI

1. Lebensform

Verovatno najkontroverzniji pojam u celokupnoj Vitgenštajnovoj filozofiji jeste pojam *lebensform* ili životna forma. U kontinentalnoj filozofiji pojam života ima dugu tradiciju, što se nikako ne bi moglo reći za anglosaksonsku tradiciju, gde se uglavnom smešta Vitgenštajnova filozofija. Bez obzira na to što su mnogobrojni autori naglašavali njegovu relevantnost po kasnog Vitgenštajna, pojam životnih formi izuzetno se retko pominje u njegovim tekstovima. Stoga ne čudi da je ovaj pojam ostao u velikoj meri nerazjašnjen i što su pokušaji njegovog određenja doveli – ne bez osnova u Vitgenštajnovom tekstu – do interpolacije najraznovrsnijih sadržaja u njegovo značenje. Životne forme mogu se posmatrati kao biološke (jedinствене su i karakteristične za celu ljudsku vrstu) i kao kulturološki uslovljene (u njima se ogledaju kulturalne razlike među grupama); kao relativne (sve životne forme su jednako vredne, sa sopstvenim pravilima igre i neuporedivim internim normama) i kao objektivno-transcendentalne (životne forme se mogu racionalno sagledavati i vrednovati, pošto je moguća i njihova eksterna kritika); one impliciraju konzervativizam (konstantne su, ne dovode se u pitanje jer su osnov na kojem kritika

funkcioniše), ali i liberalni postmodernizam (forme života su nestalne, nestabilne i varijabilne, vođene kontingentnim tokom).

Pored sve neobjašnjivosti i neprozirnosti, izvesno je da Vitgenštajn shvata životne forme kao splet najrazličitijih aktivnosti, kao sklop kulture, jezika i „pogleda na svet“, tj. bazičnih verovanja: „Priroda našeg jezika, koja je vođena pravilima, prožima naš život“ (Wittgenstein 1982: II, 72). „Karakteristika našeg jezika jeste da se osnova na kojoj on nastaje sastoji u postojećim načinima života (*lebensformen*), pravilnim načinima delanja“ (Wittgenstein 1993a: 307). „Zamisliti neki jezik znači zamisliti neki životni oblik“ (Vitgenštajn 1980: § 19). U *Primedbama o filozofiji psihologije* stoji: „Ono što treba da bude prihvaćeno, ono što je dato – moglo bi se reći – jesu činjenice življenja“ (Wittgenstein 1980c: § 630). Činjenice ili fakticitet življenja javljaju se ovde još uvek kao reziduum ranih stavova iz *Tractatusa logico-philosophicus*. U *Filozofskim istraživanjima* (Vitgenštajn 1980: II, xii, 252) ta rečenica ponavlja se gotovo doslovno, uz suštinsku razliku da su „činjenice življenja“ zamenjene „životnim formama“. U *Tractatusu* činjenice su „sastavni blokovi“ sveta, odnosno svet je „totalitet činjenica“, koje se mogu smatrati za temelje sveta. U kasnijim delima, tim konstitutivnim činjenicama najbliža su ona verovanja ili stavovi koji su usled svoje bitne uloge u jezičkom sistemu imunizovani od sumnje – moramo da ih uzimamo zdravo za gotovo u našim razmišljanjima jer su s one strane epistemičke opravdanosti ili neopravdanosti, „kao nešto životinjsko“ (Vitgenštajn 1988: § 359). „Stvari ne menjaju dimenzije preko noći“ i „drugi ljudi takođe imaju svest“ jesu stavovi koji čine „skelu“, „okvir“, „elemente unutar sistema“, „šarke“ posredstvom kojih drugi stavovi imaju značenje, na čijoj pozadini se o tim drugim stavovima može rasuđivati. Ova pozadinska verovanja deo su „životne forme“, koja, opet, jeste upravo to što samo ime govori – forma ili sistem unutar kojeg naše refleksivne aktivnosti, dakle znanje, argumentacija, sumnja itd., dobijaju svoje značenje, odnosno život (Vitgenštajn 1988: § 105). Forma je živa zato jer je nefiksirana i u stalnom toku, unutar nje su moguće više ili manje radikalne modifikacije, prelazi, transformacije. Životne forme, stoga, ne treba razumeti kao fundamente, nego kao „prirodno okruženje“, ne kao činjenice, nego kao njihov uređeni sklop.

Ako su jezičke igre ono što je dato, ono što treba prihvatiti, ipak se ne implicira da su one nepromenljive. Mi imamo mogućnost da ove forme života menjamo, propitujemo, kritikujemo, da budemo u sukobu

sa njima, da izmenimo pravila igre ili prestanemo da ih igramo. Slepо prihvatanje formi na kojima se zasniva opravdanje i kojima je davanje opravdanja nemoguće, različito je od onoga što je Vitgenštajn podrazumevao pod izvesnošću, od njegovog poimanja nezasnovanosti i neizbežnosti životne forme. Čak i kod kritike polazimo od datog: da bismo jednu formu života odbacili, najpre treba nešto da prihvatimo – ovo je paralelno nemogućnosti univerzalne sumnje, koja bi dovela u pitanje i vlastite pretpostavke.

Kao što je poznato, Vitgenštajn smatra da jezički izraz ima značenje jedino preko upotrebe u adekvatnoj jezičkoj igri. Značenje, upotreba i jezičke igre međusobno su zavisni, tako da promenjena upotreba menja jezičku igru, a samim tim izraz koji se u njoj upotrebljava ima promenjeno značenje. No jezička igra postoji jedino ukoliko se odvija u određenoj situaciji, u prikladnim okolnostima. Samim tim, i konceptualna promena se odražava na promenu u samom delanju, u ophođenju sa stvarima, ona označava transformaciju u samom životu: „Ono što se naziva promena u pojmovima nije, naravno, samo promena u onome šta neko kaže, nego i u onome šta neko čini“ (Wittgenstein 1980c: § 910).

Vitgenštajnu je strana ideja o samodovoljnosti jezika, kao i o jeziku kao transcendentnom sistemu pravila. Aktivnosti u kojima se jezik manifestuje jesu kulturalne aktivnosti, oblici društvene interakcije. Vitgenštajn posmatra misaone i jezičke aktivnosti kao prirodne fenomene, no ovaj je naturalizam različit od redukcionističkog naturalizma, koji ispituje ljudsko mišljenje, ponašanje i mentalne sadržaje iz njihovih bioloških osnova. Kao što će biti više reči u daljem tekstu, Vitgenštajn ne smatra da mišljenje i jezičke aktivnosti treba analizirati kao fizičke ili fiziološke procese, nego su, najprostije rečeno, ove aktivnosti prirodne kao neraskidivi deo praksi, koje su same upućene na prirodne objekte i događaje.

Glok (Glock) stoga primećuje da je Vitgenštajnov naturalizam antropološki (odnosno socijalno-antropološki), pre nego biološki (Glock 1996: 126). Pošto je filozofija, a pre svega njegova vlastita filozofska metoda, neeksplanatorna, odnosno deskriptivna, pošto kritikuje pokušaje postavljanja hipoteza i objašnjenja u filozofiji po uzoru na prirodne nauke, Vitgenštajn stoji na suprotnom polu od redukcionističkog naturalizma. Autori poput Hercberga (Herzberg), Risa i Vinča smatraju da izraz „prirodno“ koji Vitgenštajn koristi ne implicira lingvističko, niti bilo kakvo naučno istraživanje, odnosno Vitgenštajn ne nastoji da formuliše

objašnjenja po uzoru na prirodnonaučna jer mu nije cilj da postavi hipotezu o nastanku ili razvoju razmatranih jezičkih formi, pravila, igara ili izraza. Kada govori o ekspresiji (recimo, izrazu bola) kao o „primarnoj“, „primitivnoj“ ili „prirodnoj“, Vitgenštajn pod tim podrazumeva mesto i funkciju date ekspresije u jezičkoj igri. Ekspresija je primarna u smislu da joj nije potrebno objašnjenje ili temeljnije obrazloženje. Kako naznačuje Ris u svojoj interpretaciji, prirodne ili primitivne reakcije mogu da imaju značaj jedino kao potezi u jezičkoj igri, dok sama jezička igra nema svoj ekstralingvistički osnov u ovom „prirodnom“ ponašanju jer bi to podrazumevalo dualizam ekspresije i izraza – na primer, kao kada bi postojao jaz između osećaja bola sa izrazom lica, s jedne strane, i izjave „osećam bol“, s druge strane – koji Vitgenštajn nastoji da izbegne.⁷⁵

Moglo bi se ipak prigovoriti da instinktivnost jezičkih aktivnosti i sleđenja pravila, kojima odgovaraju određene činjenice o ljudskoj prirodi, stoje u napetosti sa Vitgenštajnovim striktno deskriptivnim filozofskim pristupom. Vitgenštajn, sa svoje strane, smatra da u filozofiji nema svrhe posezati za ovakvim činjenicama. Objasnenje jezika, odnosno našeg lingvističkog ponašanja, na osnovu zajedničke biološke prirode nije iste vrste kao i filozofsko razjašnjenje.⁷⁶ Malkolm (Malcolm) povodom toga smatra da nije samo učenje jezika kod deteta nadograđeno instinktivno ponašanje, nego je celokupni jezik, sa svojom kompleksnošću i apstraktnošću, učvršćen na „nečemu što podseća na instinkt“ (Malcolm 1995: 75). Podseća, ali nije istovetan sa instinktom. Između primarnih instinktivnih reakcija i lingvističkih izraza postoji relacija, ali to nije relacija preslikavanja. Instinkt u Vitgenštajnovom značenju podrazumeva „automatsku“ reakciju, radnju kojoj neposredno ne prethodi racionalno razmatranje. Nema naznaka u Vitgenštajnovim delima da se instinkt poima u smislu iracionalnog ponašanja, ili takvog postupanja koje bi

75 Upor. Rhees 1997.

76 Dromm 2008: 23. Ova kritika pogrešnog transponovanja modela naučnog objašnjenja na filozofsko konstantna je kod Vitgenštajna i datira još od najranijeg perioda njegovog stvaralaštva. Još u beleškama nastalim pre *Tractatusa* napominje se da je filozofija „čisto deskriptivna“ (Wittgenstein 1961: 106). Filozofija nema metodu, nego mnoštvo njih, poput mnoštva terapija za različite bolesti; ona otkriva ono šta već znamo i ne može niti da potvrdi niti da opovrgne naučne teorije. Moglo bi se pomisliti da je ovde reč o samosvrhovitoj igri, pa ipak je za filozofiju potrebna posebna veština, koju je izuzetno teško savladati, pošto podrazumeva način mišljenja koji nam nije blizak i koji je temeljno različit od onog koji nam pruža nauka (upor. Wittgenstein 1993d: 113.).

predstavljalo ljudsku konstantu. Nasuprot iracionalnosti, instinkt koji podupire verbalno delanje počiva na određenim pravilnostima. Ako je instinkt neposredan odgovor na dati impuls ili potrebu, „jezički instinkt“ podrazumeva reakciju na veoma kompleksne okolnosti u intersubjektivnim odnosima. Upotreba jezika, a samim tim i funkcionisanje „jezičkog instinkta“, podrazumeva komunikaciju u višedimenzionalnom društvenom ambijentu, odnosno jezičko delanje odgovara određenim društvenim zahtevima, ima svoju ulogu i svrhu u datom okruženju.

Uvođenje prirodnosti i instinktivnosti povezano je s kritikom „racionalizacijskog“ pristupa⁷⁷ koji pokušava da otkrije tumačenje ili niz uzročno-posledičnog zaključivanja koje povezuje oset sa jezičkim izrazom. Tako u slučaju kada vidimo povređenu osobu naša neposredna akcija kojom pokušavamo da joj pomognemo nije rezultat procesa zaključivanja sledećeg tipa: „Osoba se previja, ima takav i takav izraz lica, znači da trpi bolove, što dalje znači da treba da joj pomognemo“, procesa koji se odvija u mislima, koji teče u mom „privatnom jeziku“ misli. Mi ne vidimo najpre povredu, grimasu ili previjanje, i nakon toga zaključujemo da osoba trpi bolove, nego sve ove simptome neposredno vidimo kao bol, i bez pomoći rezonovanja ili interpretacije. Mi pokušavamo da osobi pomognemo i tretiramo njenu povredu kao što bismo tretirali i sopstvenu. Isti je slučaj i sa spontanitetom naših verbalnih delovanja. Jezička igra je zasnovana na našoj reakciji, ona je „primitivna“ u smislu da je „predlingvistička“, ona je prototip načina mišljenja i, prema tome, sama se ne zasniva se na mišljenju (Vitgenštajn 2007: § 540–541). Naše lingvističko ponašanje, izražavanje sažaljenja i empatije, ali i sumnje u simulaciju bola, samo su produžetak ove prirodne reakcije. Jezička igra je povezana sa ponašanjem tako što proširuje, nadograđuje prirodnu reakciju.

Uz to, ne sme se zaboraviti da prirodne reakcije prethode mišljenju: „Najpre dolazi instinkt, zatim rasuđivanje. Rasuđivanja nema sve dok nema jezičke igre“ (Wittgenstein 1980d: § 689). „Jezik nije proizašao iz rasuđivanja“ (Vitgenštajn 1988: § 475). Bez prirodnih reakcija koje su nam zajedničke, ne bi bilo ni učenja, niti samog jezika. Treningom, praksom, učenjem, drilom, dete se „uvodi“ u određenu jezičku praksu, ono usvaja životnu formu. Vilijamsova (Williams) ukazuje na značaj socijalizacije i

77 Ovaj termin koristim da ne bi došlo do mešanja sa *racionalističkim* objašnjenjem; Drom (Dromm) ga naziva *intelektualističkim*.

treninga u određenom društvenom miljeu, koji dovodi do „inicijacije“ u zajedničku praksu, ispod koje je besmisleno dublje kopati, tražiti objašnjenje koje bi prevazilazilo svrhu koju objašnjenja imaju. Sa iniciranjem u zajedničku praksu, koje je slično sticanju veština, mi postizemo slaganje koje, prema Vitgenštajnu, nije slaganje u mišljenju ili razlozima, nego iza njega stoji jedno temeljnije slaganje – ono u jeziku, odnosno u praksama, postupcima i reakcijama.⁷⁸ Prema Vilijamsovoj, Vitgenštajnov stav da se lanac opravdanja negde zaustavlja podrazumeva da se on zaustavlja u onome šta postaje naša „druga priroda“.⁷⁹

Izvesnost i pouzdanost pravila jezičkih igara postoje kao životna forma, i to pre sumnje, kao ponašanje, kao određene vrste akcija za koje opravdanje nije potrebno. Sigurnost je životna forma, što znači da „hoću da je shvatim kao nešto što je izvan opozicije opravdan–neopravdan; tako reći, nešto životinjsko“ (Vitgenštajn 1988: § 359). Drom ističe da se ovi Vitgenštajnovi pokušaji da kamen temeljac jezika prikaže kao nekognitivan, nezasnovan na refleksiji i zaključivanju, mogu interpretirati kao stanovište da izvesnost treba tražiti u ljudskoj biologiji ili u čovekovoju instinktivnoj prirodi. U tom smislu, Drom piše da je „naša slična biologija, a ne kognitivno dostignuće, izvor naše prakse“ (Dromm 2008: 83 i 84), priznajući ipak da Vitgenštajn ne daje nikakvo faktualno objašnjenje i ne razvija posebnu društvenu nauku iz svoje filozofske pozicije. Ovakva vrsta naturalizma, kao što smo rekli, ipak nije u skladu sa Vitgenštajnovim intencijama jer je njegovo ukazivanje na nativističke ili urođene tendencije, prirodne dispozicije i kapacitete uvek ukazivanje sa određenom distanciranošću od izričitog tvrđenja o poreklu ili prirodnoj osnovi izvesnosti i samih jezičkih igara. Koristeći izražavanje *Tractatusa*, moglo bi se reći da se ovi konstrukti moraju odbaciti kada se shvate kao više od upućivanja ili preglednog prikazivanja, poput lestvi koje nam postaju suviše kada smo se popeli. Sam Vitgenštajnov način izražavanja govori

78 Kako se pretpostavlja, kasnog Vitgenštajna je ka ideji ključne uloge procesa učenja jezika, inicijacije u jezičku zajednicu doveo njegov učiteljski rad u osnovnoj školi.

79 Williams 2007: 72. Ideja jezičke igre kao „habitusa“, društveno stečenog instinkta korespondira ne samo sa Hjumovom (Hume) idejom običaja, nego i sa stanovištem pragmatizma, kao i sa Marksovom (Marx) idejom „druge prirode“. Kod ranog Marksa se priroda vraća kao „očovečena“, a čovek kao „naturalizovan“. Prema shvatanju ovih autora, animalno u smislu korpusa zajedničkih reakcija nije izbrisano, nego je humanizovano ili socijalizovano, jer su naše situacije društvene, a okruženje u kojem jezik funkcioniše jeste kultivisano.

o njegovoj nameri da tretira svoje izraze i navodna objašnjenja kao slike ili metafore, a ne kao figure koje predstavljaju tezu ili ilustracije kao dokaz.⁸⁰ Ipak, ovde je reč o onome kako Vitgenštajn želi ili namerava da zamisli ili podrazumeva; ne o onome šta izvesnost, jezik ili čovek *jesu*. Animalno, instinktivno, biološko Vitgenštajn koristi u metaforičkom smislu, odnosno za svrhu preglednog prikaza problema. Opres koji je primetan u Vitgenštajnovom izražavanju („na taj način“, „takoreći“, „moglo bi da se kaže“ i slično) govori o tome da je on imao u vidu stalnu opasnost od metaforike koja je shvaćena preozbiljno, od zarobljenosti u slici.⁸¹

2. O antropologiji

Koristi od metoda filozofije bile bi u sagledavanju stvari na nov način, koji bi trebalo da nas oslobodi „mentalne nelagodnosti“ time što bi nas oslobodio od filozofskih predstava koje su dovele do ovih nelagodnosti. Ova promena se ne dešava (ili se ne dešava *samo*) na sazajnom planu, zadobijanjem novih saznanja ili dospevanjem do nepoznatih informacija, nego do promene dolazi prearanžiranjem naših već postojećih znanja i, na taj način, viđenjem stvari u novom svetlu. Ovakva promena u smislu konverzije neizbežna je svuda gde nas je slika zarobila ili opčinila, i filozofska delatnost je osobena samo po tome što se, stvarajući teorije, još više zapliće i produkuje nove zarobljavajuće predstave i metafore. Pri konverziji je reč o teškom poduhvatu, koji mora da uzme u obzir naša ograničenja. Tako Vitgenštajn kaže: „Ne primećujem da vidimo prostor iz perspektive, ili da je naše vizuelno polje u određenom smislu zamagljeno

80 Pogrešno bi bilo zaključiti da Vitgenštajn preferira suzdržavanje od suda, da njegova metoda vodi ka trivijalizaciji i površnoj relativizaciji svakog zaključka u filozofiji. U drugim kontekstima, on naznačava da se do promenjenog posmatranja stvari dolazi preko ponovnog razmatranja samorazumljivosti značenja: „Ne gledaj kao da je samo po sebi razumljivo, nego kao nešto vrlo značajno, to što glagoli 'verovati', 'želeti', 'hteti' svi pokazuju iste gramatičke oblike koje imaju i glagoli 'seći', 'žvakati', 'trčati'“ (Vitgenštajn 1980: II, x, 219).

81 Prema tome, neophodno je da se pokaže da je metafora ono što i sama jeste – metafora, a ne doslovno značenje, zbog čega se naglašava da nas „metafora tiraniše“ (Wittgenstein 1980b: 82). Upor. takođe i sledeći Vitgenštajnov stav: „U filozofiji postoji neprestana opasnost od produkovanja mita simbolizma, ili mita mentalnih procesa, umesto da se kaže ono što svako zna i svako mora da prihvati“ (Vitgenštajn 2007: § 211).

prema ivicama. Ovo nas ne pogađa i nikad nas neće pogađati, jer je to način na koji percipiramo. Nikad o tome ne mislimo i nije moguće da bi trebalo, pošto nema ničeg što se može kontrastirati sa formom našeg sveta“ (PR, 80). Vidno polje je deformisano našim perceptualnim aparatom, no mi toga nismo pri posmatranju svesni. Mi smo naučili da živimo sa perspektivnošću, stoga je ne uočavamo i ne razmišljamo o njoj. Naše viđenje nije i samo viđeno iz perspektive, mi smo vezani za „formu našeg sveta“ koju ne reflektujemo, ne mislimo o njoj jer nam je stalno pred očima i ne možemo da je uporedimo sa drugom „formom sveta“.

Ipak, pošto nas deformisano vidno polje ne pogađa, u naše se viđenje ipak možemo pouzdati bez potrebe da pri svakom slučaju proveravamo da li deformacija utiče na viđenje. U ovom je Vitgenštajnovom primeru reč o objektivnim granicama našeg perceptualnog aparata, i situacija je drukčija na nivou predstava, verovanja i znanja, koji podležu drugačijim ograničenjima. Na primeru kritike Frejzerove knjige *Zlatna grana* Vitgenštajn demonstrira posledice „kontrastiranja sa formom našeg sveta“.

Prema Vitgenštajnovom mišljenju, Frejzer tretira pojedine rituale i verovanja „primitivnih“ naroda kao hipoteze, koje se u jednom momentu čine plauzibilnima (recimo, poput slučajne koincidencije u kojoj ples vremenski prethodi kiši), ali koje se u drugim slučajevima i pri daljem ispitivanju pokazuju kao pogrešne. Tamo gde nije reč o pukoj grešci, reč je o početnom stadijumu istraživanja po uzoru na metodu „nagađanja i pogreške“, poput prve stepenice u formiranju naučnog saznanja. Preko rituala, „primitivni“ narodi neuspešno nastoje da proizvedu učinak na prirodu, tako da magijska verovanja i rituali predstavljaju nerealističke odgovore na postavljene probleme i potrebe ljudi.

Ipak, „primitivni“ običaji nastavljaju da se održavaju bez obzira na izostanak očekivanog učinka. Vitgenštajnu izgleda neverovatno da je kod magije i rituala „primitivnih“ naroda reč o prostoju gluposti, da su ovi ljudi toliko neinteligentni da ne uviđaju da ples ne utiče na prirodne pojave, odnosno da u mnogim slučajevima nakon plesa do kiše ne dolazi. Ritual u svojoj složenosti, antropološkoj i društvenoj zasnovanosti predstavlja nešto više od izazivanja efekta. S druge strane, Frejzer ima dovoljno znanja, dovoljno moći zapažanja da bi shvatio postupak obavljanja rituala i njegovu svrhu, pa ipak mu nedostaje imaginacija ili široki „duhovni život“ da zamisli način života različit od onog u Engleskoj njegovog doba (Wittgenstein 1993c: 125).

Vitgenštajn ne naznačuje da je Frejzerov pristup pogrešan, nego da je jednostran. Ritual možemo da tumačimo na više načina. Naime, pojedini rituali imaju i određeni instrumentalni aspekt, odnosno reprezentuju određeni praktični cilj, poput plesa kiše koji, mada nije isključivo reducibilan na prizivanje kiše, jeste povezan sa njenim očekivanjem. Frejzerov pristup nije ni nelogički ni naučno neopravdan nego je nepotpun jer je, kao što smo rekli, bez imaginacije, što dovodi do Frejzerovog „intelektualnog slepila“ za druge aspekte rituala (De Lara 2003: 116). Još u svojim predavanjima iz tridesetih godina prošlog veka Vitgenštajn govori o „tendenciji da se jedan fenomen objasni jednim uzrokom“, što ne znači da ovo objašnjenje nije adekvatno u svim okolnostima. U magijskom i ritualnom ponašanju može se pokazati korist koja proističe iz ove prakse, no ipak „korist nije uvek jedini razlog“ (Wittgenstein 1993c: 133). Pogrešno je svrstati verovanja, običaje i rituale „primitivnih“ ljudi u sujeverja: to bi bilo isto kao kada bismo, poput misionara, pretpostavili da postoji istinska vera, običaji ili rituali, nasuprot lažnim. Prema Vitgenštajnu, sujeverje počiva na lažnoj ili pojednostavljenoj predstavi ili zaključivanju, dok se, kada je reč o magiji ili ritualu, ne može govoriti o grešci ili lažnosti. Postupci savremenog čoveka, poput ispovedanja grehova ili ljubljenja slike voljene osobe, isto su tako iracionalni i fetišistički kao i magija „primitivnih“ ljudi. Njihova je funkcija isključivo simbolička, odnosno pretpostavlja se da radnje nemaju nikakav uticaj na objekt, nikakvo postizanje eksternog cilja. „Ili pre: one uopšte nemaju cilj; mi se samo ponašamo na taj način i onda se osećamo zadovoljenima“ (Wittgenstein 1993c: 123).

Prema tome, Vitgenštajnu je stalo da naglasi neinstrumentalnu funkciju rituala, za razliku od klasičnih antropologa, koji svaku praksu vide kao ciljno racionalnu. Pogrešno je ukoliko se, kada antropolozi objašnjavaju određene prakse poput ritualnih, „pretpostavi da je motiv uvek 'dobiti nešto korisno'“. Reč je o „izuzetno jakom“ iskušenju da se za smisao određene aktivnosti proglasi jedan jedini odgovor, odnosno da se toj aktivnosti pripiše jedan motiv, koji se dalje generalizuje na sve naizgled srodne slučajeve.⁸²

82 Upor. Wittgenstein 1993d: 106. Ovo stanovište ima korene u Vitgenštajnovom odbacivanju ideje opšte forme stava, koju je ranije Vitgenštajn zastupao u *Tractatusu*. U ovom svom ranom delu Vitgenštajn postulira dihotomiju smisaonih deskriptivnih stavova, koji opisuju stanje stvari u svetu, i besmislenih, koji izražavaju želje, namere, emocije, etičke i estetičke naklonosti itd. Kasni Vitgenštajn dovodi u pitanje ovu dihotomiju, pošto smisaoni jezički akti nemaju jedinstvenu funkciju i govori o varijetetu jezičke upotrebe, što dovodi u pitanje strogu dihotomiju instrumentalne (naučne, deskriptivne) i ekspresivne (etičke, estetske) upotrebe jezika.

Pojedini tumači su isticali da je Vitgenštajn, umesto instrumentalističke funkcije, odnosno racionalizacijskog objašnjenja, uveo ekspresionističko ili emotivističko objašnjenje. Ritualni su izrazi želja, potreba, strahova i drugih reakcija, i nemaju sazajni sadržaj, odnosno ne predstavljaju verovanja o stanju stvari i posledicama akcija, nego ekspresiju naših očekivanja i osećanja. Drugi autori, mada naglašavaju da se elementi emotivizma mogu naći i kod samog Vitgenštajna, smatraju da je ovo poimanje pogrešno, odnosno da se Vitgenštajnovi stavovi kreću izvan opozicije realističko–ekspresivističko. Oni naglašavaju Vitgenštajnov naturalizam, smatrajući da njegovo stanovište podrazumeva kako u središtu ritualnih radnji leži „ritualni instinkt“, a da je religijska i magijska praksa samo produžetak ovog instinkta.

U „Primedbama o Frejzerovoj *Zlatnoj grani*“ Vitgenštajn takođe koristi vokabular koji daje utisak nativističkog i biološkog. Mada se ovom pristupu može prigovoriti tretiranje razumevanja ritualnih radnji poput generičkog objašnjenja, odnosno pokušaj redukcije kompleksnog niza radnji na jedan prototip proistekao iz biološke matrice, pokazali smo da pojam instinkta ne mora da ima biološko značenje. Iako govori o instinktu, Vitgenštajn ovaj pojam koristi kao jezičku figuru sa specifičnim značenjem, a ne kao instrumentarijum objašnjenja. Vitgenštajn kaže: „Jednom kada se ovaj fenomen (radnja koja podseća na ritualnu, poput udaranja zemlje štapom kada je osoba besna) dovede u vezu sa instinktom koji i ja posedujem, to je upravo objašnjenje koje sam tražio; to jest, objašnjenje koje razrešava posebnu teškoću. *I dalje istraživanje o istoriji moga instinkta pomera se na drugi kolosek*“ (Wittgenstein 1993c: 137, kurziv M. S.).

Ovo govori da Vitgenštajnu nije stalo do biološkog ili istorijskog objašnjenja rituala jer je svako takvo objašnjenje predmet drugog, različitog ispitivanja. U Vitgenštajnovom pristupu ističe se nezavisnost rituala od spoljašnje svrhe, odnosno isticanje samosvojnosti ove „životne forme“. Ovime se ne želi reći da je emotivistička ili ekspresivistička funkcija isključena, štaviše, u mnogim slučajevima rituali znatnim delom zaista izražavaju neku želju osoba ili projekciju u samom činu izvođenja. Antropolozi poput Frejzera jedino ne primećuju složenost ljudske prirode, ljudskog ispoljavanja, koji nisu ni samo instrumentalni, ni samo ekspresivistički. U pojedinim slučajevima, čovek „može samo da opiše i kaže: 'to je ono što je ljudski život'“ (Wittgenstein 1993c: 121) i stoga

estetski, etički, ritualni, magijski itd. odnos prema sebi, drugim ljudima i prirodi izmiče shvatanju zasnovanom na jednom jedinom modelu. Niz detalja koje otkrivaju antropolozi, etnolozi i sociolozi takođe govori u prilog Vitgenštajnovoj kritici umetanja eksplikacije i monokauzalnosti na mestu gde su neophodni razumevanje i povezivanje odnosa. Deskripcija i klasifikovanje činjenica na novi način kroz pregledno prikazivanje omogućuju da se u istraživanjima u okviru društvenih nauka uvide veze između pojava koje nas zbunjuju i dovode do nedoumica. Na taj način se činjenice i događaji posmatraju povezani jedni sa drugima, počnemo da razumevamo njihovo autonomno značenje, bez potrebe za objašnjenjem njihovog razvoja i bez hipoteze o njihovom jedinstvenom uzroku ili poreklu.

Prema Vitgenštajnovim zabeleškama o Frejzerovoj antropologiji, razumevanjem koje uključuje uvid u odnose i svrhe u nama tuđoj životnoj formi postupci stranog plemena dobijaju za nas smisao. Zapadnjak bi mogao da otkrije kako je u jutarnjoj molitvi hrišćana prisutna projekcija želja bez mogućnosti direktnog povezivanja sa učinkom, isto kao što je projekcija prisutna i u ritualu prizivanja kiše kojem zapadnjak prisustvuje. Kada povezujemo inklinacije koje postoje u nama i u našoj kulturi – udaranje štapom po zemlji kada smo besni ili molitva za naše bližnje – sa ritualnim radnjama pripadnika drugih kultura, i nas i druge sagledavamo u drugom svetlu. Ova transformacija našeg poimanja, čak i kada je inicijalno voljna kao kada se odlučimo da shvatimo rituale neobičnog plemena, uvek je spontana, nepredvidiva i zahteva naprezanje ili napor. Takođe, ona uključuje moć apstrahovanja, lucidnost i otvorenost duha u istom smislu u kojem ove sposobnosti podrazumeva i bavljenje filozofijom.⁸³ U sučeljavanju sa drugim kulturama, tuđe prakse ukazuju na smisao i lažnu transparentnost, na problematičnost naših praksi, na njihovu prividnu samorazumljivost i superiornu vrednost. Ove naše prakse,

83 Razumevanje filozofskih problema tematizovanjem svakodnevnog jezika, analiza funkcije koju pojedini metafizički pojmovi imaju u „toku života“, razmatranje filozofskog diskursa u govornoj praksi povlači isto takvu konverziju, koja je izuzetno komplikovana i zahtevna. Naš uobičajeni diskurs zasićen je metafizikom „žudnje za generalizacijom“ i stoga prevladavanje ove žudnje traži napor i brižljivo pojmovno razmatranje. Vitgenštajn koristi poređenje filozofije sa razmršivanjem tkanja našeg mišljenja, pri čemu je filozofiranje komplikovano kao što je komplikovan splet niti koje treba razmršiti (Wittgenstein 1993a: 183). Štaviše, ovo razmršivanje nije samo stvar intelekta, nego je i voljno, i emotivno, podrazumeva rad na sebi i svom ličnom integritetu.

naviknuta jezička delanja i bazični pogledi na svet kao „životne forme“ mogu da prođu kroz proces promene ili konverzije, koji se može posmatrati analogno filozofskoj transformaciji, odnosno terapijskom procesu u kojem se naše mišljenje „leči“ od zaraze metafizičkim problemima. Vitgenštajn ne negira mogućnost promene „životne forme“, on jedino ne smatra da je ovaj proces isključivo racionalan. Kao što ne potcenjuje mišljenje primitivnih ljudi, kasni Vitgenštajn ne pokušava da odbaci ni metazifiku kao besmisleno, on ne negira određene teze, kao što ne nastoji ni da pokaže neistinitost uverenja primitivnih ljudi. Vitgenštajnova kritika nastoji da promeni „način viđenja“, a time i naš način ophođenja prema datoj stvari, da otkrije na koji način slika ili teza deluje na naš jezik, na naše mišljenje, a konsekvntno tome i na naš život.

3. Jezik i ratio

Kao što su pojedini autori već pokazivali, naturalizacija jezika i *ratia* nije isto što i iracionalizam, njegovo svođenje na instinkt ili tretiranje mentalnih procesa kao što se tretiraju fiziološki procesi. Oprez u izražavanju govori u prilog tome da je Vitgenštajn ovu razliku uvek imao u vidu, pošto se jezik posmatra *kao da* je reč o instinktu. Stav – „Najpre dolazi instinkt, zatim promišljanje“ (Wittgenstein 1980d: § 689) ne negira značaj racionalnosti i pripisivanje vrednosnog prvenstva „prirodnom“ ponašanju, nego govori o prvenstvu spontaniteta jezičke komunikacije, neophodnosti prethodnog prisvajanja određene „životne forme“ u racionalnom diskursu. Mišljenje, prevrednovanje, sumnjanje, ispitivanje, proučavanje, proveravanje, kritičko sagledavanje, počivaju na procedurama i tehnikama koje se ponavljaju automatski-nerefleksivno, koje smo na početnom stadijumu prihvatili „zdravo za gotovo“ kao „šarke“ oko kojih se aktivnost razmatranja okreće. Verovanja, poput onih u postojanost objekata, zatim da svet ne nestaje kada zatvorim oči, da drugi ljudi imaju svest spadaju u ovo „čvrsto jezgro“ naših verovanja, i njih prihvatamo gotovo instinktivno kao valjana. Takođe se i pojedine akcije, kao što je sledenje pravila logike, mogu smatrati instinktivnim u ovom smislu jer ih u uobičajenim okolnostima obavljamo „slepo“ i bez refleksije jednom kada smo ovladali određenom veštinom ili praksom korišćenja logičkih

pravila. U pojedinim slučajevima Vitgenštajn ide čak dotle da smatra kako instinktivni temelji imaju i „najsofisticiranija, najfilozofskija ispitivanja“, da i sama sumnja jeste oblik instinktivnog ponašanja (Wittgenstein 1980a: 73; Wittgenstein 1980d: § 644). Ipak, instinkt u ovom smislu „okvira“ ili „pozadine“ mora da se uzme kao Vitgenštajnov *terminus technicus*, različit od uobičajenog i filozofskog poimanja, u kojem se instinkt suprotstavlja razložnosti ili kritici.

O pojmu razuma Vitgenštajn se gotovo i ne izjašnjava, u čemu odstupa od filozofske tradicije, koja neretko razumu pridaje ekskluzivan status. Razumnost počiva na kriterijumima koji su proizvod prakse, odnosno naviknutog delanja. Kriterijumi racionalnosti nisu nešto dato: na filogenetskom planu, do njih se došlo stalnim ispitivanjem, elaboriranjem, eksperimentisanjem i proveravanjem; na ontogenetskom planu, do njih se stiže učenjem i treningom. Vitgenštajn zamišlja tvrdoglavog učenika koji računa na drugačiji način od nas, insistirajući da je njegov način računanja ispravan, a učitelj pogrešan. Ovo je slično računanju binarnim sistemom, koje bez podučavanja izgleda kao zbrka – ista kao i računanje tvrdoglavog učenika ukoliko se u njegovim odgovorima ne uvidi pravilnost, veza i ponavljanje uzoraka. I za brojanje binarnim sistemom i za brojanje tvrdoglavog učenika neophodna je konzistentnost i pravilnost računanja. Kada već postoje pravilnosti, one se prihvataju ili odbacuju prema pragmatičkim kriterijumima. Na kraju razloga se nalazi nagovaranje, smatra Vitgenštajn – reč je o uvođenju ili inicijaciji u „formu života“ ili instituciju, poput ubeđivanja tvrdoglavog učenika da pređe na sistem računanja koji je praktično jednostavniji i koji je preporučljivije primenjivati pošto su ga i druge osobe prihvatile.

Prema tome, može se reći da Vitgenštajna više interesuju lingvistički i vanlingvistički konteksti od razuma, odnosno pragmatički aspekt iskaza od njihove razložnosti ili racionalnog opravdanja. Jedno od retkih mesta u kojima se eksplicitno govori o razumu nalazi se u odeljku „Uzrok i posledica: intuitivna svest“ u posthumno objavljenim beleškama pod nazivom *Philosophical Occasions* (Wittgenstein 1993a: 389): „Razum – osećam sklonost da kažem – predstavlja nam se kao merilo *par excellence* na osnovu kojeg se sve što činimo, sve naše jezičke igre, meri i prosuđuje. – Mogli bismo reći: toliko smo preokupirani isključivo promatranjem aršina, da ne možemo da skrenemo naše zurenje na ostatak određenih fenomena ili uzoraka. [...] Aršin je prikovao našu pažnju i drži je skrenutu

od ovih fenomena.” Pri filozofskoj analizi u nama je duboko usađena sklonost da kao racionalna prihvatamo samo merila ili kriterijume, a da ostale fenomene i uzorke odbacujemo kao neracionalne. Iz fokusa našeg interesovanja izbacuje se okruženje u kojem se razum primenjuje, komunikaciona situacija, forme izraza, pojedini primeri ili uzorci, učenje i tehnike sticanja merila racionalnosti. Šulte (Schulte) povodom toga govori da je, prema Vitgenštajnu, razum kao takav „norm-setting power“, odnosno sposobnost da se postave standardi.⁸⁴ Ovo Šulteovo mišljenje moglo bi se precizirati – u Vitgenštajnovom odlomku se ne pominje da je razum taj koji postavlja merila: on jeste sâmo to merilo, kao aršin ili konkretan predmet, pritka sa podeocima na osnovu koje nešto merimo.

Jedan od izvora zabluda tradicionalne filozofije upravo je zanemarivanje procesa postavljanja merila, koja uzimamo kao racionalna, isticanje „teorijske“, a previđanje „praktičke“ strane razumske delatnosti. Racionalnost i njeni kriterijumi idu zajedno s praksama u kojima se oni pojavljuju kroz primere, ponavljaju se, učvršćuju i obrazlažu. „Racionalni čovek“ u našoj kulturi čini mnoge stvari koje bi se, prema prihvaćenim merilima racionalnosti i svrhovitosti, morale smatrati iracionalnim (kao što su religijska praksa savremenih ljudi ili ceremonija krunisanja), pa ipak ne bismo zbog toga što su ti postupci lišeni svrhe tek tako mogli ovog čoveka okarakterisati kao poremećenog (Wittgenstein 1958a: I, § 153). Kako primećuju pojedini Vitgenštajnovi tumači, sâmo pominjanje „razumne osobe“ kod Vitgenštajna, pre svega u beleškama pod nazivom *O izvesnosti*, ima drugo značenje od onog u kojem se upotrebljava u filozofskoj tradiciji: to nije osoba koja racionalno opravdava sve svoje postupke, ona nema potpunu izvesnost u pogledu svojih pojedinih verovanja niti teži da je postigne. Pre, reč je o osobi iz svakodnevice, koja je sposobna da primenjuje kriterijume racionalnosti na način koji je shvatljiv i drugim osobama.

Kao što ne postoji amorfan jezik, tako i praksa postoji u vidu određenih formi. I jezik, i neverbalno delanje rukovode se pravilima, no teškoće nastaju pri bližem određenju: da li postoje individualna pravila, da li su

84 Upor. Schulte 2008: 117 i 118. Mada se može polemisati sa Šulteovim stanovištem da je ovde reč o restriktivnom pojmu razumnosti koja je slična ili čak identična s konformizmom, značajno je Šulteovo zapažanje da Vitgenštajn odbacuje ideju o ekskluzivitetu razuma i govori o tendenciji da, usredsređujući se na razum, filozofija diskriminiše alternativne prakse i mnogo toga smešta u sferu neracionalnog.

sva pravila socijalno uslovljena, mogu li biti „skrivena“ i postojati mimo volje i znanja onih koji ih primenjuju, da li je i kako moguća eksterna kritika pravila itd., jesu neka od pitanja koja su bila predmet filozofskih debata. Jedan od takvih problema je i pitanje objašnjenja pravila (uključujući pitanje same potrebe za objašnjenjem, kao i s tim povezana pitanja njihove dovoljnosti i iscrpnosti). Iz prethodno razmatranih Vitgenštajnovih stavova sledi da je samo eksplicitno objašnjenje jezičkih pravila nedovoljno jer je potrebno pokazati na koji način reč ulazi u raspravu, postaje sredstvo saopštavanja i deo razgovora ljudi. Objašnjenje pravila, odnosno pokazivanje konzistentnosti sleđenja nekog postupka „može biti prikazano jedino pomoću *primera*“ (Wittgenstein 1980d: § 401). Možemo imati tačnu i preciznu definiciju pojma, pa ipak biti nesigurni u pogledu njegove primene – samim tim, nećemo znati šta reč znači, i pored toga što smo savladali definiciju. Reč mora da se upotrebljava tek kada postane deo prakse, ona stiče svoj „život“. Stoga su objašnjenju nepohodni primeri upotrebe, pošto sama pravila ostavljaju praznine koje primeri moraju popuniti (Vitgenštajn 1988: § 139). Izraze „Zar ne vidiš...?“ i „To je jednostavno ono što činim“ mogu da prate jedino ponavljanja primera i objašnjenja. Na ovom nivou, u kojem se s objašnjenjem došlo do kraja (primerenog svrsi i situaciji, zahtevima i ciljevima jezičke igre, davanjem „krajnjeg“ objašnjenja u kojem objašnjenje objašnjenja gubi svrhu), ponavljanjem primera dolazi se do situacije u kojoj „osoba može samo da *opisuje* i kaže: ovo je kako ljudski život izgleda“ (Wittgenstein 1993c: 121).

Bez obzira na to što su primeri neophodni, što „daju život“ pravilima, niz primera koji se mogu pružiti je ograničen. Oni ne mogu da popune sve praznine koje pravila ostavljaju, tako da mnogo toga ostaje neodređeno. Za razliku od logičkih pravila, koja označavaju relacije nužnosti, pravila na kojima počiva jezik znatno su neodređenija. Prvi razlog je što nismo u potpunosti sigurni da li smo primenili pravilo na ispravan način, u adekvatnim okolnostima i na odgovarajući slučaj. Sledeći razlog je što jezička pravila imaju važenje unutar određenog „uzorka života“, koji je varijabilan, a često i nepostojan. Ukoliko pravilo prestaje da bude vezano za taj uzorak, ono „radi uprazno“ i gubi svoju funkciju, a time i značenje. Pravila i jezik su do određene mere nejasni i neodređeni, kao što je nefiksirana i fluidna „struja života“.

Ukoliko jezik počiva na ovom uzorku koji ima oblik „struje života“, on će imati stabilnu formu jedino ukoliko „struja života“ protiče na pravilan

način (Wittgenstein 1982: I, § 211; Wittgenstein 1980d: § 652–653). Izuzeci i nepravilnosti vode ka izjavi: „Ja se ne snalazim“. Ukoliko su stvari toliko različite od onih na koje smo navikli, ukoliko su izuzeci česti a nepravilnosti prevelike – Vitgenštajn daje primer odsustva karakterističnog izraza radosti, straha ili veselja kod osoba u normalnim situacijama – mi ili počinjemo da sumnjamo u ispravnost naših pripisivanja mentalnih stanja, ili prestajemo da razumevamo druge ljude, nismo sa njima „na istoj ravni“. Takođe, postupak stavljanja grumena sira na vagu i određivanje njegove cene na osnovu merenja izgubio bi važnost ukoliko bi se grumen bez razloga povećavao ili smanjivao – tada i cele jezičke igre gube svoj smisao (Vitgenštajn 1980: § 142). Konstantnost prirodnih procesa, ali i ljudskih reakcija, omogućuju pouzdanost i stabilnost naših jezičkih igara, a samim tim i naših rasuđivanja i verovanja. Izraz za bol izgubio bi svoje značenje kada ne bi bilo učestalog ispoljavanja bola – ovo su opšte prirodne činjenice, koje u normalnim situacijama ne tematizujemo, ali se često previđaju upravo zbog svoje prirodnosti, zbog toga što su nam uvek pred očima.

4. Čovek, životinja, mašina

Racionalna aktivnost, kritika i sumnja podrazumevaju životnu formu kao nešto dato, oblikovano u procesu socijalizacije i u tom smislu je naša orijentacija, naše ponašanje kada ne sumnjamo, poput „animalnog“, mimo opravdanog i neopravdanog. Heuristički postupak sagledavanja čoveka kao životinje daleko je od *de facto* poistovećivanja čoveka sa njegovom animalnom prirodom. O tome svedoči sledeći Vitgenštajnov stav, koji smo delimično već navodili i koji na prvi pogled izgleda zlokobno iracionalistički: „Hoću tu da posmatram čoveka kao životinju; kao primitivno biće kome se, doduše, priznaje instinkt, ali ne i rasuđivanje. *Jer, koja je logika dovoljna za primitivno sredstvo sporazumevanja, nje ne treba ni da se stidimo [...]*“ (Vitgenštajn 1988: § 475, kurziv M. S.).

Bližom analizom ovaj dojam zlokobnosti iščezava. Prvo, u navedenom odeljku Vitgenštajn naglašava na koji način on *želi da posmatra* čoveka i, prema tome, reč je o „viđenju kao da...“, s određenog aspekta i za određenu prezentaciju, o odsustvu teze, definicije ili supstancijalnog

određenja. Čovek i dalje nije istovetan sa životinjom u smislu preovlađivanja instinktivnosti nad *ratiom*. Drugo, ovde je reč o jeziku koji je, iako u svojoj razgranatosti i višestrukosti svojstven samo čoveku, ipak samo „prirodni“ fenomen, u smislu spontanosti nastanka, i nije proizvod namere, racionalne odluke ili promišljanja. Treće, verbalna komunikacija i logika nisu svojstveni životinjama, pa ipak ih možemo posmatrati kao nešto „animalno“ u svojoj primitivnoj formi. Umesto da govori o logici kao sofisticiranoj racionalnoj aktivnosti *par excellence*, Vitgenštajn je vezuje za primitivni način komunikacije. Logici koja je dovoljna za komunikaciju, za uspešnu interakciju subjekata, nije potrebno dalje opravdanje. Kako to Vitgenštajn pokazuje u početnim paragrafima *Filozofskih istraživanja*, dovoljno je to što se osobe sporazumevaju – poput zidarskog majstora i kalfe, odnosno bakalina i mušterije, koji i najjednostavnijim jezičkim sredstvima uspevaju u potpunosti da ispune komunikacijsku nameru.

U tom smislu pitanje razlike između čoveka i životinje postavlja se drugačije nego što to čini tradicionalni pristup, u kojem se neprestano naglašava dihotomija duhovnog i prirodnog. Jezik sa svojim funkcijama i najraznovrsnijim sposobnostima izražavanja jeste taj koji postavlja ovu razliku. Ne smatramo da se, recimo, pas nada da će videti svog gazdu, ili da zna da je ispred njega drvo. Primarni razlog tome je što on nema moć govora: životinja prosto *ne govori*, i iz toga proističe njen nedostatak viših mentalnih funkcija. Što se tiče razlike duhovnog i fizičkog, odnosno telesnog, u Vitgenštajnovim kasnijim delima ova razlika tretira se kao gramatička, pri čemu pojmovi, atributi i stavovi u jednom jezičkom sklopu koji se odnosi na naša mentalna stanja, procese i događaje imaju drugačiju funkciju od onih koji se tiču našeg tela, a naročito onih koje se tiču fizičkih tela u prostoru. Na nivou tradicionalne filozofije, ova se razlika tretira kao supstancijalna, koja se u ontologiji pokazuje kao dualizam duše i tela, odnosno kao podela na dva nezavisna realiteta, unutrašnji i spoljašnji; u epistemologiji, reč je o razlici onoga što možemo neposredno da znamo (osete, opažaje, *sense-data*, našu svest itd.) i onog što saznajemo posredno i zaključivanjem. Vitgenštajn insistira na tome da je u filozofiji razlika između čovekovih svojstava i svojstava drugih bića, duha i tela, sebe i drugog i sl. gramatička, odnosno da je reč o razlici u upotrebi i funkcijama izraza, čija površinska sličnost navodi na generalizacije i pronalaženje „superčinjenica“ na kojima bi se ove

razlike zasnivale. Na prvi pogled, Vitgenštajnova istraživanja mogla bi da izgledaju kao trivijalna. Ipak, on sam smatra da su ova pitanja daleko od trivijalnosti i da je reč o za čoveka suštinskim problemima jer je čovek po prirodi biće koje koristi jezik – njegova „životna forma“, njegovo ponašanje i interakcija s drugim bićima neodvojivi su od jezika. Način jezičkog saobraćanja određuje kakav život vodimo, naše ponašanje i veze s drugim osobama. Ukoliko su jezik i jezička sposobnost osnovne karakteristike *homo sapiensa*, pitanje jezika je za njega samog od najveće važnosti – ne misli se pri tome isključivo na filozofiju, niti na lingvistiku, neurološka, psihološka i antropološka izučavanja jezika.

U istom smislu je Vitgenštajn udaljen od religijske i metafizičke razlike duše i tela (ili „mesa“, kako govori Sveti Pavle). On kaže: „Ponašam se prema tebi kao da imaš dušu. Ja ne mislim da ti imaš dušu“ (Vitgenštajn 1980: § 152). Nije potrebno da verujemo da druge osobe poseduju individualizovanu nematerijalnu supstancu, koja je nosilac njihovih mentalnih stanja, da bismo tretirali ove osobe kao jedinstvene, samostalne, s individualnim sklopom osećanja, verovanja i intencija. Možemo zamisliti da postoji osoba koja ne veruje da neko drugi oseća bol, zapitavši se na koji će način ta osoba da dela. Ona će postupati sa drugom osobom kao što se postupa sa neživim predmetom, ili na način na koji mnogi ljudi postupaju sa životinjama koje najmanje liče na ljude (Wittgenstein 1982: I § 238). Ponovo je naglasak na delanju: Vitgenštajn se ne pita šta osoba misli o mentalnim stanjima osobe koja ne oseća bol, kako će je ona razumeti, odnosno koji je epistemčki status nezamišljanja egzistencije mentalnog stanja druge osobe. Ključno pitanje je kako će takva osoba da postupa sa tom drugom osobom, a ne koji se mentalni neurofiziološki procesi odvijaju u mozgu jedne ili druge osobe.

Reč misliti uzimamo u relaciji sa njenim okruženjem – u tom smislu, pre nego što mišljenje pripišemo drugim živim bićima, treba da obratimo pažnju na upotrebu ove reči, njene odnose s drugim izrazima, na celokupnu njenu gramatiku. Značenje reči *misliti* neodvojivo je od načina njene upotrebe, tako da pitanje da li mašina može da misli zavisi od šireg okvira u kojem nekome ili nečemu pripisujemo svojstvo mišljenja. Da li smo spremni da kompjuter smatramo racionalnim, pošto je u stanju da računa i obrađuje podatke brže od čoveka? Da li mašina može da donosi promišljene odluke? Skloni smo da na ova pitanja odgovorimo negativno, odnosno pozitivan odgovor implicirao bi izveštačen način izražavanja.

Uz to, naš stav, naše držanje prema mašini neće biti poput držanja prema drugom ljudskom biću. Ne mora da se podrazumeva da je razlog tome činjenica da mašina obavlja neke funkcije, na primer računске, različito od čoveka. Ona se može programirati tako da računa poput nas, da proverava svoje rezultate, da ih sređuje i upoređuje, i ovde nema ničeg što bi govorilo u prilog ekskluzivnosti bilo mašinskih, bilo moždanih operacija na način koji bi između njih pravio suštinsku razliku. Ispitivanjem da li je mašina izvršila određeni računski zadatak na način koji odgovara ljudskom računanju ne može se odgovoriti na pitanje: „Može li mašina da misli?“ Prema Vitgenštajnu, ovde je reč o neempirijskom pitanju. On smatra da „samo o čoveku i o onome što mu je slično kažemo da misli. Kažemo to i o lutkama, takođe i o duhovima, ali u prenesenom smislu, posmatrajući ih kao da su ljudska bića poput nas. Potrebno je da se reč 'misлити' posmatra kao instrument“ (Vitgenštajn 1980: § 360).⁸⁵

Prema tome, ovu reč treba da tretiramo kao funkciju, u relaciji sa *načinom* na koji je primenjujemo i *okolnostima* pod kojima je primenjujemo. „Misлити“ upotrebljavamo u „klasteru“ pojmova, ne samo u smislu računanja, igranja šaha, pravljenja projekcija budućih stanja i sl., nego i u smislu prevrednovanja, kritičnosti, promišljanja i predomišljanja, razložnog postupanja i praktične mudrosti, tj. razboritosti. Misлити možemo pažljivo ili nepažljivo, s refleksijom (preispitivanjem, posmatranjem iz drugog ugla, mišljenjem o samom mišljenju) ili bez nje (automatski, bez dvoumljenja, kao kod jednostavnih matematičkih operacija), odlučno ili s oklevanjem, intenzivno ili površno itd., što se ne može reći i za operacije računara. Dalje, mišljenje možemo povezati i sa inteligentnim ili okolnostima primerenim reagoivanjima, nalaženjem rešenja u novim, prethodno nespecificovanim situacijama, kao i sa sposobnošću raspoznavanja misli i emocija drugih osoba. Za pojedine navedene kapacitete može se reći da ih, u većoj ili manjoj meri, imaju i životinje – na taj način je mišljenje stvar stepena, odnosno nije ekskluzivna kvalitativna odlika svojstvena čoveku nego može biti u većoj ili manjoj meri prisutna i kod životinja. Mišljenje povezujemo sa željama, preferencijama,

85 Na drugom mestu (Wittgenstein 1958b: 47), a prema istim kriterijumima kao i u navedenom paragrafu *Filozofskih istraživanja*, Vitgenštajn kaže da je sama rečenica „Mašina može da misli“ na neki način besmislena, kao da pitamo „Ima li broj tri boju?“ – ona je takva jer se mišljenje u većini slučajeva pripisuje bićima koja na određeni „misleći“ način reaguju u datoj situaciji, bolje reći imaju široki dijapazon reagoivanja na različite situacije.

percepcijama; razmišljanje, inteligencija, racionalnost ispoljavaju se kao delanje u najraznovrsnijim okolnostima u „toku života“.⁸⁶

Stoga smo skloni da u pojedinim prilikama mišljenje pripisujemo životinjama (doduše, kao nelingvističko ili nesimboličko), da ih tretiramo kao bića s dušom i razumom, za razliku od mašina.⁸⁷ Prosto obavljanje računskih operacija kod kompjutera nije dovoljno da bismo im pripisali racionalnost, mišljenje ili razumevanje takođe i zato što je reč o mehaničkim radnjama, dok je za pripisivanje mišljenja neophodno da postoji normativnost postupaka. Mašine su isprogramirane za dobijanje očekivanih rezultata, dok je kod ljudskih bića reč o sposobnosti sleđenja pravila, odnosno sposobnosti poređenja dobijenog rezultata s nekom normom ili pravilom.

Osim toga, kod pripisivanja mišljenja imamo u vidu i telo, kao što misaone kapacitete posmatramo u sklopu s afektivnim i voljnim.⁸⁸ Psihološke termine ili iskustva poput bola pripisujemo samo bićima u celini, a ne duši odvojenoj od tela, kao što se postulira u kartezijanstvu, niti pojedinim delovima tela, na primer mozgu ili ruci, kako bi to tvrdile razne varijante materijalizma. Mada nauka potvrđuje da se procesi mišljenja obavljaju u mozgu, kada vidimo čoveka koji se previja od bola ne bi bilo primereno reći da njegov mozak oseća bol, niti moja intencija da mu pomognem ima izraz “moj mozak namerava da pomogne ovom čoveku.” Osim kada je reč o čisto tehničkom izražavanju u neurofiziologiji, smatramo da je apsurdno ukoliko bismo tvrdili da deo tela oseća bol: „[...] kad neko oseća bol u ruci, ruka to ne kaže (osim ako ne napiše) i ne tešimo ruku, nego bolesnika gledajući mu u oči“ (Vitgenštajn 1980: § 286).

86 Hacker 1997: 54–55. Moglo bi se reći da čak i kada intelektualne kapacitete pripisujemo mašini, zanemarujući afektivnu i konativnu komponentu, ni tada ne tretiramo mašinu kao misleće biće.

87 Za odbranu stanovišta da Vitgenštajn nije zastupao tezu da životinjama nije svojstveno mišljenje videti Glock 2006. Jezik jeste ono osnovno obeležje čoveka koje ga odvaja od drugih živih bića. S druge strane, mada postoji kompjuterski jezik i kompjuter operiše simbolima, ne pripisujemo mu racionalnost, odnosno inteligenciju na način na koji je pripisujemo ljudima i životinjama. Reč je, ipak, o artifičijelnom jeziku, koji nije jezik u punom smislu i koji je tek derivat živog jezika. U istom prenesenom smislu bi se i kompjutersko „razmišljanje“ moglo nazvati derivatom ili jednim segmentom ljudskog mišljenja.

88 Vitgenštajn koristi misaoni eksperiment u kojem se stolica predstavlja kao ona koja misli neverbalno, tj. u sebi. *Prima facie* se postavlja jednostavno pitanje gde ona misli u sebi, ukoliko ne poseduje telo, i kako manifestuje inteligenciju u fizičkom prostoru?

Kao što smo već rekli, sposobnost učestvovanja u jezičkim igrama, od najprimitivnijih do najkompleksnijih, bazičnija je (mada ne i vrednosno značajnija) od zajedničkog učestvovanja u deliberaciji ili naučnom istraživanju. Insistiranje na ovoj sposobnosti omogućuje Vitgenštajnu da istakne jezik kao ljudski specifikum: „Ponekad kažemo: Životinje ne govore zato što im nedostaju duhovne sposobnosti. To znači: one ne misle i zato ne govore. Ali: one jednostavno ne govore. Još bolje: one se ne koriste jezikom – ako ne uzmemo u obzir najprimitivnije jezičke oblike. Zapovedati, pitati, pričati, ćeretati – to je sve deo naše prirodne istorije kao i ći, jesti, piti, igrati se“ (Vitgenštajn 1980: § 25). Pošto ne poseduju jezik, kod ponašanja životinja ne postoji protkanost jezika i akcija, tako karakteristična za ljudsko ponašanje. Jedna osoba zatvara vrata jer je neka druga osoba nešto izrekla – ovo je bitno različito od utrenirane akcije, kojom pas zatvara vrata na komandu gospodara. U prvom slučaju, izgovorene reči druge osobe ne moraju da budu komanda ili zapovest (zatvori vrata!), nego molba (molim te da zatvoriš vrata), želja (voleo bih da ustaneš i zatvoriš vrata), kondicional (ako zatvoriš vrata, nećemo se prehladiti), konstatacija (baš je hladno!) i slično, a da intencija bude ista. Mada je uloga jezika suštinska, on je ipak samo deo naše „prirodne istorije“, nije odvojen od drugih prirodnih aktivnosti, nego je njihovo oplemenjivanje ili rafinman (Wittgenstein 1980a: 31). Zato jer ima sposobnost korišćenja jezika, čovekove akcije znatno su istančanije i savršenije od životinjskih. Istraživati jezik mimo ovih povezanosti jezika i akcija znači istraživati ga kao samostalni entitet, kao samodovoljnu strukturu nezavisnu od primene, dakle kao objekat mimo prirode. Vitgenštajnovu pozivanje na Getea i njegov stav: „U početku beše čin“, a ne na Jevanđelje Svetog Jovana: „U početku beše reč“, znači da Vitgenštajn ne zastupa panlingvizam, nego da govor kao samostalan ili po sebi ne može da bude osnova životnih formi. Umesto „reči su dela“, Vitgenštajn eksplicitno kaže „reči su *takođe* dela“, smeštajući jezičke činove u akcije među drugim akcijama.

Razumeti neki nepoznati životni oblik znači razumeti neki obrazac ponašanja, odnosno znači da postoji nešto što je podudarno u našem obrascu sa ovim stranim. Stoga Vitgenštajn tvrdi: „Zajednički ljudski način postupanja je sistem odnosa pomoću koga mi sebi tumačimo jedan strani jezik“ (Vitgenštajn 1980: § 206). Jezik se zasniva na pravilnosti, u čijoj je osnovi opet pravilnost u ponašanju i formi života. S lavom iz

Vitgenštajnovog poznatog aforizma (u kojem se kaže da čak i kad bi lav govorio, mi ga ne bismo razumeli) ne delimo većinu svojih ponašanja, tako da bi i njegov govor bio prilagođen njegovim okolnostima, načinu njegove egzistencije, njegovoj fiziologiji. Naša zajednička antropološka priroda jeste uslov međusobnog razumevanja, tako da bi grupa ljudi sa različitom fizionomijom, poput infracrvenog ili telepatskog viđenja, imala radikalno drukčiji način života od našeg – recimo, osobe bi komunicirale direktnim slanjem mentalnih slika u misli drugih. Ipak, pitanje je da li bi se ovakva grupa mogla smatrati ljudima, i pored jezika i svojih razvijenih kognitivnih sposobnosti.

Ovakvo poimanje bi, prema pojedinim tumačenjima, moglo da utiče na naš etički stav prema živim bićima različitim od nas. Da li u tom slučaju život životinja ostaje nedostupan našem razumevanju, pošto se uzajamno razumevanje može pripisati samo sličnim formama? I da li onda nemamo odgovornost prema njima, jer ne delimo ništa s tim bićima pošto su njihove želje, podstreći, emocije sasvim različiti od naših? Vitgenštajn verovatno ne bi prihvatio da je prekid radikaln: „Samo za živa čoveka, i za ono što mu je slično (što se slično ponaša), može da se kaže da ima osećaje: da vidi; da je slep; da čuje; da je gluv; da je pri svesti ili bez svesti” (Vitgenštajn 1980: § 281). Ograničeni smo našom životnom formom (kao što smo ograničeni našom kulturom pri susretu s nepoznatim plemenom), no kao što Vitgenštajn pokazuje, to ograničenje je porozno, kao što i naša životna forma može da bude slična sa životnom formom drugih bića. Primena pojma bola na životinje moguća je jer postoji podudarnost između ponašanja životinje koja trpi bol s našim ponašanjem – možda ovakvi zaključci navode na antropocentričke konsekvence, no može se tvrditi i da je, prema ovom shvatanju, naš pogled na prirodu neizbežno humanizujući. Imajući u vidu Vitgenštajnovu kritiku instrumentalne racionalnosti, moglo bi se reći da iz ovog „humanizovanja“ prirode i „naturalizovanja“ čoveka sledi jedno osobeno poimanje ljudske prirode i prirode uopšte: ni instrumentalno sagledavanje ni vanperspektivno saživljavanje sa prirodom.

V PROŠIRENA KOGNICIJA, SEĆANJE I PRAKSA UPOTREBE

Mada je njegov uticaj implicitan, u diskusijama oko hipoteze o proširenoj kogniciji (*hypothesis of extended cognition* – HEC) Vitgenštajn se ne pominje često kao rodonačelnik ovog stanovišta. Ipak, bilo je pionirskih pokušaja rasvetljenja

ove povezanosti i autori kao što su Sasvejn (Susswein) i Rasin (Racine) pominju dve vitgenštajnovske teme koje su od ključnog značaja za HEC: „(1) Određeni stepen suprotstavljanja poistovećivanju kognicije sa reprezentovanjem i (2) poimanje da je koncepcija duha kao nečeg unutrašnjeg po prirodi metaforička“ (Susswein and Racine 2009: 185).

U Vitgenštajnovnim fragmentima svakako se mogu pronaći pojedina bitna mesta koja su zajednička sa HEC, a odnose se na teme koje pominju pomenuti autori. On decidno odbacuje koncepciju tragova u mozgu u kojima se reprezentuju stvari ili ideje. Takođe, Vitgenštajn se učestalo suprotstavlja koncepcijama koje analiziraju svest kao unutrašnji mehanizam koji je protivrastavljen spoljašnjim objektima – u tom smislu, on se suprotstavlja i verzijama koje kogniciju zamišljaju kao lociranu u glavi, mozgu ili biološkom medijumu.⁸⁹ Ipak, ovome bih dodao još jednu

⁸⁹ „Jedna od filozofski najopasnijih ideja jeste, prilično čudno, da mislimo glavom ili u glavi. Ideja o mišljenju kao procesu u glavi, u potpuno zatvorenom prostoru, daje mu nešto okultno“ (Vitgenštajn 2007: § 605 i 606).

vitgenštajnovsku temu: (3) uslov kognicije jeste savladana ili naučena tehnika, delanje ili praksa upotrebe i, u skladu sa ovim, okolina može da se smatra kao deo kognicije onda kada je integrisana s internim nosiocem kognicije, kao što je mozak, kroz praksu upotrebe. U središnjem delu rada pokušaću da skiciram značenje ove treće teme za HEC, dok će se poslednji deo oslanjati na zapažanja iz prethodnih delova pri ispitivanju kolektivnog sećanja kao vida proširene kognicije. No, najpre je neophodno izložiti osnovne postavke hipoteze o proširenoj kogniciji, zajedno s kritikama i odgovorima kritičarima.

1. Šta je proširena kognicija?

Kao reprezentativan tekst (koji ujedno pokriva brojne vrline i mane HEC i od kojeg potiče najviše polemika povodom problema HEC), najadekvatnije može poslužiti gotovo programatski članak Klarka (Clark) i Čalmersa (Chalmers) „The Extended Mind“, koji je često preštampan, citiran, opovrgavan i branjen. Članak počinje suštinskim pitanjem za HEC: „Gde prestaje individualni duh (mind), a započinje preostali svet?“ Autori brane poziciju aktivnog eksternalizma, koji polazi od aktivne uloge okoline u funkcionisanju kognitivnih procesa (Clark & Chalmers 1998/2008: 220) i opovrgavaju tezu da je glava, odnosno mozak granica ljudske svesti.

Opravljanost HEC Klark i Čalmers ilustruju kroz primer sa Ingom i Otom koji koriste različita sredstva da bi došli do ostvarenja istovetnog kognitivnog rezultata – verovanja o tome gde se nalazi Muzej moderne umetnosti u Njujorku (Museum of Modern Art; dalje: Moma) i, shodno tome, izvršenja određene radnje tj. posete muzeju. U slučaju Inge reč je o osobi sa normalnim pamćenjem, koja je čula za novu postavku muzeja i odlučuje da je poseti. Za trenutak zastaje, razmišlja, priseća se da se Moma nalazi u 53. ulici i odlazi na dato mesto. Ona „konsultuje“ sećanje i može se grubo reći da je verovanje o tome gde se muzej nalazi sadržano, deponovano ili kodirano u njenom sećanju.

S druge strane, Oto boluje od Alchajmerove bolesti i primoran je da se oslanja na spoljašnja sredstva koja imaju ulogu sećanja. On je takođe čuo za novu muzejsku postavku u Momi i odlučio je da je poseti. Međutim, da bi saznao gde se muzej nalazi mora da konsultuje beležnicu koju

uvek nosi sa sobom. Stoga baca pogled u beležnicu, vidi u njoj zapis koji kaže da se on nalazi u 53. ulici u Leksington aveniji i odlazi u muzej. U ovom slučaju beležnica igra istovetnu ulogu kao i Ingino sećanje. Isto kao što je Inga imala verovanja o tome gde se nalazi muzej i pre nego što je konsultovala sećanje, tako je i Oto imao verovanja koja odgovaraju Ingini i pre nego što je konsultovao beležnicu. Stoga informacija u beležnici ima istovetnu funkciju kao i informacija u sećanju – potpuno je kontingentna činjenica da se u jednom slučaju ona nalazi u organizmu, a u drugom na papiru.⁹⁰

Radikalni zaključak koji izvode Klark i Čalmers jeste da verovanja, a shodno tome i svest, nisu samo u glavi. Mentalni procesi se ne odvijaju samo u okviru neurološkog sistema, nego su objekti u okolini sastavni deo kognicije ukoliko joj doprinose i ukoliko imaju njoj analognu funkciju. Prema tome, kada vanmentalni procesi imaju istu ili sličnu funkciju kao i mentalni, odnosno ukoliko su eksterni procesi integrisani s internim kognitivnim procesima, nadopunjuju ih ili su kauzalno povezani sa njima, ti prvi procesi mogu se označiti kao kognitivni bez obzira na njihovu „izvanorgansku“ lokaciju.

Hipoteza o proširenoj kogniciji bila je predmet brojnih kritika,⁹¹ od kojih bismo za ovu priliku mogli izvojiti dve: (1) kritiku *principa pariteta* prema kojem se kognitivnim smatraju svi procesi čija je funkcija ista ili slična s mentalnim, na primer kada upotreba beležnice igra istu ulogu kao i sećanje. Nasuprot tome, kritičari HEC insistiraju na tome da svest poseduje intrinzična svojstva koje ne nalazimo u eksternim objektima. Dok se Inga priseća – pri čemu je sećanje nederivirani intrinzični kognitivni proces – Otove aktivnosti uključuju percepciju i motorne radnje kao neintrinzične, odnosno takve čija je kognitivna funkcija, kako smatraju Adams i Azava (Azawa), derivirana iz internih mentalnih procesa; (2) kritiku *argumenta spojenosti* prema kojem se kauzalna veza smatra konstitutivnom. Ukoliko, recimo, kognitivni sadržaj knjige utiče na čitaoca, teoretičar HEC bi tvrdio da je reč o istoj funkcionalnoj jedinici. Prema kritičarima, međutim, uzrok se razlikuje od konstituenta: nervni impulsi, na primer, uzrokuju pokretanje mišića, no sami nervi nisu konstitutivni deo mišića.

90 Upor. Clark & Chalmers 1998/2008: 226–227.

91 Za kritiku HEC videti Adams and Aizawa (2001, 2010); Rupert (2004); Sprevak (2009),

1. *Princip pariteta*. Prema ranijoj verziji HEC, koju su povremeno zastupali Klark i Čalmers, eksterni procesi mogu da se smatraju kognitivnim ako su izomorfni s internim procesima, odnosno ukoliko se njihovo funkcionisanje poklapa. Otove beleške imaju jednaku funkciju i vode do sličnog ponašanja kao i u slučaju Inginog biološkog sećanja. Ovaj takozvani *princip pariteta* vodi do zaključka da, ukoliko postoji relevantna sličnost između internih i eksternih procesa, ovi drugi mogu sa istim pravom da se smatraju kognitivnim (Clark & Chalmers 1998/2008: 222).

Kritičari HEC ne osporavaju da Otove beleške i Ingino sećanje imaju podjednaku funkcionalnu ulogu. Podsećanje i čitanje beležaka mogu na istovetan način da utiču na delanje, odnosno na intencije i verovanja Ota i Inge. Ipak, njihova su svojstva sasvim različita: dok je kod beležaka reč o statičnom medijumu, čija funkcija zavisi od receptivne aktivnosti subjekta koji je u kontaktu s njima, biološko sećanje je dinamički sistem koji se menja i reorganizuje u skladu s uticajima iz okoline. Sećanja blede ili postaju zbrkana usled protoka vremena, dok su beleške statične, one ne poseduju intrinzičnu dinamiku i aktivnost.⁹² U beležnicama ne postoje delovi kognitivnog, odnosno neurološkog aparata, niti kauzalne veze koje bi bile zadužene za one procese koji su karakteristični za biološko sećanje. Beleške, stoga, nisu sećanja i ne mogu se smatrati kognicijom, a kauzalni uticaj zapisa na papiru na svest nije istovetan s kognitivnim procesima prisećanja, kako to podrazumeva HEC (Adams & Aizawa 2010: 68). Pošto Oto koristi percepciju i motornu aktivnost pri okretanju stranica, dok se Inga oslanja isključivo na procese sećanja, kauzalne strukture u slučaju Ota (pritiskanje dugmeta, dejstvo elektrona na fosforescentnom ekranu itd.) korenito su drugačije od kauzalnog prizivanja u sećanje u Inginoj glavi. Takođe, kognicija je u uobičajenom smislu reči pod uticajem drugih intencija pojedinca, drugih verovanja, sećanja, zaključivanja itd., isto kao što se ne može poreći uticaj emocija, naklonosti, crta karakera, namera i potreba aktera itd. na saznajne procese individue. Sve ovo nije slučaj sa tzv. eksternim nosiocima: beležnica ne trpi nikakav uticaj koji bi mogao da izmeni zapise u njoj.

Jedna od strategija odbrane kojoj su pribegli Klark i Čalmers, tiče se ukazivanja na to da sličnosti internog i eksternog procesa imaju prevagu, bez obzira na njihovu strukturalnu različitost. Kritičari HEC primećuju da su ovi procesi međusobno bitno različiti jer Otu beležnica ne mora da

92 Upor. Sutton 2010: 197.

bude pri ruci, kao što može da se desi da je zapis nepouzdan, odnosno da slova izblede do nečitljivosti i tada Oto nema verovanja o muzeju – no slična takva nepouzdanost i disfunkcionalnost sećanja moguća je i u Inginom slučaju, odnosno ni Inga nije sve vreme svesna toga gde se muzej nalazi i mora da se priseća adrese. U praktičnom delovanju interna kognicija ima jednake karakteristike kao i eksterna – na primer, kao što Oto može da izgubi beleške, a time i verovanja, Inga takođe može pod dejstvom opijata izgubiti sećanje na lokaciju Mome.⁹³

Ipak, princip pariteta ne pruža uverljive razloge zbog čega bi Otovo korišćenje beležnice, zajedno sa delovanjem beležaka na njega, trebalo da se analizira ujedno ili paralelno sa ispitivanjem internih mentalnih kognitivnih procesa (na primer, karaktera, trajnosti i intenziteta Inginog sećanja). Kako kritičari HEC naglašavaju, odbacivanjem distinkcija između različitih procesa, poništavanjem funkcionalnih razlika internih i eksternih nosilaca, odnosno potiranjem razlike između mentalnog i fizičkog, rasprava o duhu se osiromašuje, a kognitivna nauka lišava se suptilnijih spoznaja. Argument na osnovu paralelizma, analogije, izomorfnosti ili slične funkcije, vodi ka neobičnim zaključcima o identitetu mentalnih i vanmentalnih procesa, odnosno ka trivijalizovanju i nivelisanju osobenosti intrinzičnih kvaliteta nosilaca. Takođe, ovaj princip vodi ka poništavanju zdravorazumske razlike između mentalnih kapaciteta, procesa i intencionalnih stanja subjekta (oseta, percepcija, osećanja, razumevanja itd.) i svojstava i funkcija predmeta koji ova stanja ne poseduju. Zaključci zastupnika teze o proširenoj svesti kao funkcionalnom paritetu su, sa lingvističkog i zdravorazumskog stanovišta, kontraintuitivni.

Ipak, mnogi drugi zastupnici HEC (kao, uostalom, i Klark i Čalmers na pojedinim mestima u svojim radovima) smatraju da se princip pariteta može napustiti, a da jezgro HEC ostane očuvano. Prema modifikovanoj tezi proširene kognicije kognitivni procesi zavise od operacija svesti kojima se utiče na okolinu izvan biološkog tela, ali ova okolina i spoljašnji resursi nisu u doslovnom smislu proširena svest. Funkcionalni paritet mentalnih i fizičkih procesa u novijim razmatranjima biva zamenjen modelom kognitivne integracije (Menary 2006), komplementarnosti eksternog i internog nosioca kognicije (Saton 2010), odnosno hibridne svesti (Rowlands 2010). Ovako koncipirana, HEC može da

93 Videti Clark & Chalmers 1998/2008: 224 i 229.

dopusti različitu prirodu nosilaca s različitom dinamikom, funkcijom i intenzitetom, pošto je za proširenu kogniciju jedino bitno da li su spoljašnji i unutrašnji nosioci integrisani u jednu kognitivnu celinu, odnosno da li se njihove različite funkcije tako nadopunjuju da mogu da učestvuju u izvršavanju određenog kognitivnog zadatka.

2. *Argument spojenosti.* Zastupnici HEC smatraju da su kognitivni procesi konstituisani kroz interakciju eksternih i internih nosilaca. Kada postane predmet manipulacije internog nosioca, eksterni nosilac postaje konstitutivan u kognitivnom procesu, i na taj način jeste sastavni deo kognicije. Kritičari HEC smatraju da je ovde reč o grešci spojenosti kao konstitutivnosti (*coupling-constitution fallacy*). Spojenost se mora razlučiti od konstitucije pošto se intrinzična priroda eksternog objekta nije transformisala u kognitivnu samim tim što trpi uticaj subjekta ili što uzrokuje određena intencionalna stanja. Ovde je reč o manipulaciji predmetom i ne sme se prenebreći da je organizam taj koji manipuliše na kognitivan način. Mora se voditi računa da se sačuva distinkcija između aktivnog činioca i samog predmeta kojim se manipuliše, što HEC ne čini. Sledstveno tome, HEC vodi ka zaključku da do proširenja kognicije dolazi svaki put kada upitam slučajnu osobu na ulici za neku informaciju, kada koristim telefonski imenik ili kada uključim kompjuter i priključim se na internet.⁹⁴ Ipak, ovde je reč samo o objektima koji uzrokuju ili utiču na pamćenje, zaključivanje, učenje itd. Podaci dobijeni preko interneta uzrokuju da se formira moje verovanje o nečemu, ali ni oni, ni sama internet mreža, nisu moja kognicija.

Kada je reč o primedbi da zastupnici HEC previđaju distinkciju internog i eksternog nosioca, odnosno mentalnih i fizičkih procesa, može se reći da prihvatanje distinkcije ne mora da predstavlja nepremostiv problem za ovu hipotezu. Naime, nije protivrečno da intrinzična svojstva jednih i drugih budu različita, a da i dalje budu uzimani kao integralni sistem. Namera HEC nije da se poništi ova razlika i svaki objekt koji je spojen sa internim nosiocem proglasi kognitivnim, nego je reč o tome da se objekt, zajedno s kognitivnim subjektom, posmatraju kao delovi određenog kognitivnog sistema kada su spojeni na prikladan način, i tada objekat kao nekognitivan postaje deo kognitivnog stanja.⁹⁵ Spojenost

94 Upor. Adams & Aizawa 2001: 60.

95 Videti Clark 2010a: 83.

ne bi trebalo da se shvata kao mehaničko prikopčavanje mentalnog i fizičkog – u HEC je reč o kompleksnoj međusobnoj povezanosti u kojoj izolovano ni interni ni eksterni činioци ne mogu da budu funkcionalni u smislu postizanja kognitivnog cilja (kao što je, na primer, sticanje verovanja, rešavanje složenog aritmetičkog problema, oživljavanje sećanja i sl.).⁹⁶ HEC koja se oslanja na argument spojenosti objašnjava, za razliku od principa pariteta, na koji način disparatni interni i eskterni procesi mogu da upravljaju većim funkcionalnim sistemima.⁹⁷

Ipak, argument pripojenosti krije u sebi potencijalnu teškoću po HEC. Ukoliko se isuviše objekata smatra za deo kognicije, odnosno ukoliko je sve što je kauzalno povezano sa kognitivnim procesom ujedno i deo tog procesa, u tom slučaju se pod kognicijom može shvatiti ne samo sve što je predmet manipulacije, nego i svaki predmet koji na bilo koji način utiče na naše mišljenje, pa čak i onaj koji utiče samo potencijalno, poput enciklopedije na polici za knjige ili veb stranica interneta ukoliko su nam dostupni, ukoliko su pouzdani nosioci informacija i ukoliko se njima rukovodimo „po automatizmu“. Adams i Azava ovu prekomernost označavaju kao problem „kognitivne prenaduvenosti“, „kognitivnog preliivanja“ ili „pankognitivizma“ u kojem je svaki objekt bar potencijalno kognitivan, dok je bezbroj objekata kognitivno aktualno, samom interakcijom sa subjektom koji misli.⁹⁸ Prema njihovom mišljenju, Klark i Čalmers ne nude nikakvo diskriminativno obeležje slučajeva proširene

96 Kako Menari (Menary) primećuje, kritičari, zamerajući grešku spojenosti kao konstitutivnosti, pripisuju HEC tradicionalnu sliku mentalnog kao diskretne, već unapred formirane jedinice, koja podrazumeva nosioca kognitivnog procesa koji je antecedentan u odnosu na eksternog nosioca s kojim je u interakciji. Slučaj sa Otom je paradigmatičan jer se u kritici HEC hipoteza posmatra kao da „zadržava oblik internalizma, pošto pretpostavlja postojanje odeljenog, već formiranog činioца.“ (Menary 2006: 333). Nasuprot tome, Ota treba posmatrati u interakciji s beležnicom, pošto tek u ovom funkcionalnom sklopu može da obavi kognitivni zadatak. Kao što ćemo u daljem tekstu pokazati na primeru sećanja, postoje posebni slučajevi u kojima u odsustvu eksternog nosioca mentalni procesi ne postižu svrhu, tako da je pojava ovakvog nosioca nužni uslov kognicije. U ovom slučaju interni nosilac nije dovoljan da bi se ostvario određeni zadatak sećanja.

97 Saton (Sutton 2010: 205) tvrdi da je Klark u kasnijim tekstovima revidirao svoju raniju poziciju principa pariteta, pa ipak se u njegovim tekstovima mogu naći formulacije poput: „funkcionalna ravnoteža uskladištene informacije [Otvih verovanja i zapisa u beležnici] jeste, u svakom od slučajeva, dovoljno slična [Inginom sećanju] [...] da obezbeđuje sličnost postupanja“ (Clark 2010b: 45).

98 Adams and Azawa 2001: 57. Upor. takođe i Rupert 2004: 396.

kognicije, nikakve kriterijume za određivanje procesa ili objekata koji bi trebalo da se označavaju kao oni koji proširuju granice internog medijuma. Nasuprot tome, internalistička perspektiva i svakodnevni diskurs zvuče plauzibilnije i smislenije od fluidnosti mentalnog u hipotezi o proširenoj kogniciji: ova perspektiva, povezana sa zdravorazumskim shvatanjem, prema kojem se kognicija nalazi u mozgu, daje nam jasnu, oštru i prihvatljivu specifikaciju objekata, procesa i akcija koji se mogu označiti kao kognitivni (Adams and Azawa 2001: 57). Bez obzira na to što jasna demarkacija neretko izostaje i što su primeri koje daju branioci HEC u pojedinim slučajevima neadekvatni i odaju utisak da su kritičari u pravu, ipak u pojedinim prezentovanim primerima (zajedno s pratećom argumentacijom) zastupnici HEC naznačuju da je moguće izdvojiti jasne slučajeve u kojima se ogleda nedovoljnost internalističkih kriterijuma za kogniciju.

2. Praksa upotrebe kao uslov proširene kognicije

Sledeći Vitgenštajnovе napomene, moglo bi se reći da je u određenim slučajevima prisutnost određenih eksternih objekata neophodan uslov za kogniciju. Vitgenštajn piše:

„Zamisli sledeći fenomen. Ako hoću da neko zapamti tekst koji mu izgovoram, tako da ga kasnije može ponoviti, moram da mu dam hartiju i olovku; dok govorim, on piše crte, znakove na hartiji; ako kasnije treba da ponovi tekst, on očima prati te crte i izgovara tekst; ali ja pretpostavljam da ono što je pribeležio nije rukopis, da to nije pravilima povezano s rečima teksta; pa ipak, bez te pribeležke on ne može da ponovi tekst; a ako se u njoj nešto promeni, ako se ona delimično uništi, on pri 'čitanju' zastaje ili tekst izgovara nesigurno ili nemarno, ili uopšte ne može da nađe reči. – To bi se ipak moglo zamisliti! – Ono što sam nazvao 'pribeleškom' ne bi tada bilo *ponavljanje* teksta, ne bi bilo takoreći prevod na drugačiji simbolizam. Tekst ne bi bio deponovan u pribelešci. A zašto bi trebalo da on bude deponovan u našem nervnom sistemu?“ (Vitgenštajn 2007: § 612, a takođe i Wittgenstein 1980c: § 908).

Vitgenštajnov naglasak u ovom primeru jeste na nesposobnosti subjekta da reprodukuje tekst bez „besmislenih“ linija. Aktivnost mozga, pokreti očiju i nasumične linije – mozak, aktivnost drugih delova organizma i spoljašnji objekti – jesu neophodni činioци prilikom rešavanja određenog kognitivnog zadatka i u odsustvu bilo kojeg od njih taj zadatak ne bi mogao da bude izvršen. U istom smislu možemo da zamislimo slučaj u kojem je osoba u stanju da računa jedino uz korišćenje papira i olovke, odnosno ne može „u glavi“ da izvrši određene matematičke operacije. Ovo ne znači da ona uopšte nije sposobna da računa interno, nego da na određenoj tački ona mora da koristi predmete da bi dobila rešenje. Interni procesi nisu (i ne mogu da budu) eliminisani i oni ostaju neophodni deo proširene kognicije sa njima svojstvenim performansama, pa ipak u ovom slučaju ti procesi nisu dovoljni za postizanje rešenja matematičkog problema. Mada neizostavnost mentalnog i činjenica da interna kognicija jeste sama sebi dovoljna u mnogim slučajevima (na primer, spoljašnja sredstva nam nisu potrebna kada učestvujemo u konverzaciji ili rešavamo jednostavne matematičke zadatke), postoje slučajevi u kojima je kogniciji neophodno proširenje i u kojima okolina i predmeti nisu samo kontingentna pomoćna sredstva. Bez proširenja kognicija često nije potpuna, kao što je u datom primeru to slučaj sa nasumičnim linijama koje osoba iscrtava jer, kao što smo rekli, bez njihovog prisustva ne bi došlo do prisećanja – bez datih objekata moždani procesi ne bi mogli da ispune zadatak.

Već smo naznačili da je jedna od glavnih primedaba hipotezi o proširenoj kogniciji bila da ona implicira svest u koju je sve uključeno, što znači da prema HEC ekstenzija pojma kognicije obuhvata gotovo sve interakcije između internog i internog nosioca. Pretpostavimo da Oto nije pogledao u beležnicu nego ga je na mesto gde se nalazi Moma podsetilo nešto drugo – na primer, brojao je karte u špilu i došao do džokera kao pedeset treće u nizu, ili je spiker na radiju pomenuo Leksington aveniju. Bilo bi apsurdno ukoliko bismo smatrali da su karte ili radio, zajedno sa spikerom, delovi Otovog kognitivnog sistema, proširenja njegovog mentalnog kapaciteta. Ako to dozvolimo našli bismo se u situaciji u kojoj sve može da se smatra sećanjem, a prema tome i integralnim delom kognitivnog sistema.

Klark i Čalmers bi se složili da zapisi u beležnici jesu delovi kognitivnog sistema, ali da to nisu drugi faktori koji pobuđuju sećanje, poput

slučajnog kontakta sa brojem, osobom ili sličnim nazivom. Prema ovim autorima, kao i prema Vilsonu (Wilson), spoljašnji procesi i objekti mogu da se smatraju delovima kognitivnog sistema u zavisnosti od njihove dostupnosti, pouzdanosti, mogućnosti njihovog automatskog, tj. neposrednog i nerefleksivnog odobrenja od strane subjekta, kao i njihove trajnosti.⁹⁹ Ipak, pri nabranjanju ovih kriterijuma javlja se potreba za njihovom elaboracijom i opravdanjem *in extenso* i stiče se utisak da jedan od najvažnijih aspekata proširene kognicije nije bio sasvim uočen i dovoljno ispitan. Vitgenštajnovsko stanovište bi opet moglo biti od pomoći. Prema Vitgenštajnu, unutrašnja kognitivna aktivnost zahteva eksterne procese u smislu da su osobe u stanju da računaju jedino ukoliko su naučile ili savladale šta „računanje“ jeste (Vitgenštajn 1980: XI 247). Tako za osobu koja mora da koristi papir i olovku, odnosno znakove na papiru da bi uopšte došla do rešenja matematičkog problema, mentalni kapacitet zajedno s priborom za pisanje i napisanim znakovima jesu funkcionalni sistem jer ih povezuje tehnika računanja. Kroz praksu upotrebe spoljašnji objekti su međusobno povezani s internim procesima i ova veza omogućuje da ograničimo opseg pojma proširene kognicije. Upotreba tehnike distingvira ovu kogniciju od slučajne evokacije (recimo, putem trenutne asocijacije) u kojoj nije primenjena nikakva veština, sposobnost, odnosno kod koje ne postoji praksa upotrebe. Da bi se ovo jasnije prikazalo, pretpostavimo da „beležnica“ ne označava notes, nego laptop. Pokazuje se da objekt poput laptopa može da ima ulogu u Otovom kognitivnom sistemu samo ukoliko Oto savlada određene operacije kao što su pokretanje operativnog sistema, otvaranje programa, pronalaženja potrebnog foldera itd. Očigledno, sticanje veština je suštinski značajno za Otovo aktualizovanje sećanja pomoću spoljašnjeg medijuma. On mora da nauči i praktikuje upotrebu laptopa pre nego što verovanja ili sadržaji sećanja postanu pouzdani, priručno dostupni, automatski prihvaćeni i trajno prisutni. Stoga su pomenuti kriterijumi za proširenu kogniciju interno povezani s treningom i sticanjem sposobnosti i zavise od ove naučene prakse. Osnovniji od uslova za ovu kogniciju koje predlažu Klark, Čalmers i Vilson jesu modusi i tehnike preko kojih su unutrašnji i spoljašnji nosioci u interakciji.

99 Clark & Chlamers 1998, 2011: 231. uslov dovoljne robusnosti, odnosno trajnosti uvode Vilson i Klark u Wilson & Clark 2009: 67.

3. Sećanje kao paradigmatški slučaj kognicije

Kao i za mnoge standardno prihvaćene teorijske modele u filozofiji, uključujući one iz filozofije duha, Vitgenštajnova istraživanja su se pokazala kao ikonoklastička i za tradicionalnu filozofiju sećanja. Prema standardnom modelu, prošla iskustva su uskladištena, ubeležena ili izrezbarena u duhu (tradicionalno predstavljenom u vidu voštane table), i kao takva mogu u određenim okolnostima da se prizovu u svest u svom izvornom obliku, ili kao sadržaji izbledeli i preinačeni usled zaborava. U modernom dobu, ova tradicionalna teza se javlja u reprezentacionoj perspektivi, prema kojoj u procesu učenja ili sticanja iskustva mozak skladišti određene sadržaje u obliku tragova kao reprezentacija nečega što je subjekt iskusio u prošlosti. Sećanje se javlja usled aktivacije ovih tragova, tako da su zabeleženi „zapisi sećanja” ili reprezentacije direktno kauzalno povezani sa našim prisećanjem, odnosno oni su ključni za oživljavanje sećanja u aktualnom slučaju.

Vitgenštajn dovodi u pitanje ovu perspektivu na radikalna način, tvrdeći: „Ništa mi ne izgleda u većoj meri moguće nego da će ljudi jednog dana doći do definitivnog mišljenja da ne postoji nikakva kopija u fiziološkom ili nervnom sistemu koja korespondira s određenom pojedinačnom mišlju, ili pojedinačnom idejom, ili pojedinačnim sećanjem“ (Wittgenstein 1982: 504). On čak smatra da možemo da pretpostavimo da su, umesto uzrokovanja određenom aktivnošću mozga, mentalna stanja nastala „iz haosa“. Prema Sternu i Mojal-Šarokovoj (Moyall-Sharrock), ovaj stav ne povlači da sećanja, kao i druge misaone aktivnosti, nisu povezane sa moždanim procesima ni na koji način, kako to pojedini kritičari smatraju (Stern 1991: 208–209; Moyall-Sharrock 2009: 215). Vitgenštajn, u stvari, odbacuje reprezentacionalnu teoriju svesti i sećanja, odnosno ideju da naš mozak mehanički deponuje predstave koje osoba kasnije može da upotrebljava. Kada govorimo o moždanim procesima kao uzrocima mentalnih stanja, pri čemu svako mentalno stanje ima svoj korelat u mozgu, mi neadekvatno primenjujemo kauzalno neurofiziološko objašnjenje na jezičke igre psiholoških pojmova. Ne postoji fizička kopija mojih misli (ili mojeg sećanja), striktna korelacija, psihofizički paralelizam ili izomorfizam stanja mog mozga i mog određenog sećanja,

i skeniranje mog mozga ne bi razotkrilo sadržaj mojih misli: misaoni procesi ne bi mogli da se isčitaju iz moždanih (Wittgenstein 1980c: § 903).

Bez obzira na recentna (i najverovatnije i buduća) naučna otkrića o sinapsama odgovornim za retenciju, kao i o modifikacijama u mozgu koje su nastale usled procesa učenja, ostaje sporno da li ove promene mogu da budu označene kao uzroci sećanja. Još manje bi ovi tragovi mogli da budu istinska sećanja: „Ma šta da događaji ostave kao posledicu u organizmu, to nije sećanje“ (Wittgenstein 1980c: § 22). Vitgenštajn skreće pažnju na aktivaciju, upotrebu i delanje, umesto na kodiranje, deponovanje ili skladištenje sećanja. Promene u sinapsama, kada se interpretiraju u skladu sa rafiniranijom koncepcijom reprezentovanja kao tragovi zavisni od interesa i motivacije, u pojedinim slučajevima biće nedelotvorne bez aktuelnog iniciranja interesâ i motivacijâ od strane određenih impulsa iz okoline, odnosno događaja i objekata.¹⁰⁰ Takođe, ne bi imalo smisla govoriti o uskladištenim tragovima kao pukim potencijama nezavisnim od vlastite aktualizacije, ili o potencijalnim izvorima ili uzrocima sećanja, kao ni o potencijalnom sećanju kao takvom – ovakav govor predstavljao bi uvođenje skrivenih (psiholoških ili fizioloških) svojstava ili kvaliteta, kao i sumnjivu pretpostavku da bi ti tragovi bili isto što i sećanja, odnosno da bi se njihovim otkrivanjem pri skeniranju mozga mogao očitati sadržaj datog sećanja.

Neurobiologija i neurofiziologija istražuju formiranje sećanja, način na koji input iz okoline biva registrovan i kodifikovan u mozgu, koji ćelijski, molekularni i biohemijski procesi se odvijaju kada životinja ili čovek uče i stiču nova iskustva. Kako i sami pojedini neurobiolozi priznaju, njihova istraživanja se gotovo uopšte ne odnose na prisećanje, obnovu ili aktivaciju već naučenog ili stečenog iskustva.¹⁰¹ Filozofsko gledište, odnosno stanovište pojmovnog istraživanja se, međutim, razlikuje od neurobiološkog: njegov cilj nije otkrivanje dosad nepoznatih

100 Moglo bi se prigovoriti da ovakav stav vodi do antiinternalističke krajnosti, odnosno do teze da su prisećanje ili određene druge kognitivne aktivnosti moguće jedino kada postoji spoljašnji objekt, čime bi bili isključeni spontano prisećanje, razmišljanje o prošlosti bez spoljašnjeg podstreka, sanjarenje, pa čak i planiranje i pretpostavljanje, odnosno bila bi eliminsana svaka kognitivna aktivnost u odsustvu objekta. Ovo se ne tvrdi u Vitgenštajnovom primeru sa nasumičnim linijama – tvrdi se jedino da u pojedinim slučajevima interni nosilac nije dovoljan da bi došlo do kognicije, odnosno prisećanja.

101 Videti Rose 1998: 159–160.

kauzalnih veza između moždanih procesa i oživljavanja sećanja manifestovanog u ponašanju jedinke, kao što nije ni analiza procesa kao što su formiranje sećanja ili njegova retencija. U tom smislu filozofija naglašava obuhvatnost ovog fenomena: brojni kognitivni filozofi, a posebno oni koji zastupaju tezu o proširenoj svesti, smatraju da sećanje nije samo interni kapacitet ili mentalna sposobnost, već se javlja u interakciji između osobe i konteksta ili okoline pamćenja i prisećanja. Kao što Vitgenštajn piše: „Geneaološko stablo psihološkog fenomena: ne žudim za egzaktnošću, nego za pregledom celine.“¹⁰² Ono što interesuje filozofiju jeste potpunost fenomena sećanja: memorisanje nečega i zadržavanje toga u pamćenju samo je jedan njegov aspekt i, prema tome, pojam sećanja (individualnog ili kolektivnog) treba da bude analiziran u kontekstu pamćenja i prisećanja, koji uključuju određene ciljeve ili namene usled kojih se subjekt (ili više njih) nečeg seća.

Ipak, Vitgenštajnova zamisao nije da možemo da tretiramo eksterne (kako fizičke, tako i simboličke) objekte prisećanja, kao i društvene ili kolektivne okvire sećanja, tek kao sredstva ili skele koje možemo odbaciti ili zanemariti i čija je veza sa internim sećanjem samo instrumentalna. Moglo bi se pretpostaviti da sećanje kao nezavisno ne može da bude uskladišteno i trajno pohranjeno unutar pojedinačnih svesti i da je kao takvo slično mutnoj i nejasnoj slici, nepreciznoj kopiji u duhu – u ovom slučaju, nestabilnom sećanju neophodni su spoljašnji objekti ili okvir koji će mu dobiti stabilnost i pozdanost. Skele ili sredstva mogli bi da se, baš kao u čuvenoj metafori iz *Tractatusa*, odbace ili zanemare kada dođe do prisećanja. No stanovište da su u mozgu uskladištena mutna, neizvesna i nestabilna sećanja u istoj je meri problematično kao i tvrdnja da su utisci deponovani u potpunom obliku. Ukoliko je moje čitanje Vitgenštajna ispravno, on zastupa stanovište da okvir i fizički objekti i simboli unutar njega nisu rekviziti ili sredstva pomoću kojih se interna mentalna stanja stabilizuju, oni *jesu* sećanje, odnosno delovi ovog fenomena. Njihova je funkcija od suštinskog značaja, neodvojiva od mentalne aktivnosti, pošto se prisećanje ne može postići kada nisu prisutni dati objekti, simboli ili okvir.

Da li ipak Vitgenštajnova tvrdnja da možemo da pretpostavimo kako kognitivni procesi nastaju „iz haosa“ takođe znači „nasumice“, „bez

102 Wittgenstein 1980c: § 895; upor. takođe Vitgenštajn 2007 § 464.

ikakvog smisla“, „nepovezano ni sa čim“? Pre se sugeriše da pojmovni okvir, prema kojem su sećanja *uzrokovana* nečim, mogu se *redukovati* na nešto ili su *reprezentovana* u nečemu (kao što su tragovi u mozgu osobe), treba da bude promenjen. Sećanja se aktiviraju u određenom kontekstu, kada postoji interakcija sa eksternim slikama, narativima, zvukovima itd., no moglo bi se sumnjati u tvrdnju određenih autora da svojstva konteksta prisećanja mogu da se smatraju „direktnim uzrocima“ sadržaja aktualizovanog sećanja.¹⁰³ Govorimo o motivacionim slučajevima, različitim od kauzalne determinacije u fizičkom svetu. Kod Vitgenštajnovog primera sa nasumičnim linijama nije reč o znakovima koji su uskladišteni kao simboli ili reprezentacije nečega u svesti i značenje nije „urezano“ u linije – bez obzira na to, osoba koja ih iscrtava i asocira nasumične crte s određenim nizom reči ili značenjima u stanju je da reprodukuje tekst koji govorim jedino ukoliko su linije pred njegovim očima. Kao što je već bilo rečeno, ove linije predstavljaju neodvojive delove sistema koji konstituiše sećanja, no bilo bi neobično nasumične linije shvatiti kao uzroke sećanja.

Ova se zapažanja mogu dovesti u vezu sa stanovištem takozvanog kolektivnog sećanja: ono što jednostavne i nasumične linije predstavljaju za prostu reprodukciju u pamćenju, materijalni objekti, u kojima je pohranjeno kulturno sećanje, predstavljaju za evokaciju i reminiscenciju veoma složenog razumevanja i afekcije. Za složenija sećanja unutrašnja automatska sposobnost reprodukcije nije dovoljna: osim organske, neuronske osnove, individualno sećanje zahteva i društvenu interakciju kao diseminaciju sećanja između članova određene društvene grupe, kao i kulturnu interakciju posredovanu institucionalizovanim simbolima i znakovima. Ovo vodi ka ideji sećanja koje je oposredovano kolektivnim predstavama i poimanjima prošlosti, odnosno ka društvenom i kulturnom sećanju, no upotreba pojma kolektivnog sećanja nije opšteprihvaćena. Analogno sa HEC, kojoj kritičari zameraju da transponuje svojstva i procese koji su karakteristični za mentalni medijum i individualnu svest na predmete i okolinu, brojni su autori koji smatraju da tretiranje sećanja kao kolektivnog implicira antropomorfnu grešku postuliranja nadindividualne svesti i da nije ispravno pripisivanje svojstava ili sposobnosti

103 Prema Satonu (Sutton 2004: 199), ovakvo shvatanje zastupa Suzan Engel. Videti Engel 1999: 6.

sećanja, koje su osobene za pojedinca, određenoj skupini osoba. Naime, „sećanje“ se odnosi na psihički fenomen, na neodvojivo i ekskluzivno individualni kapacitet – bilo koja šira primena predstavlja pogrešnu upotrebu ovog termina, tako da pojam kolektivnog sećanja može da se koristi jedino u metaforičkom smislu zajedničkih predstava o prošlosti određene grupe.

Prema internalističkoj i individualističkoj kritici, kao i u slučaju neplauzibilnosti pojma proširenog duha ili kognicije po kognitivnu nauku, ni uvođenje pojma kolektivnog sećanja nema nikakvog naučnog potkrepljenja pošto ga ne nalazimo kao distinktan fenomen čije manifestacije mogu biti predmet relevantnog teorijskog istraživanja. Ovo je razlog zbog kojeg pojedini autori preferiraju upotrebu pojma „sabrano“ sećanja umesto socijalnog ili kolektivnog. Ipak, drugi autori koji zastupaju interdisciplinarni pristup dovode u pitanje dualizam u predmetu istraživanja, u kojem kognitivne nauke, kao i neurofiziologija, psihologija i psihoanaliza izučavaju individualno sećanje sa manifestacijama koje se mogu empirijski proučavati i pri kojima je moguće precizno određivanje pravilnosti i kauzalne povezanosti, dok intersubjektivna grupna (generacijska, porodična itd.) iskustva sa svojim uticajem na sećanje pojedinca, kao i društvena aprehenzija prošlosti (istorijskih mesta, osoba i događaja) jesu predmet društvenih nauka.¹⁰⁴ Prema autorima koji zastupaju pojam kolektivnog sećanja, opravdana je fleksibilna upotreba pojma sećanja, između ostalog u kontekstu kolektivnog iskustva i recepcije prošlosti društvenih grupa. Prema tome, lično sećanje bi bilo samo jedna od vrsta sećanja – postoje i drugi oblici čuvanja, poimanja i oživljavanja sećanja, uključujući, kao posebno važne, one oblike pamćenja prošlosti koji konstituišu zajednički identitet. Uz to, ideja da se sećanje sastoji jedino od subjektivnih ličnih iskustava ne uzima u obzir da se za pamćenje lične prošlosti i njeno reaktualizovanje u svesti pojedinac oslanja – ponekad neizbežno, a ponekad i isključivo – takođe i na sećanja drugih.

Imajući u vidu ove paralele između proširene kognicije i kolektivnog sećanja, ne čudi da se istraživanja francuskog sociologa Morisa Albuša (Maurice Halbwachs), začetnika istraživanja kolektivnog sećanja, povezuju sa HEC i da se on smatra pretečom ovakvog poimanja kognicije.¹⁰⁵

104 Upor. Sutton 2004: 201.

105 Wilson (2005): 229–231; Sutton (2009): 224 i 227.

Albvaš kritikuje stanovište prema kojem postoji jedan „specifičan element“ sećanja, kao i ideju individualne svesti kao samodovoljne. Izolovana svest povlači „sećanje koje ne koristi nikakve okvire“ (Halbwachs 1925/1992: 60) u kojima se ono stvara, pohranjuje i aktualizuje, odnosno koje je separatno i nevezano za objektivni društveni i istorijski okvir. S druge strane, sećanja koja izgledaju kao da su potpuno intimna, poput autobiografskih uspomena o nekom događaju iz ličnog života, često su u stvari rekonstruisana usled uticaja priča drugih osoba, tj. ona su uspomene „pozajmljene“ od sećanja drugih – ona nisu direktna iskustva, nego su indukovana uticajem tuđih sećanja i naracija. Naša sećanja su formirana kroz „razmenu sećanja“ u društvenoj interakciji i oslanjaju se na nju, pri čemu dolazi kako do transfera, tako i do upoređivanja, konflikata, preispitivanja, reevaluacije i revizije sećanja.¹⁰⁶

Prema Albvašu, individualno sećanje nije nikada sasvim izolovano i zaokruženo. Zavisnost od sećanja drugih osoba često je neizbežna da bi osoba bila u stanju da oživi svoja vlastita sećanja, ona često mora da se „oslanja na reperne tačke koje postoje izvan nje, a koje je fiksiralo društvo“ (Albvaš 1999: 63). Sećanja drugih, što znači iskazi i izveštaji drugih osoba o prošlim događajima, služe kao inicijalni impulsi, vodiči i referentne tačke u našem uvidu u (sopstvenu) prošlost. Razmena sećanja u porodici, školi ili među prijateljima generiše, prvo, našu potencijalnu

106 U svojim tekstovima o sećanju, Albvaš je pod uticajem svog mentora Bergsona, autora važne knjige *Materija i memorija*, u kojoj on brani stanovište da sećanje, kao uostalom i percepciju, odlikuju životnost i aktivnost – sećanje je povezano s našim percipiranjem sveta i našim delanjem. Kako sam Bergson govori, „nema percepcije u koju ne bi bila utisnuta sećanja“ (Bergson 1927: 24) ili, ukoliko ovo preformulišeo jezikom koji je bliži Albvašu, društvena stvarnost je impregnirana nataloženim sećanjima, koja se učvršćuju i ispoljavaju u svećanim obeležavanjima, svetkovinama, artefaktima i simbolima. Zavisnost sećanja od aktualne percepcije (ili njihova uzajamna zavisnost) znači koegzistenciju prošlog i sadašnjeg i orijentaciju prema budućem – ovakvo shvatanje povlači radikalni prekid sa standardnim razumevanjem sećanja kao reprodukcije i ponavljanja. Sećanje jeste sposobnost koja se aktualizuje zahvaljujući percepciji (prema Bergsonu), odnosno društvenim orijentirima i događajima (prema Albvašu). Aktiviranje sećanja pripada događajima iz aktualnosti: ljudi uvek prilagođavaju sećanja prema sadašnjosti, njihovo posmatranje i tumačenje prošlosti vođeno je tekućim motivima i interesima. U tom smislu, neuspeh u rekogniciji ili izostanak prisećanja ne dolazi, ili ne dolazi samo kao proizvod oslabljenja sećanja ili „gubljenja tragova“, nego kao posledica gubljenja veza s aktualnom percepcijom, što znači sa aktualnošću i samom sadašnjošću. O odnosu Albvaša prema Bergsonu videti takođe Sládeček i Vasiljević 2014.

reviziju sećanja na prošle događaje koje smo iskusili (i eventualno odbacivanje kao fiktivnih i nedoživljenih naših sećanja koje smo smatrali autentičnim) i, drugo, razmenom sećanja osoba stiže „proširena sećanja“, koja joj omogućuju da se oslanja na iskustva i znanja drugih članova grupe i šireg društvenog okruženja.

Kao što je Vitgenštajn smatrao nakon njega, Albvaš je pretpostavljao da „nema smisla potraga za delom mog mozga u kojem bi sećanja mogla da budu uskladištena i kojem bi jedino ja imao pristup, dodajući da su mi vlastita sećanja 'prizvana spolja', pri čemu sredstva za rekonstrukciju pozajmljujem od grupe kojoj pripadam“ (Halbwachs 1925/1992: 38). Na taj način sećanja drugih oblikuju naše vlastito sećanje: mi sjedinjujemo našu prošlost s prošlošću drugih. U konfrontaciji sećanja razotkrivaju se nepoptunost i predubeđenja ličnih sećanja, i nešto što se činilo kao „samo po sebi“ istinito sada se razumeva kao viđenje s pojedinog aspekta, određeno tačkom gledišta.¹⁰⁷ Kao što Vitgenštajn često naglašava u svojim tekstovima, viđenje bez aspekta prethodi aspektualnosti. U početku dete uči da bez aspekta posmatra stvari, dok „gledaj na ovaj način i stvari će izgledati drugačije“ dolazi kasnije.

U ispitivanju uloge društvenog okvira Albvaš ukazuje na rekonstruktivnu prirodu sećanja. Ono ne može da bude stvoreno, preneseno ili aktivirano izvan uticaja društvenog okvira i pošto je taj okvir konstruisan kroz narativ drugih ljudi, i sâmo sećanje je strukturirano diskurzivno. Albvaš se suprotstavlja mogućnosti da imamo potpune i konstantne slike onoga šta smo iskusili. Ono što ostaje u našoj svesti samo su indikacije za

107 Ova je konfrontacija je naročito važna za procenu kolektivnog sećanja. U svom poslednjem delu *La Topographie légendaire des évangiles en terre sainte (Legendarna topografija jevanđelja u svetoj zemlji)*, engl. prevod Halbwach 1941/1992) Albvaš je pokušao da pokaže na koji način je konstrukcija prošlosti duboko pod uticajem sadašnjosti (ili sadašnjih ideja, verovanja i motiva grupe). Mesta sećanja u Jerusalmu drastično su se menjala u zavisnosti od religijske grupe (Jevreji, hrišćani ili muslimani), koja je dominirala Svetom zemljom u različitim istorijskim periodima. Tako su se glavna mesta Jerusalmu, odnosno središta sećanja pomerala u zavisnosti od toga koja grupa pokušava da prizove prošlost. No, pogled na prošlost je kontingentan i u smislu zavisnosti od ubeđenja i interesa pojedine grupe u određenim periodima – kod hrišćana, na primer, mesta sećanja razlikovala su se za rane hodočasnike, za krstaše i za savremene hrišćane. Pouka Albvašove priče jeste da niko ne može da monopolizuje istoriju i područja ili da postavi svoj vlastiti istorijski narativ i mesto sećanja kao fiksirano središte. Individualno i grupno sećanje nisu svoji vlastiti kritičari: podesna koncepcija prošlosti može da bude dostignuta jedino u interakciji sa sećanjima koja se ne poklapaju sa našima, kada otkrijemo drugačiju prošlost, drugačiju tačku gledišta u odnosu na isto mesto, događaj ili ličnost.

rekonstrukciju određenih delova stvarnosti koje vidimo na neodređeni način i, pri tome, do (re)konstrukcije može doći čak i kada mislimo da su pojedine predstave sasvim iščezle iz našeg sećanja.¹⁰⁸ Kada se osoba seća svog oca, ovo sećanje neće biti sačuvano upravo onako kakvo je bilo u direktnom iskustvu, neće biti celovito i permanentno tokom vremena. Tokom odrastanja osobe slika o ocu se menja kako usled menjanja statusa ove osobe u porodici, tako i usled pripadanja ove osobe različitim grupama, što omogućuje da se porodica i uloga svakog od njenih članova posmatraju s različite tačke gledišta (Albvaš 1999: 74–75). Umesto statičkog sećanja kao sačuvane slike, u stvari imamo posla s razvojem i dinamičkom modifikacijom u skladu s okolnostima i promenama kod same osobe koja se seća. Slika se menja čak i ako osoba nije stekla nikakvo novo saznanje o svom ocu: ono što se promenilo jeste kontekst koji ima ključan uticaj na sećanje.

U sličnom smislu, Vitgenštajn piše: „Sećanje bi se moglo porediti sa skladištem jedino ukoliko ono ima sličnu svrhu. Kada je nema, ne bismo mogli reći da li stvari koje su uskladištene možda konstantno menjaju svoju prirodu ili ne i, prema tome, ne bi mogle uopšte da budu uskladištene“ (Wittgenstein 1993b: 452). Prema tome, koncepcija prema kojoj sećanje čine reprezentacije ili tragovi sadržani u mozgu, poput određenog gotovog materijala deponovanog u skladištu, nije prihvatljiva pošto sećanje kao takvo ima višestruke i odvojene namene i modifikuje se prema ovim svrhama. Jedno je sećanje evociranje očevog fizičkog izgleda kada pokušavamo da ga opišemo drugoj osobi; drugo sećanje iskrsava kada, u toku razgovora, navodimo šta je otac mislio o politici, poslu, susedima itd.; treće se javlja kada oživljavamo određene epizode iz njegovog života; četvrto kada pevamo njegovu omiljenu pesmu. Ova mnogostrukost čini predstavu unitarne uspomene na oca nepojmljivom, bez obzira na činjenicu da osobe najčešće tvrde kako njihova predstava o ocu jeste razgovetna, kompaktna i konstantna. Sa promenom namene ili svrhe sećanje se promenilo i, konsekvantno tome, ideja o sećanju na oca koje se kao potpuno sadrži u svesti osobe gubi smisao.

Kako Vitgenštajn kaže u predavanjima poznatim kao *Ambrose Lectures*, pri ispitivanju pojma sećanja treba da se razluče njegove različite vrste: „Jedna vrsta prolazi u vremenu, kinematografski. Druga je kao slika

108 Upor. Albvaš 1999: 76.

data odjednom, u potpunosti, ali izdaleka. I mi ne smemo da propustimo da uzmemo u obzir vrstu sećanja koje se sastoji od pamćenja pesme ili melodije, a ne od pamćenja nekog događaja iz prošlosti. U ovim slučajevima 'sećati se' znači 'biti u stanju to reprodukovati'.¹⁰⁹ Pojam sećanja se u tom slučaju vezuje za izvršenje raznovrsnih akcija u jeziku i ponašanju koje se odnose na prethodno stečene informacije ili iskustva. Pri tome se ovi sadržaji ne obnavljaju u svesti kao takvi, nego su, osim pod uticajem aktualnih stimulusa iz okoline, takođe pod uticajem emocionalnih, karakternih i drugih personalnih osobina. Na primer, postoje situacije u kojima su afektivni procesi, duboko „ukotvljeni“ u nama, od ključne važnosti i utiču na kognitivni kapacitet. Tako se javljaju slučajevi, poput klinički opisanih slučajeva Kapgrasovog sindroma, u kojima osobe sa oštećenim neurološkim sistemom ne mogu da raspoznaju bliske osobe – pacijent je u stanju da prepozna sve njemu poznate osobe, osim onih s kojima je emocionalno vezan (roditelji, bliski prijatelji, bračni partner) za koje veruje da imaju sve fizičke osobine tih osoba, ali je uveren da su to, u stvari, uljezi koji su zaposeli njihova tela. Jedno od objašnjenja ove pojave jeste da oštećenje dela mozga zaduženog za emocije ima za posledicu distorziju kognitivnog aspekta zaduženog za sećanje, odnosno da do poremećaja dolazi usled prekida veza između temporalnog korteksa koji služi za prepoznavanje lica i limbičkog sistema koji je, između ostalog, zadužen za emocionalni odnos prema osobama.¹¹⁰

Vitgenštajn pominje različite svrhe sećanja, što znači da podrazumeva da je sećanje heterogen fenomen, koji obuhvata višestrukost upotrebe i delanja, razne vrste prisećanja, različite sposobnosti, ireducibilne vrste evokacija, oživljavanja i prizivanja u sećanje. Pojedinci i društvene grupe koriste različita sredstva memorizovanja, kao i objekte sa „pohranjenim sećanjem“, od rima, nacрта i mnemoničkih kodova do mesta sećanja,

109 Wittgenstein 1979: 56. Nešto ranije u ovim predavanjima i razgovorima poznatim kao *Žuta knjiga*, Vitgenštajn govori da se filozofske teškoće neprestano ponavljaju kada se zamisli specijano stanje duha koje stoji iza reči. „Što se više ide od stanja duha do aktivnosti, filozofske teškoće postaju jednostavnije“ (*ibid*: 56) – ovo može da se odnosi i na posebno stanje duha iza reči „sećanja“ kada se pokušavaju identifikovati određena zbivanja u svesti mimo prakse memorisanja i prisećanja.

110 Limbički sistem, kako istraživanja pokazuju, ima značajnu funkciju za formiranje sećanja. Osoba sa oštećenim limbičkim sistemom formira zasebne memorijske „fajlove“ o određenoj osobi, ali nije u stanju da generiše celovitu sliku iz sukcesivnog epizodnog pamćenja (Hirstein and Ramachandran 1997: 437).

spomenika, performansa, pejzaža, pri čemu svaki od njih ima različite namene. Neki od objekata konstruisani su za automatsku reprodukciju, neki su izmišljeni za evociranje slika, drugi, poput mesta i objekata sećanja, namenjeni su da se podstakne reminiscencija na prošle istorijske događaje. Pamćenje niza događaja različito je od ponavljanja teksta zakletve, kao i od oživljavanja detalja slike ili karaktera ličnosti neke osobe. Reprodukcija melodije bitno se razlikuje od evociranja istorijskog događaja: neznatno pogrešno zapamćeni tonovi mogu da upropaste recepciju cele muzičke izvedbe, no bilo bi suvišno da mnoštvo trivijalnih istorijskih detalja ostane kao deo istorijskog pamćenja. Doslovno pamćenje, ili krajnje precizna reprodukcija, neophodni su samo u ograničenim specifičnim slučajevima. Uspešno pamćenje često uključuje selekciju, separaciju i izdvajanje određenog mesta, događaja, objekta itd., što povlači brisanje redundantnih detalja i tretiranje pojedinih segmenata prošlosti kao irelevantnih za retenciju.

Prema tome, sadržaj, kapacitet i preciznost pamćenja, kao i oživljavanje ili aktiviranje prošlog iskustva ili znanja, zavise od svrhe upotrebe. Određenje sećanja kao povezanog sa namenom i izvršenjem nekog delanja, kao sposobnosti spojene sa specifičnim kontekstom, posebno je značajno za kolektivno (društveno i kulturno) sećanje. Kod ovog sećanja može se prilično lako razotkriti da je konstituisano u skladu sa sadašnjošću i da je njegov sadržaj selektovan, rekonstruisan i prečišćen prema tekućim normama i zahtevima društvene grupe. Svrha kolektivnog sećanja jeste da indukuje, podstrekne i pokrene delanje – stoga invociranje ovog sećanja uključuje pozivanje na emocije i motivacione strukture subjekata. Preciznost i vernost sadržaja, kao i postizanje autentičnosti zapamćenog, nije glavni cilj sećanja; insistiranje na preciznosti i konzistentnosti moglo bi čak i da oslabi adaptibilnost grupe u novim uslovima i onemoguću prihvatanje novih ideja.¹¹¹

Zajedno sa raznovrsnim repozitorijumima i namenama sećanja, neophodna je i upotreba različitih metoda za proveravanje i procenjivanje sećanja: provera preciznosti reprodukovano teksta, upoređivanje opisa neke ličnosti, provera tačnosti određenog zapamćenog datuma itd. U određenim slučajevima jedina mogućnost provere jeste upoređivanje pojedinačnog ličnog sećanja sa sećanjima drugih osoba. U sudskoj praksi,

111 Videti Goody 1998, posebno 73–74 i 92–94.

kao i u memoarima i izveštajima pojedinaca, koji u određenim slučajevima služe kao osnova istorijskog saznanja, vezani smo za druga sećanja, upoređujemo ih, međusobno suočavamo i simultano ih procenjujemo. „Jedan svedok kao nijedan“ bio je pravni princip u starom Rimu, koji se takođe primenjuje i u historiografskoj metodologiji. Konačno, kako Albvaš i drugi teoretičari kolektivnog sećanja govore, sećanja drugih su od ključne važnosti za razumevanje ličnog sećanja. Prihvatanje značaja sećanja drugih ne povlači podložnost njihovom autoritetu: pomoću sećanja drugih osoba i drugih društvenih grupa subjekti decentriraju jedni druge, što im daje mogućnosti za rafinirano razumevanje vlastitih recepcija prošlosti. Sam subjekt je najčešće loš ili gotovo bezvredan kritičar vlastitih sećanja: on mora da se suoči sa neidentičnim sećanjima da bi se dostigla pouzdanost. Imajući u vidu Vitgenštajnova filozofska polazišta, a posebno kritiku privatnog jezika, može se pretpostaviti da bi se on saglasio sa ovakvim stanovištem.

VI NORMATIVNOST I FAKTICITET: RAJTOVA KRITIKA KRIPKEOVOG SHVATANJA PRAVILA

1. Semantički primitivizam i Kripkeovo tumačenje Vitgenštajna

Nije česta pojava da interpretacija jedne filozofije bude i sama predmet brojnih tumačenja. Jedna od takvih interpretacija sadržana je u Kripkeovoj knjizi *Wittgenstein on Rules and Private Language*, verovatno najprovokativnijem i najoriginalnijem, ali i najviše komentarisanim radu o Vitgenštajnovoj filozofiji. U ovom poglavlju biće reč o jednoj od kritika Kripkeove verzije Vitgenštajnovog poimanja pravila i sleđenja pravila, o kritici koju je dao Krispin Rajt. Razmatranje problema sleđenja pravila Rajt je započeo još u knjizi *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, da bi svoju poziciju proširio i modifikovao u brojnim kasnijim tekstovima u vezi s ovom tematikom, koje je objedinio u knjizi *Rails of Infinity*.¹¹² Bez obzira na neslaganja, Rajtova kritika je daleko od negativne ili nipodaštavajuće:

112 U međuvremenu su i sami Rajtovi tekstovi generisali mnogobrojne rasprave, tako da već postoji čitav niz autora koji polemizuju s Rajtovom interpretacijom Kripkea i Vitgenštajna, u koje između ostalih spadaju Makdauel, Bogosjan i Hejl (Hale), mada se ovaj niz i dalje nastavlja. Za tekstove Rajtovih kritičara videti Kusch 2006: 285, fusnota 6.

on smatra da je Kripkeova knjiga, bez obzira na probleme, nedoumice i sporenja oko egzegetske adekvatnosti, superiorna kao vodič za pravi duh Vitgenštajnovih *Filozofskih istraživanja* (Wright 2001: 158).

Rajtovo poziciju je poželjno tematizovati jer je on jedan od najvažnijih zastupnika takozvanog „semantičkog primitivizma“ u pogledu značenja, pozicije koju su u tumačenju Vitgenštajna branili autori poput Makdauela, Bogosjana (Boghossian) i Petija (Pettit). No dok su Bogosjan i Peti Kripkeovoj interpretaciji posvetili mali broj tekstova (mada značajnih), a Makdauel se fokusirao samo na odbranu Vitgenštajna od skeptičkog tumačenja, kod Rajta je reč o kritici Kripkea *in extenso*, kritici koja obuhvata verovatno sve aspekte Kripkeovog tumačenja: kritiku mentalizma, dispozicionalizma, problem privatnog jezika i privatnog sleđenja pravila, problem značenja, skeptički problem i skeptičko rešenje, kolektivno i individualno tumačenje pravila, pripisivanje intencija drugim osobama.

Prema stanovištu semantičkog primitivizma, postoje takvi semantički fakti ili svojstva *sui generis*, koji su osnovni, čine „kamen temeljac“ i ne mogu se svoditi na neki drugi sadržaj (Wright 2001: 189). O značenju i intencijama imamo direktnu izvesnost i njihovo je razumevanje po svojoj prirodi *neinferencijalno* – do njih se ne dolazi zaključivanjem na osnovu premisa ili analizom drugih znanja i mentalnih sadržaja. I sam Kripke razmatra mogućnost da je značenje primitivno stanje *sui generis*, da ne može biti redukovano na oseće ili dispozicije.¹¹³ Ipak, ukoliko značenje nije mentalni proces sa specifičnim mentalnim kvalitetom, na koji način subjekt nešto podrazumeva pod datim izrazom? Ako nije mentalno stanje, šta je u tom slučaju subjektovo pripisivanje značenja, podrazumevanje da neki izraz S znači P? Da bismo shvatili zbog čega je pozivanje na značenje kao primitivno stanje, prema Kripkeu, „misteriozno“ i „očajničko“, prikazaćemo skeptički argument kroz sledeći Kripkeov primer.

Džonsu je zadat matematički zadatak da izračuna $68 + 57$. Pretpostavimo, međutim, da on na neki bizaran način tvrdi da je rezultat 5. Naravno, znamo da je Džons pogrešno odgovorio, pa ipak nas skeptik opominje da možda Džons prihvata osobenu interpretaciju našeg pravila sabiranja, prema kojoj je kod sabiranja sa brojem 57 svih brojeva koji su veći ili jednaki 68 rezultat uvek 5. Na koji način bismo mogli da opravdamo da je Džons trebalo da kaže 125? Kripke, pozivajući se na

113 Videti Kripke 1982: 50–53.

Vitgenštajna i njegove primere, ispituje činjenice koje bi Džonsa trebalo da navedu na tačan odgovor, kao što su kvalitet mentalnog stanja, postojanost u ponašanju i dispozicije za određeni odgovor, i tvrdi da nijedno od dostupnih rešenja ne neutrališe skeptičke primedbe. Džons će i dalje moći da tvrdi kako je njegovo sabiranje ispravno jer je u skladu sa interpretacijom koju je pridao znaku '+’.

Bez obzira na to šta ima na umu u datom vremenu, na njegove prošle postupke ili sklonosti da tumači znak '+’ na određeni način, Džons je, posmatran izolovano, slobodan da u budućnosti znak drugačije interpretira i da mu pripíše različiti smisao ili u nekom budućem vremenu, ili u različitim slučajevima. Kripke izvodi uznemirujući zaključak, koji pripisuje samom Vitgenštajnu: ne postoji nešto takvo kao što je značenje ili činjenica značenja. Svaka nova primena biće „skok u tami“, a svaka naša intencija mogla bi da bude interpretirana na bilo koji način. Ne postoji faktičko stanje koje bi određivalo šta je postupanje u skladu s pravilom i nepostupanje prema njemu (Kripke 1982: 55). Slaganje u odgovorima utkano je u naše životne oblike i ukoliko bi neki skup osoba znak *plus* tumačio drugačije, recimo kao kao *kvus* (prema kojem se dobija rezultat 5 umesto 125), oni bi grešili samo ukoliko ih posmatramo iz naše perspektive; u životnom obliku ovih osoba *kvus* odgovor može da bude potpuno smisaon. Ukoliko nema slaganja zajednice u postupcima, kao što su operacije sabiranja i pripisivanja značenja, tada sabiranje i značenje ne bi mogli da postoje.¹¹⁴

U normalnoj situaciji smatramo da Džons treba da bude navođen matematičkim pravilima pri svakoj budućoj operaciji i u bilo kom slučaju. No kako ograničen broj primera dovodi do neograničenosti koja je reprezentovana u pravilu? Kako beskonačnost u značenjima može da bude predstavljena u konačnim umovima, u konačnom broju dispozicija? Džons raspolaže samo određenim brojem primera koji se odnose na ovu funkciju sabiranja. Kako da bude siguran da je treba primeniti na sve slučajeve? Dispozicionalista daje deskriptivni odgovor tamo gde se traži normativni. Ja ću da odgovorim, ja sam sklon da dam odgovor 125, ali pitanje je normativno: zbog čega *treba* da odgovorim 125? (Kripke 1982: 37). Vitgenštajnov skeptički zaključak bio bi, prema Kripkeu, da nikakve činjenice, nikakvi uslovi istinitosti ne korespondiraju iskazu:

114 Upor. Kripke 1982: 96.

„Džons pod '+' podrazumeva sabiranje“ (Kripke 1982: 86). Jedino ako se Džonsova upotreba znaka '+' poklapa sa postupcima drugih osoba u dovoljnom broju konkretnih slučajeva, ove osobe će zaključiti da Džons upotrebljava pravilo sabiranja (Kripke 1982: 91). Stoga je za pripisivanje značenja, za određivanje da li je neko podrazumevao nešto i da li neko stvarno sledi pravilo ključna relacija prema normama koje su ustaljene u određenoj zajednici.

Rajt sledi Kripkea i Vitgenštajna u tumačenju pravila koje se kreće u dva paralelna toka, pri čemu prvi predstavlja matematika, zajedno sa logikom, dok drugi čini intencionalna psihologija, tj. ispitivanje znanja o mentalnim stanjima, kao i pripisivanja i identifikovanja ovih stanja. U prvom slučaju reč je o aksiomatskom zaključivanju, koje karakteriše tačnost koja bi trebala da eliminiše svaku mogućnost sumnje. Vitgenštajn koristi matematičke i logičke primere jer je u njima putanja takoreći već zadata, ne dopuštaju se odstupanja od sleda dokazivanja, odnosno reč je o „prekomernim činjenicama“ i „superlativnim izrazima“, kako ih sam Vitgenštajn naziva (Vitgenštajn 1980: § 192). Kada pretpostavimo određeni aksiomatski sistem sa pravilima zaključivanja, čini nam se da su u samom sistemu „ugrađene“ teoreme, da su zaključci koji slede unapred već determinisani: formula određuje sve korake u zaključivanju. U drugom slučaju, u kartezijanski shvaćenim intencionalnim stanjima u kojima se evidencija utvrđuje introspektivno, reč je o najvišem stepenu sigurnosti saznanja, imajući u vidu da je isključeno da druga osoba bolje poznaje ova stanja od samog subjekta. Vitgenštajn je gotovo u svim svojim kasnijim delima zaokupljen stavovima o subjektivim mentalnim stanjima – reč je o stavovima sa kojima je osoba neposredno upoznata, kao što su „sada osećam bol“ ili „zavesa preda mnom je plave boje“, i o kojima on ima onaj stepen izvesnosti koji bi trebalo da isključi sumnju u njihovu istinitost. Dok je subjekt direktno upoznat s ovim stanjima, druga osoba o njima stiže znanje samo pomoću indirektnog zaključivanja, na osnovu izjava i ponašanja subjekta, kao i pomoću analogije s vlastitim mentalnim stanjima. Kao što je slučaj sa samoočiglednošću mentalnih stanja, i matematičke i logičke operacije su intuitivno shvatljive čim se predstave u duhu i subjekt ih „zna“ čak i ako ih ne upotrebljava.

Vitgenštajn primećuje da postoji nešto zavodljivo u ovoj slici. U svojoj spoljašnjoj manifestaciji formule su, kao i svi simboli, „mrtve linije“ na papiru. Zbog toga nam je neophodno razumevanje i tumačenje simbola,

odnosno *interpretacija* koja im daje smisao i koja bi trebalo da posreduje i ukazuje na njihovu primenu. Vitgenštajn upozorava na paradoks i *regressus ad infinitum* interpretacije. Ukoliko se razumevanje značenja odvija preko interpretacije, tada se svako pripisivanje značenja može usaglasiti sa nekom interpretacijom, pa i sa protivrečnim interpretacijama, što bi vodilo ka nemogućnosti samog pripisivanja značenja nekom izrazu. Mogu da pružim kao opravdanje bilo koju interpretaciju koja se meni u datom trenutku čini kao ispravna, tako da bi, vitgenštajnovski rečeno, došlo do paradoksa u kojem bi svako postupanje moglo da dovede do podudaranja s pravilom. U tom slučaju ne bi se moglo govoriti da pravilo određuje postupanje jer će bilo šta što sam pretpostavio kao istinito ili pravilno ujedno i biti istinito ili pravilno.¹¹⁵ U drugom slučaju, interpretacija kao posrednik između pravila i aplikacije zahtevala bi još jednu interpretaciju, koja bi posredovala između pravila i njegove intrerpretacije i tako *ad infinitum*. Tumačenje samo zamenjuje jedan izraz pravila drugim.¹¹⁶

Interpretaciju kao proces koji se odvija unutar „unutrašnjeg medijuma“, „u duhu“, ili „u mišljenju“ možemo da zamenimo nekim drugim, nemetafizičkim izrazima i da, recimo, tvrdimo da se sleđenje pravila opravdava funkcionisanjem neurofizioloških procesa. No, da li neurofiziološki procesi, poput kakvog unutrašnjeg mehanizma, garantuju ispravnost pripisivanja značenja formulama i simbolima? Da li su oni autonomne dispozicije u odnosu na upotrebu, odnosno da li imaju primat u odnosu na nju? Da li je u tom slučaju buduća upotreba uvek već sadržana u tim procesima?

Platonistički odgovor bi bio potvrđan; Vitgenštajn ukazuje na neizbežnost ozbiljnih teškoća. Prva od njih je *finitizam*: Vitgenštajn postavlja pitanje kako određeni tokovi normativnih akcija mogu da budu primenljivi na neodređeni opseg slučajeva, a da subjekti nisu eksplicitno poznati sa svim mogućnostima primene? U svojoj kritici dispozicija kao izvora opravdanja Kripke nastavlja Vitgenštajnovu kritiku, pitajući kako se dispozicije koje su sadržane u prošlom ponašanju mogu proširiti i na buduće slučajeve? Dispozicije su konačne, kao što su konačne i sve moje sposobnosti. Na koji način bi one u tom slučaju odgovarale neograničenom nizu slučajeva u kojima se pripisuje značenje?

115 Upor. Vitgenštajn 1980: § 198, § 201 i § 258.

116 Upor. Vitgenštajn 1980: § 201.

Druga teškoća odnosi se na *normativnost*. Pravila su esencijalno normativna, što pozivanje na dispozicije prenebregava ili ne uspeva da objasni. Redukcijom pravila na određene dispozicionalne – semantičke, lingvističke, neurofiziološke, biheviornalne itd. – funkcije ili činjenice ignoriše se mogućnost postojanja dispozicija pogrešnog sleđenja pravila. Možemo da zamislimo da postoji „uvid“ u dispoziciju i da tamo otkrijemo kapacitet da se postupa prema određenom pravilu no, s druge strane, ukoliko je reč o pogrešnoj upotrebi, ona takođe može da bude sadržana u dispoziciji. Kada nismo u stanju da otkrijemo razliku između pravilnog postupanja i postupanja prema dispoziciji, kada nas dispozicija zavarava sistematski, i naš govor o ispravnosti postupanja gubi smisao. Mogućnost da se sledi pogrešno, odnosno mogućnost demarkacije ispravnog i pogrešnog, ključna je za bilo koju normativnost i nije jasno kako bi se u slučaju sistematske pogreške moglo govoriti o ispravnom ili pogrešnom sleđenju, odnosno kako bi subjekt koji ima dispoziciju i za pravilno i za pogrešno sleđenje mogao da otkrije grešku u vidu devijacije u pojedinom slučaju. Takođe, ukoliko (prema dispozicionalizmu) sabiram na određeni način i to sabiranje proističe iz moje dispozicije da tako sabiram, to mi govori na koji način ću sabirati i ubuduće. Činjenica o mojoj prošloj upotrebi pravila, zajedno s postupcima kojima inkliniram, ne govori mi ipak kako *treba* da postupam – reč je o ključnoj osobini normativnosti, prema kojoj normativni stavovi upućuju na ono *kako bi trebalo da se postupa* (koje značenje bi trebalo da se pripisuje izrazu), a ne opisuju *ono što jeste aktualno ili prošlo postupanje* (odnosno kakvo se značenje sada pripisuje ili se pripisivalo). „Određeni izraz znači to-i-to“ ima normativnu komponentu jer se podrazumeva da je, kada se upotrebljava u prikladnim okolnostima i na prikladan način, on primenjen *ispravno*.

Tradicionalna filozofska predstava sleđenja pravila, prema kojoj bi značenje počivalo na činjenicama i bilo determinisano nezavisno od upotrebe, mogla bi se podvesti pod *platonističko* rešenje. Operacija sabiranja bila bi ista bez obzira na to da li postoji neko ko računa ili je računao u prošlosti i ishod je predeterminisan bez obzira na tekuću ili prošlu matematičku praksu. Pravac postupanja prema pravilu zadat je nezavisno od naših intencija, pa čak i od toga da li je neko ikad sledio dato pravilo. Rajt u svojoj ranijoj knjizi *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics* analizira Vitgenštajna u duhu kritike platonizma i primetne su znatne sličnosti između Rajtove i Kripkeove kritike. I u jednoj i u drugoj interpretaciji

Vitgenštajna diskurzivna praksa služi kao pozadina na kojoj je moguće povlačenje distinkcije između ispravne i neispravne upotrebe jezika. Srodne interpretacije mogu se naći i kod pojedinih ranijih tumača, ali su Rajtov, a naročito Kripkeov spis u punoj meri skrenuli pozornost i dali najkonsekventnije tumačenje Vitgenštajnovе kritike platonizma jezika i jezičkih pravila, odnosno upotrebe kao tračnica koje vode ka beskonačnosti.¹¹⁷

Rajt smatra da skeptički argument protiv platonizma ne vodi ka skeptičkom rešenju, kao što tvrdi Kripke. Kao i mnogi Kripkeovi kritičari, i Rajt tvrdi da Kripke odstupa od Vitgenštajna, naročito u pogledu „skeptičkog paradoksa“, i njegovih navodnih konsekvenci iz paragrafa 198–201 *Filozofskih istraživanja*. Sam Vitgenštajn nije formulisao paradoks koji bi tražio skeptičko rešenje, nego je smatrao da teza o značenju kao interpretaciji, odnosno o interpretaciji u mislima kao osnovi i determinanti jezičkog značenja, neizbežno vodi u paradoks, prema kojem je nemoguće odrediti koje je postupanje pravilno, odnosno u kojem bi sve ono što mi se učini istinitim ujedno i bilo istinito.

Kripke u potpunosti odbacuje faktualnost pravila, smatrajući da se ne može pronaći nikakva činjenica, ni u prošlom iskustvu, ni u aktuelnim dispozicijama pojedinca, ni u objektivnoj realnosti, koja bi određivala na koji bi način pravila trebalo primenjivati. No pozivanje na norme zajednice u konsenzusnom pristupu (prema kojem je sleđenje pravila ispunjenje socijalne konvencije, što je teza koju kritičari poput Rajta pripisuju Kripkeu), bez obzira na odstupanje od platonizma, ponavlja nedostatke prethodne pozicije jer ne ispunjava kriterijume falsifikacije, tj razlikovanja ispravnosti od mnjenja zajednice. Rajt nastoji da pronađe „treći put“ između platonizma i konsenzusnog pristupa, da sačuva objektivnost značenja, odbacujući ideju nezavisnosti od istraživanja (investigation-independence) prema kojoj pojmiti značenje podrazumeva utvrđivanje takvog opšteg obrasca upotrebe koji određuje primenu pravila na do tada neispitane, odnosno nama nepoznate slučajeve. Ukoliko se nezavisnost od istraživanja shvati u ovom značenju, tada ona podleže Vitgenštajnovim argumentima protiv primene kao „tračnica u beskonačnost“, a time i skeptičkim paradoksima do kojih ova koncepcija vodi. Slaganje individualnih reakcija sa reakcijama zajednice vodi ka još jednoj verziji oslanjanja

117 „Odakle ta pomisao da je započeti red vidljivi deo tračnica nevidljivo postavljenih u beskraj? Pa, umesto pravila mogli bismo da zamislimo tračnice. A neograničenoj primeni pravila odgovaraju beskrajno duge tračnice“ (Vitgenštajn 1980: § 218).

na fakticitet i „neograničenu primenu na nove slučajeve“, zajedno sa svim pratećim problemima finitizma i normativiteta: činjenica slaganja sa drugima omogućavala bi da moje dispozicije, saglasne sa dispozicijama i reakcijama drugih osoba, garantuju ispravnost u novim slučajevima.¹¹⁸ Ni na nivou istovetnog zajedničkog sleđenja pravila nije moguće ustanoviti razliku između postupanja na određeni način, prema određenom ispravnom obrascu i onoga kako se osobama čini da postupaju: kako Rajt govori, ukoliko je ispravnost postupanje nezavisno od istraživanja, sa antecedentnim obrascem postupanja, tada nije moguće povući distinkciju između opisa konsenzusa i ispravnog opisa.¹¹⁹

Rajt se slaže da nečija mentalna stanja, odnosno sadržaji koje je u prošlosti osoba pripisivala određenom pojmu, nisu dovoljni za određenje buduće upotrebe pojma i ne mogu da determinišu njenu ispravnost. Ovo stanovište, međutim, ne vodi ka poricanju same mogućnosti pripisivanja značenja, odnosno ka poricanju objektivnosti tog značenja, kako sugerise skeptičko rešenje, nego nas podučava gramatičkoj različitosti glagola „podrazumevati“ i „misliti“. Poslednji paragrafi prvog dela *Filozofskih istraživanja* odnose se na ovu gramatičku razliku i na filozofske nesporazume koji slede iz interferencije neidentičnih gramatika upotrebe ovih pojmova. „Misliti“ podrazumeva misaoni akt ili radnju koja ima svoj tok, početak i završetak i u tom smislu je „misliti na nekoga“ slično „govoriti o njemu“, ali se suštinski razlikuje od „podrazumevati nekoga“, tako da sam Vitgenštajn kaže da „nema ničeg iskrivljenijeg nego podrazumevanje nazvati duhovnom aktivnošću“.¹²⁰ Uzmimo njegov primer crtanja portreta neke osobe i nedoumice o tome da li je autor crteža podrazumevao tu osobu. Postavlja se pitanje *u kojem trenutku* je crtač podrazumevao tu-i-tu osobu i da li se takvo pitanje uopšte može

118 Ovim se Rajt, prema Hejlu, amnestira od Makdauelove optužbe za svođenje objektivnosti značenja na način primene u društvenoj praksi. Upor. Hale 1997: 382. O Makdauelovoj kritici Rajta videti McDowell 1984: 325.

119 Wright 1980: 219. Društveni karakter pravila, s druge strane, ni u kom slučaju ne govori da je slaganje sa zajednicom kriterijum pravilne upotrebe izraza, validnosti značenja ili ispravnosti određene matematičke operacije. Kripkeova pitanja koja izazivaju skeptički argument, a koja su bliska i samom Vitgenštajnu, glasila bi: Kako bi izgledalo sleđenje pravila ukoliko bi ona bila platonistička i transcendentna? Da li je moguće da neko odredi pravilo privatno? Koje bi dispozicije morale da budu aktivirane da bi sleđenje pravila bilo moguće?

120 Vitgenštajn 1980: § 693. O razlici između „podrazumevanja“ i „mišljenja“ upor. takođe i Vitgenštajn 1980: § 187.

postaviti? Da li je povlačenje određenih linija istovetno ili podudarno sa podrazumevanjem? Ova su stanovišta povezana sa Rajtovom kritikom inferencijalnosti, kojoj treba posvetiti više pažnje.

2. Neinferencijalnost podrazumevanja i sleđenja pravila

Prema Rajtu, Kripke zaključke koji slede iz nefaktičnosti značenja proširuje na sve stavove i izraze, a tako i na znanje uopšte (Wright 2001: 83). Greška skeptičkog argumenta povodom percepcija, intencija i drugih mentalnih stanja jeste u tome što pretpostavlja da je znanje o mentalnim stanjima inferencijalno, odnosno da se o njima zaključuje na osnovu znanja koje je neke druge vrste (Wright 2001: 110). Nasuprot tome, Rajtov Vitgenštajn jezička značenja vidi kao „primitivne dispozicije za saglasnost u rasuđivanju i akcijama“.¹²¹ Mogućnost da je značenje nesvodivo, da se ne može poistovetiti ni sa psihičkim, ni sa biheviornim stanjima subjekta, nalazimo i kod Kripkea, s tim što on smatra da time problem značenja postaje još nejasniji, kao da je reč o mističnom svojstvu. Moguće je da značenje ne podrazumeva nikakvo „kvalitativno stanje“, odnosno da nije slično osećajima kao što je glavobolja itd., nego da je *sui generis*. Ipak, kao što je već rečeno povodom Kripkea, ostaje misterija kako „stanje značenja“ može da ima određene karakteristike, kako ovo konačno stanje može da ima potencijalno beskonačnu primenu, kako nas ono upućuje i usmerava u mnogobrojnim različitim kontekstima?¹²² Prema Rajtu, Kripke ne ostavlja prostor za promišljanje ideje semantičke primitivnosti. Primenljivost na bezbroj slučajeva i neinferencijalnost obeležja jesu značenja našeg intuitivnog pojma, koji izlazi iz Kripkeovog vidokruga. U istom smislu, u svakodnevnom diskursu obeležje naših mentalnih stanja jeste da imamo poseban autoritet u pogledu njihovog sadržaja. Trenutno shvatanje, odnosno zahvatanje (to grasp) pravila, naše saznanje o intencijama ili njihovom sadržaju ne

121 Wright 2001: 167, 187–188. Kao potkrepljenje Rajt nabraja paragrafe 211, 217 i 242 Vitgenštajnovih *Filozofskih istraživanja* (Vitgenštajn 1980), kao i paragraf 39. VI. *Primedaba o osnovama matematike* (Wittgenstein 1956).

122 Upor. Kripke 1982: 52–53.

odvija se preko refleksije, odnosno kroz mišljenje o ovom sadržaju. Izvesnost o tome da jedna osoba ima neku intenciju ne počinje od saznanja date intencije na osnovu zaključivanja o njenom sadržaju kroz analizu ponašanja osobe ili kroz refleksiju o njenim mislima. Prema Rajtu, ovaj proces je obrnut: o njenim mislima, sadržaju nečije intencije, znamo preko naše direktne upoznatosti sa intencijama (Wright 2001: 112). Vitgenštajn govori o intencijama koje se ne mogu redukovati na propratne misli koje ih prate i čiji sadržaj „prevazilazi“ sadržaj svesti subjekta. Nastavljanje niza u računanju, kao što bi bilo sabiranje + 2 u nizu 2, 4, 6..., prepoznavanje nastavka melodije bez toga da celu kompoziciju čujemo „u glavi“, prepoznavanje crteža kao portreta neke nama poznate osobe bez „mentalne slike“ te osobe u našoj glavi primeri su ovakvog trenutnog shvatanja, koje je podudarno sa zahvatanjem lingvističkog značenja bez prethodnog reflektovanja celog, ili bar ograničenog skupa mogućih primena jezika.

Ukoliko bismo do sadržaja intencija dolazili putem zaključivanja, suočili bismo se sa istim skupom problema nalik onima koje Vitgenštajn razmatra kao zahvatanje pravila kroz interpretacije: između pravila i interpretacije bila bi neophodna još jedna interpretacija, koja bi nam osiguravala da prethodna interpretacija posreduje na ispravan način i tako *ad infinitum*. Ukoliko prihvatimo da se do zahvatanja značenja, pravila i intencija dolazi zaključivanjem, odnosno suđenjem korak-po-korak, pri svakom koraku bilo bi neophodno novo posređujuće zaključivanje ili nova intuicija.

Samim tim shvatanje preko zaključivanja izloženo je skeptičkim argumentima. Međutim, veza između pravila i između pravila i primene jeste direktna i neposredna, i pri tome ne postoji potreba za postuliranjem kartezijanskih objekata i posređujućih interpretacija. Jedna od najznačajnijih ideja kasnog Vitgenštajna o mentalnom jeste uvid da klasična epistemologija i ontologija počivaju na pogrešnom tumačenju gramatike pripisivanja mentalnih stanja, odnosno jezičke igre pripisivanja sebi, ali i drugima, ovih stanja. Kartezijansko stanovište nastoji da pruži objašnjenje tamo gde je objašnjenje neprimereno: tamo gde postoji samo opis gramatike izjava u prvom licu o mentalnim stanjima (Wright 2001: 442). Vitgenštajnov odgovor na skeptikove argumente nalazi se u upućivanju na svakodnevnu praksu pripisivanja značenja, kao i na normalno okruženje ili kontekst u kojem se stavovi u prvom licu izriču.

Sam Vitgenštajn u drugom delu paragrafa 201 *Filozofskih istraživanja*, u kojem se formuliše „skeptički paradoks“ na koji se poziva Kripke, navodi da postoji zahvatanje pravila koje nije intrerpretacija, a koje se izražava u „izvršavanju pravila“ i „postupanju suprotno njemu“ u aktualnom slučaju.¹²³ Racionalno zaključivanje i analitički postupci (ukoliko ih postavimo na isti nivo refleksije sa interpretacijom) ne mogu biti odlučujući u određivanju značenja u slučaju višestruke interpretacije, kojoj podleže značenje. Do ove tačke Rajt je saglasan s Kripkeom. Ipak, dok je Kripkeov zaključak da ne postoji subjektova dispozicija i činjenica o subjektu koja bi odredila ispravnu interpretaciju, Rajt smatra da Vitgenštajnov zaključak vodi ka drugom pravcu: ne postoji valjana interpretacija, jer je sama interpretacija neprimerena u slučaju zahvatanja pravila, odnosno određivanja ispravne primene u mnoštvu mogućih pripisivanja značenja. Za zahvatanje pravila neophodno je nešto dodatno, različite sposobnosti od inferencijalnih ili refleksivnih, a koje koristimo kada razumevamo tuđa stanovišta, kada prepoznajemo neki jezički oblik – kada „zahvatamo“ značenje. Rajt zaključuje:

„A to nešto dodatno jeste, grubo rečeno, ljudska priroda: određene subracionalne sklonosti ka podudaranju u reakcijama, ka 'nastavljanju na isti način', koje same omogućuju formiranje zajedničkih konceptualnih shema unutar kojih naše racionalne moći mogu da se upražnjavaju. [...] to se ne odnosi samo na ono šta moramo da delimo sa drugim osobama, već i na celo obilje prirodno raspoređenih dispozicija, ukoliko nastojimo da naše međusobno lingvističko ponašanje smatramo inteligibilnim“ (Wright 2001: 124).

Autoritet subjekta i samopripisivanja mentalnih stanja, odnosno iskaza u prvom licu, ne proističe iz povlašćenog položaja subjekta, nego „iz uspešnosti u praksi koja je oživotvorena kooperativnom interpretativnom shemom“ (Wright 2001: 141). Reč je o *ovlašćenju* koje se priznaje svakome kao racionalnoj osobi, odnosno reč je o osobenom *pravu* osobe na izjave o svojim prošlim i aktuelnim intencijama. Ovo nam otvara mogućnost odgovora na skeptikovu primedbu o nepostojanju nužne veze između prošlog, sadašnjeg i budućeg pripisivanja značenja. U pogledu svojih intencija, kao i u pogledu drugih mentalnih stanja *sui generis*, subjekt ima autoritet ne zbog jedinstvenog kvaliteta svog znanja, nego zbog toga

123 S tim je povezan paragraf 654 *Filozofskih istraživanja*: „Naša greška je u tome što tražimo objašnjenje tamo gde bi trebalo da vidimo činjenice kao 'prapojave'. To znači tamo gde bi trebalo da kažemo: *Igra se ova jezička igra*.“ I dalje, u paragrafu 656 se kaže: „Na jezičku igru gledaj kao na ono što je *primarno!*“ (Vitgenštajn 1980).

što je reč o subjektu samom sa svojim ovlašćenjima kod izricanja sudova o svojim intencijama.¹²⁴ Izjave o intencijama, odnosno o prošlom, sadašnjem ili budućem pripisivanju značenja nisu verodostojne jedino u posebnim, specifičnim slučajevima. Sadašnje i buduće pripisivanje nekog značenja P može biti adekvatno upoređeno s našim prošlim intencijama da – pri datim okolnostima koje se u bitnom ne razlikuju od prošlih – pripišemo značenje P, pošto se neinferencijalno pozovemo na bivše pripisivanje. Kada je osigurano ovlašćenje subjekta u pogledu svojih intencija, on ima autoritet da u svojim izjavama odredi da li su intencije odgovarajuće ili neodgovarajuće u potencijalno bezbroj slučajeva. Na taj način subjekt može pogrešno da sudi u pogledu intencija samo u posebnim prilikama i u izolovanim slučajevima – skeptik bi morao da dokaže da je te posebne slučajeve u kojima subjekt greši u pogledu intencija nemoguće identifikovati, tj. razlikovati od uobičajenih. Ipak, sâmo iskustvo nam govori da te netipične ili devijantne slučajeve možemo da idetifikujemo i time otkrijemo ili obrazložimo zbog čega je moguće posumnjati u samopripisivanje mentalnih stanja ili, u slučaju značenja, zbog čega imamo pravo da sumnjamo da subjekt podrazumeva pod S nešto drugo od onoga što je prethodno pretpostavljao (ili što mi pretpostavljamo pod S).

Subjektova uverenja – kako prošla, tako i sadašnja – o intencijama, data u najboljim okolnostima, trebalo bi da se razumevaju kao ona koja određuju ekstenziju primene, čime bi se, prema Rajtu, odgovorilo na skeptički zahtev da suđenja koja se odnose na naša prošla i sadašnja značenja imaju primenu koja bi prevazilazila njihov konačni ili ograničeni

124 Bez obzira na to što Rajt kritikuje pozivanje na ovakav položaj subjekta, u pojedinim prilikama on ipak govori o statusu subjekta kao epistemički povlašćenom. Nije sigurno da je problem rešen ukoliko se rajtovski povlašćeni položaj preformuliše u neinferencijalni, jer i kao takav može da implicira postojanje povlašćene klase iskaza u prvom licu jednine i njihovog privilegovanog položaja u strukturi jezika. Vitgenštajn bi, najverovatnije, primat stavio na mesto ovih iskaza u jeziku, jer sam način govora o iskazima u prvom licu kao „autoritativnom govoru“ proističe iz njihove gramatičke forme – stoga bi izjave u prvom licu o vlastitim mentalnim stanjima trebalo da budu tretirane kao i svaka druga forma iskaza. Umesto da se autoritet pripisuje poreklu intencija (kao u zbunjujućim slučajevima kada se pitamo o skrivenom smislu rečenice: „Samo ti možeš znati šta osećaš“), treba razmotriti upotrebu i svrhu rečenica u kojima se označavaju mentalna stanja i intencije. Videti o tome Vitgenštajn 1980: II, XI, 248. Stoga Rajt neinferencijalnost povezuje s već pomenutom uspešnom praksom koja ima smisao i delotvornost kroz „kooperativnu interpretativnu shemu“. Kroz praksu upotrebe u adekvatnom kontekstu, kao kompetentan govornik subjekt stiže ovlašćenje kod izricanja stavova u prvom licu jednine.

karakter. Opravdanost kontinuiteta moje upotrebe znaka S u smislu P, na primer znaka „+“ u smislu „plus“, obezbeđena je mojim sadašnjim podrazumevanjem, zajedno s mojom upotrebom ovog znaka u prošlosti, što čini dovoljan razlog za opravdanje u slučaju kada ne postoji nijedno drugo podrazumevanje koje bi bilo bolje. Smatramo da imamo najbolji razlog da ovaj znak upotrebljavamo u smislu sabiranja kada ne postoji evidencija koja bi nas uverila u suprotno.

Kripkeovo skeptičko rešenje, međutim, ne ostavlja mesta ni za kakav fakticitet, pa čak za oslanjanje na najbolje mnjenje u relevantnim okolnostima. Prema ovom rešenju, bar kako ga tumače Kripkeovi kritičari, ispravno sleđenje pravila, pripisivanje intencija i zahvatanje značenja podrazumeva davati odgovor koji bi bio najprihvatljiviji ostalim osobama ili zajednici, čiji je sud jedino merodavan. Ovako shvaćena ispravnost sleđenja pravila ili pripisivanja značenja prema Rajtu, neprihvatljiva je konsekvencja skeptičkog rešenja.¹²⁵ Kao što ne postoji „unutrašnja“ epistemologija, poput sagledavanja eksternih, nezavisno postojećih pravila „u duhu“, tako ne postoji ni „epistemologija zajednice“, koja bi nezavisnost pravila postulirala u intersubjektivnom konsenzusu: naše svakodnevne prakse treninga i primene dovoljne su za objašnjenje uobičajenih pripisivanja značenja. Slika pravila kao tračnica koje se protežu u beskonačnost ima pretenziju za objašnjenjem tamo gde objašnjenja nema: reč je o bazičnim faktima prakse, treninga, reakcija i dispozicija, iza kojih ne postoji dublji sloj objašnjenja.

3. Kritički osvrt na Rajtovo tumačenje

Kao što smo rekli, Kripke smatra da se objašnjenjem značenja kao semantički primitivnog stanja ne postiže mnogo. On sugerise da je objašnjenje razumevanja značenja kao zahvatanja značenja *sui generis* – kao jedinstvenog, neposrednog i direktnog sagledavanja – poput neodoljive inklinacije da se jednom znaku pripiše određeno značenje, što shvatanje značenja približava intuitivnom saznanju. Poznato je ipak da Vitgenštajn smatra intuiciju za loš izgovor, odbacujući svaki pokušaj zasnivanja zahvatanja značenja ili sleđenja pravila na njima, odnosno znanju koje

125 Videti Wright 2001: 209.

bi imalo za saznajnog subjekta dejstvo „unutrašnjeg glasa“.¹²⁶ Intuitivni „unutrašnji glas“ može da zavodi isto kao što može da navede na pravi put. Sam Rajt primećuje da je intuicija, mada bazična i nesvodiva na neki drugi oblik ili drugu osnovu objašnjenja, i sama jedan tip urkognicije ili metarazumske instance. Njenim uvođenjem eskivira se objašnjenje na koji način moć intuicije uspostavlja vezu između stvarnih zahteva pravila i mnjenja o tome da se ono sledi (Wright 2001: 161). Pošto intuicija ne može da uspostavi ovu vezu, ali ni samu razliku između stvarnih zahteva za postupanje prema pravilu i subjektivnog utiska, nema načina da utvrdimo da li nas ona kao unutrašnji glas koji bi trebalo da nam govori kako treba da sledimo pravilo dovodi u zabludu ili ne.

Može li se, međutim, semantički primitivizam adekvatno odbraniti od upoređivanja, ili čak poistovećivanja sa intuicionizmom? Ukoliko se semantički primitivizam oslanja na elemente intucije, ukoliko je razlika između neinferencijalnog zahvatanja značenja i zahvatanja na osnovu intuicije nedovoljno specifikovana, on je takođe podložan Vitgenštajnovoj kritici. Ukoliko se ne oslanja, postavlja se pitanje prave formulacije koja bi istakla njegovu distinktnost u odnosu na intuitivno saznanje. Čini se da to Rajtu ne uspeva pri svakom koraku. Tako on govori da „intuicija“ sugerise primitivno, neartikulisano poimanje, formu receptivnog saznanja koje je isuviše bazično i neposredno da bi dopustilo bilo koje dalje objašnjenje“ (Wright 2001: 182–183). Ova bi formulacija sasvim pristajala objašnjenju na osnovu neinferencijalnosti, kakvo nudi Rajt.

Rajt, stoga, mora da pruži bolje obrazloženje neinferencijalnog zahvatanja. Takvo bi saznanje imalo kapacitet potencijalno beskonačnog određivanja značenja, pri čemu je svako određivanje nužno normativno – takvo u kojem je uvek moguće prepoznavanje neadekvatnog podrazumevanja. Sledenje pravila koje je neinferencijalno moglo bi se nazvati „bazičnim sledenjem pravila“ i ono služi kao podloga svakog drugog sledenja.¹²⁷

126 Za kritiku intuicija upor., između ostalog, Vitgenštajn 1980: § 213.

127 Wright 2008: 139. Na ovom mestu ne bismo se zadržavali na problemu legitimnosti uvođenja ovih bazičnih sudova, kao ni na njihovoj kompatibilnosti ili pre inkompatibilnosti s vrstom osnovnih verovanja koje Vitgenštajn uvodi u spisu *O izvesnosti*. Dok Rajt ima u vidu iskaze u prvom licu jednine, kod kasnog Vitgenštajna reč je o sudovima murovske vrste, takvima kojima nije potrebno opravdanje jer su oni u jednoj jezičkoj igri pretpostavljeni kao oni koji imaju poseban status unutar nje i čine pozadinu svakog opravdanja. „Postoji spoljašnji svet“ bilo bi jedno od takvih verovanja, koje Rajt ipak ne bi uvrstio u bazične sudove.

Osim bazičnih pravila, Rajt takođe govori o „bazičnim pojmovima“, odnosno „bazičnim sudovima“ do kojih takođe stižemo neinferencijalnim direktnim uvidom. Kod ovih pojmova kriterijumi za zajedničko razumevanje leže u dispoziciji slaganja u bazičnim sudovima koji uključuju ove pojmove (Wright 2001: 68).

Ipak, ponovo se javlja problem pogrešivosti, odnosno na koji je način pojedinac u poziciji da prevrednuje prihvaćeni konsenzus o bazičnim sudovima, odnosno da odstupa na suštinski način od njega. Rajt napominje da su ga osnovne postavke iz njegove ranije knjige *Wittgenstein on the Foundation of Mathematics* vodile ka ovoj argumentaciji: usamljena osoba koja odstupa od postupanja većine ne razume primenu pojmova, a time ne može ni da bude kompetentni kritičar postupanja zajednice. U kasnijim radovima Rajt smatra da ova osoba ipak može da pruži razloge zbog kojih bi bila u pravu: ona može da dokaže kako su ostale osobe pod određenim uticajem iz okoline, koji remeti njihovu percepciju ili rasuđivanje, tako da su usled dejstva nekog agensa došle do pogrešnih bazičnih sudova. Pojedinac nije lišen kritičkog potencijala, pošto može da ukaže na devijacije i nedostatke kojima su članovi zajednice izloženi ili na ne-normalne ili promenjene uslove u kojima zajednica oblikuje i primenjuje bazične pojmove. Konsenzus može da poveća verovatnoću, ali ne može da obezbedi sigurnost bazičnim sudovima: subjekt može da izriče bazični sud s većom snagom ukoliko postoji intersubjektivna saglasnost, jer ova saglasnost ukazuje na to da ne postoji anomalija u inicijalnim ili pozadinskim uslovima – da su, recimo, okolnosti normalne, bez aberacija koje izazivaju perceptualne iluzije, ili da naš neurofiziološki sistem funkcioniše na normalan način.¹²⁸

Prema tradicionalnoj predvitgenštajnovskoj filozofiji „pravila kao tračnice“ omogućuju kontinuitet, uniformnost i postojanost primene – u Vitgenštajnovoj filozofiji slika je obrnuta, pošto tek saglasnost u reakcijama i dispozicijama omogućuje sama pravila. Znači li to da su pravila takva kakva odlučimo da jesu, stvar našeg izbora? Pravila zavise od

128 Postojanje mogućnosti pogreške kod bazičnih sudova u slučaju pojedinca (loše osvetljenje, drugačija perspektiva posmatranja, uticaj halucinogenih droga itd.) može da bude transponovano i na zajednicu. Komunalni konsenzus može da bude zasnovan na loše utemeljenoj evidenciji ili nevaljanim principima, odnosno greška može da bude sistematska. Uz to, osobe iznose opravdane bazične sudove ne obazirući se na konsenzus zajednice: može da bude slučaj da o ovim sudovima niko osim subjekta koji ih iznosi nema nikakvu predstavu. Upor. Wright 2001: 64. O Vitgenštajnovoj kritici ovakvog tipa konsenzusa videti Vitgenštajn 1980: § 241, kao i Wittgenstein 1956: VII 40.

ustanovljenih praksi ili institucija, ljudskih sklonosti i dispozicija, kao i od slaganja u ovim aktivnostima i reakcijama. Vitgenštajn, štaviše, govori i o slaganjima u suđenjima (doduše, „na neki čudan način“), no ustaljene reakcije, sklonosti i institucionalne prakse, kao i sama praksa slaganja u suđenjima, autonomne su u odnosu na naša htenja i postupanja po sopstvenom izboru. Na prividno paradoksalan način, slaganje u suđenjima nezavisno je od našeg rasuđivanja, što Rajt objašnjava time da nije reč o slaganju o pojedinom slučaju (Wright 2001: 168).

Ovaj konsenzus o istinitosnim uslovima opravdanih, dobro potkrepljenih sudova (odnosno takvih koji su najbolji u optimalnim okolnostima) razlikuje se od konsenzusa kao saglasnosti sa mnjenjima zajednice kakav, prema Rajtu, ima u vidu Kripke. Ipak, kada govori o slaganju u rasuđivanjima, Kripke nema u vidu tip konsenzusa kakav mu pripisuje Rajt. Ovde je takođe reč o slaganju u pogledu normi, a ne u pogledu ispravnosti u pojedinačnim slučajevima. I kod Rajta, i kod Kripkea, slaganje u reakcijama i jeziku, kao i slaganje u rasuđivanju nije uslov ili kriterijum istinitosti/ispravnosti, nego je to pozadina na kojoj je tek moguće govoriti o istinitosti i ispravnosti. Stoga Kuš smatra da je, usprkos vlastitom protivljenju, Rajtovo „antropološko“ objašnjenje sasvim kompatibilno s Kripkeovim (Kusch 2006: 217). Metafizičko rešenje koje traga za činjenicama koje određuju značenje, Rajt i Kripke zamenjuju „socijalnim“ i „biološkim“ opisima, odnosno referencom na zajedničke temeljne životne oblike iza kojih nema smisla dalje tragati u potrazi za temeljnijim činjenicama.

Kritikom platonizma i konsenzusnog određenja pravila Rajt, kako se čini, nastoji da negira i sâmo konstitutivno pitanje značenja i jezičkih pravila. Rajt je mišljenja da se Vitgenštajnov problem ne odnosi na realitet pravila, nego samo na njihovu epistemologiju. S druge strane, skeptički izazov koji upućuje Kripke jeste, kako Kuš primećuje, konstitutivni, a ne epistemološki. On se odnosi na pitanje: „Šta uzrokuje i opravdava da pod '+' podrazumevaš sabiranje?“, a ne na: „Kako znaš da pod '+' podrazumevaš sabiranje?“ (Kusch 2006: 216). Rajtovo pozivanje na neposrednu izvesnost intencija odgovara na ovo drugo pitanje, ali sam Rajt negira smisao prvom. On ispituje one Vitgenštajnovne stavove u kojima je uglavnom reč o negativnim određenjima – o kritici platonizma, kritici zahvatanja pravila koje bi počivalo na interpretativnom razumevanju značenja jezičkih izraza, kao i kritici sleđenja pravila kao nepogrešivog

introspektivnog uvida u sadržaj mentalnih stanja. Vitgenštajn ukazuje na to da ovi pristupi vode ka krupnim nesporazumima i fingiranju mitologije pravila i njihovog „isprogramiranog“ sleđenja – stoga je uzaludno u Vitgenštajnovom tekstu tražiti ikakvo objašnjenje konstitucije pravila, a Kripkeovo konsenzusno poimanje pravila bilo bi nevitgenštajnovsko. Rajt tvrdi da je konstitutivno pitanje pogrešno postavljeno: dok je prema Kripkeovoj interpretaciji argument usmeren ka samom postojanju pravila, odnosno mogućnosti sleđenja pravila, Vitgeštajnov problem je epistemološki, usmeren ka nerazumevanju sleđenja pravila.¹²⁹

Ukratko, Rajt i Kripke se razilaze oko konsekvenci koje treba da se izvuku iz Vitgenštajnovih pouka. Kao što se primećuje iz prethodnog pasusa, sa Rajtovog stanovišta konsekvence su sasvim restriktivne. Kripke se slaže sa semantičkim primitivizmom da iza značenja i pravila ne stoji ništa osim „postupanja naslepo“ u najpovoljnijim uslovima, treninga, prakse, običaja i slaganja u postupcima. Ipak, mada Kripke u pojedinim formulacijama naznačava da je svako opravdanje iza ovog slaganja u postupcima besmisleno, ovi postupci obrazuju nešto više od pukih akcija i reakcija, a to su institucionalna pravila ili zajedničke norme. Jedino u slučaju kada su konstituisane norme, ustanovljena je i razlika između ispravnog i neispravnog postupanja, između stvarnog postupanja po pravilu i onoga kako se subjektu čini da treba da postupa. Koji su uslovi nepovoljni i šta treba da se smatra greškom koja je nastala usled ovih okolnosti osoba mora da nauči, da u društvenom okruženju stekne sposobnost razlikovanja ovih uslova. I Kripke i Rajt su saglasni u stavu da kod Vitgenštajna sleđenje pravila podrazumeva institucionalni okvir koji počiva na fundamentalnim čovekovim sposobnostima za slaganjem u suđenjima. No, dok Kripke ističe zajednički okvir, Rajt naglasak stavlja na sklonosti, sposobnosti i ovlašćenja osobe za pravilno postupanje. Može se reći da je ovde ipak reč o dve strane iste medalje, pri čemu je razlika samo u značaju koji im ovi autori pridaju.

129 Wright 2001: 187, kao i Wright 2008: 130.

VII OD ČEGA SE SASTOJI „ČVRSTA STENA“ PRAVILA? MAKDAUEL O KRIPKE–RAJTOVOM TUMAČENJU VITGENŠTAJNA

1. Prevazići regressus i platonizam pravila

Na početku, neophodno je napomenuti da se u ovom poglavlju neće ispitivati celokupno Makdauelovo stanovište o Vitgenštajnu, niti razmatrati detalji Makdauelove filozofske pozicije. Ipak, pretpostavljam da će se iz daljeg teksta moći razabrati osnovne postavke interpretacije Vitgenštajna, kao i određeni bitni filozofski stavovi samog Makdauela. Ovde je reč o Makdauelovoj kritici Kripkeove i Rajtove interpretacije Vitgenštajna koje, prema ovom autoru, dele zajedničku nit mišljenja, kao i zajedničke nedostatke. Ova kritika ima u vidu pre svega dve knjige: Kripkeovu *Wittgenstein on Rules and Private Language* i Rajtovu *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*. Reč je o knjigama koje karakterišu ne samo vremenska koincidencija u objavljivanju, nego i činjenica da se sadržajno podudaraju u pojedinim postavkama.¹³⁰ Uz to, reč je o delima koja su inicirala niz kritika i debata

130 Mada je Kripkeova knjiga u celini publikovana dve godine posle Rajtove, Rajt je pri pisanju svog dela bio upoznat s ranijim varijantama Kripkeovog poimanja pravila i privatnog jezika. O tome videti Wright 2001: 81. Neophodno je napomenuti da je Rajt dalje razvijao svoju interpretaciju Vitgenštajna, često i u kritičkom osvrtu na Kripkea.

o osnovnim namerama i pravom smislu filozofije kasnog Vitgenštajna, odnosno o delima koja su skrenula pažnju na nove teme, koje su bile previdane u prethodnim interpretacijama.

Koristeći poznatu Vitgenštajnovu kritiku zahvatanja značenja kao interpretacije, Makdauel govori o „glavnoj postavci“ (master thesis) koja je bila odlučujuća za razvoj moderne epistemologije i prema kojoj su u razumu prisutna mentalna stanja, objekti ili procesi (apriorne forme razuma, intuicije, sheme, mentalne slike, impresije, sense-data – filozofi se razlikuju prema tome kako određuju njihovu prirodu i poreklo) koje je neophodno interpretirati na određeni način da bi stekle smisao, odnosno da bi bile povezane sa objektivnom spoljašnjom realnošću. „Glavna postavka“ je u vezi s kartezijanskom predstavom o unutrašnjem prostoru misli, koji je nezavisan od spoljašnjeg sveta, a Kripke, kao ni rani Rajt, ne uviđaju značaj ove, prema Makdauelu, centralne tačke Vitgenštajnovе filozofije, iz čega je proistekao neuspeh njihove kritike.

Poznavalac Makdauelove filozofije primetiće da je jedna od osnovnih pretenzija ovog autora (pre svega u svom najuticajnijem i najviše komentarisanim delu *Mind and World*) prevazilaženje dualizama, kao što su dualizam spoljašnje prirode i unutrašnjih mentalnih stanja, konceptualne sheme i sadržaja itd. Pokušaj ovog prevazilaženja proteže se i na ispitivanje pravila i na dualizme koji su povezani s tim: između norme ili principa i primene, tumačenja i samog pravila, sfere važenja i sfere činjenica, između individualnog i komunalnog sleđenja.

U razmatranju pravila – u kojima su od ključne važnosti jezička pravila, zajedno sa ispitivanjem značenja i upotrebe jezika – u filozofiji je postavljena dilema između *regressusa u interpretaciji* i *silovitog (rampant) platonizma*, u smislu lažne dileme između razumevanja kao interpretacije i razumevanja u vidu zahvatanja superrigidnih pravila. U slučaju *regressusa* pravilo ispravno primenjujemo tako što aktiviramo mentalnu operaciju tumačenja, pri čemu nam interpretacija daje adekvatno razumevanje na koji način pravilo treba upotrebiti. Vitgenštajn ukazuje na nesavladivu teškoću utvrđivanja koja bi interpretacija bila ispravna: da bismo to utvrdili, neophodno je da ovu interpretaciju nanovo tumačimo i tako *ad infinitum*. S druge strane, pozicija silovitog platonizma podrazumeva da se uzorak nastavlja sam od sebe, odnosno da je ispravnost sleđenja pravila moguća kada se pravila primenjuju poput mehanizma ili primene algoritma. Objektivitet naših praksi

sastoji se u sleđenju pravila, koja determinišu sama sebe, svaku svoju ispravnu ili neispravnu upotrebu.¹³¹

Prema Makdauelu, Vitgenštajnovno rešenje se tiče zajedničkih praksi kao okvira u kojem se pravila mogu realizovati i u okviru kojih je legitimno govoriti o značenju značenja bez regresa i platonizma pravila. Naizgled, reč je o interpretaciji Vitgenštajna koja se oslanja na Kripkeovu i Rajtovu interpretaciju, pošto se u njihovom tumačenju odbacuje mogućnost privatno ili individualno konstituisanih pravila, odnosno mogućnost privatnog jezika kao upotrebe ne-javnog, indiosinkratičnog jezika. Makdauel, međutim, insistira na tome da to nije slučaj i da se njegova interpretacija bitno razlikuje.

Prema interpretaciji ranog Rajta, Vitgenštajn smatra da je bit sledeća pravila u ideji da razumevanje izraza predstavlja „zahvatanje obrasca primene“, pri čemu se postupa u skladu s obrascem u dosad nerazmotrenim slučajevima (Wright 1980: 216), odnosno u takvim slučajevima s kojima se nismo prethodno upoznali, ali koji se mogu tretirati prema prihvaćenom obrascu primene. No, kako Vitgenštajn primećuje, kada pokušamo da objasnimo ovaj obrazac, svako objašnjenje se pokazuje kao nedovoljno: posedujemo samo ograničeni broj primera značenja koje, da bismo ih mogli primeniti na nove i nepoznate slučajeve, moramo da protumačimo. Ključni problem jeste u tome što pojedine uzorke (recimo, strelicu koja pokazuje smer u kojem treba skrenemo) možemo da tumačimo na više načina (da skrenemo s puta i stanemo, da skrenemo u suprotnom smeru, da strelica pokazuje dozvoljeni, a ne obavezan pravac itd.). Primena jezičkih obrazaca više je nalik nagađanju ili „skoku“ no izvesnom sleđenju predeterminisanih formula. Zaključak ovih razmatranja pravila mogao bi se sažeti na sledeći način: ne postoji rigidno, unapred determinisano određenje onoga što bi se moglo nazvati ispravnom primenom.¹³² Objašnjenje uzorka postupanja nikad ne može biti iscrpljeno. Prema Rajtovom tumačenju, Vitgenštajn smatra da nema ničeg što bi služilo kao garant da do pogrešnog razumevanja neće doći. Nama su dostupni jedino iseći uzorka, koji nas mogu voditi u različitim pravcima kada pokušavamo da postupamo prema njima. U konkretnim slučajevima prisiljeni smo da nagađamo na koji bi način niz brojeva u

131 Upor. Vitgenštajn 1980: § 218.

132 Upor. Wright 1980: 21.

jednom aritmetičkom računu trebalo da se nastavlja ili kako bi trebalo da primenjujemo dati izraz u budućnosti da bi imao određeno značenje.

Ovakvo stanovište se, očito, suprotstavlja zdravorazumskom stavu prema kojem je u samo značenje već ugrađeno nešto što determiniše dalju primenu. Postoji ispravnost primene čije važenje prethodi upotrebi, odnosno lingvistički izraz se primenjuje prema uzorku koji je nezavisan od osoba koje se njime služe. Izrazi dobijaju takvo značenje koje je nezavisno od rasuđivanja ili ispitivanja, pošto je ovo značenje u njima već utvrđeno i unapred determinisano. Vitgenštajn, međutim, odbacuje kako determinisanost u samom značenju, tako i poseban mentalni akt determinacije unutar nas. Kada odbacuje ideju unutrašnjeg mentalnog mehanizma koji bi determinisao upotrebu i fiksirao značenja, kao i koncepciju platonističkih rigidnih svojstava izraza – takvih koji poseduju ispravnost nezavisno od istraživanja – Vitgenštajn, prema Rajtu, dovodi u pitanje determinisanost upotrebe kao takve.

Iz ovoga bi se moglo pogrešno zaključiti da, pošto je neophodno da se jaz između posebnih slučajeva ili primera koji su pred nama i buduće upotrebe premosti, subjektu jedino preostaje da postupa prema svojoj interpretaciji uzorka, pri čemu je potrebno da bude konsekventan toj upotrebi. Ceo uzorak na taj način postaje „idiolektičan“: subjekt poseduje vlastiti obrazac koji ga upućuje na način na koji treba u sledećim slučajevima da nešto podrazumeva pod nekim pojmom, nastavi matematički niz ili poveže svoj oset s nekim znakom. Očigledan problem ovog poimanja izrazio je Vitgenštajn u paragrafu 258 *Filozofskih istraživanja*, u kojem se kaže da bi u ovom slučaju nestala demarkacija između ispravne i neispravne upotrebe. Svaka primena određenog izraza koja je u skladu sa subjektivim razumevanjem prikladnosti trebalo bi da se smatra ispravnom. Sve ono što se subjektu učini kao ispravno, ujedno bi i *bilo* ispravno. Pošto sâm subjekt na osnovu individualnog razumevanja ne može da dosegne ispravnost u budućim slučajevima, svaki objektivitet značenja i jezičkih pravila obuhvata referencu na zajednicu, odnosno upotrebu koja je u njoj prihvaćena. Za zajednicu ne postoji dalji standard na osnovu kojeg bi se prosuđivala ispravnost upotrebe, stoga je ona sama sebi najviši autoritet (Wright 1980: 220.). Kada se subjektova primena tog izraza razlikuje od upotrebe koja je zajednički prihvaćena, tada smo u stanju da razlučimo ispravnu upotrebu od neispravne, a što zbog vlastite nekorigibilnosti ne može da se izvede pri idiolektičkom sledenju uzorka.

U krajnjem slučaju, oslanjanje na konstantnost, učestalost i postojanost obrazaca ponašanja koje uočavamo među članovima zajednice jedino je što nam je preostalo nakon eliminisanja idiosinkratičnog govora i mentalističke koncepcije značenja – značenja kao smeštenog u duhovni medijum. Rajtovo ispitivanje povlači skepsu u pogledu objektivnosti značenja, ispravnosti naših svakodnevnih predstava o lingvističkoj upotrebi, u kojima govornici, upotrebljavajući dati izraz, nešto podrazumevaju i pri čemu ih ovo podrazumevanje obavezuje na doslednost upotrebe. Ovo se, prema Makdauelu, u minimalnoj meri razlikuje od otvorenog skepticizma u pogledu značenja, koji nalazimo kod Kripkea.

Centralno mesto Vitgenštajnovih *Filozofskih istraživanja* u Kripkeovoj interpretaciji zauzima paragraf 201, koji govori:

„Ovo bi bio naš paradoks: pravilo ne bi moglo da odredi način postupanja, budući da svaki način postupanja može da se dovede u vezu s pravilom. Odgovor je glasio: Ako svaki način može da se dovede do podudaranja s pravilom, onda može da se dovede i do protivrečnosti. Otuda ovde ne bi bilo ni podudaranja ni protivrečnosti.“

Na taj način nestaje demarkaciona linija između pravilnog i nepravilnog postupanja, što znači da o pravilnosti ne bismo mogli smisleno da govorimo. Kripke zaključuje da prema Vitgenštajnovoj analizi sledi kako su pitanje (ne)mogućnosti privatnog jezika i pitanje sleđenja pravila blisko povezani, da paradoksi kojima vodi postuliranje privatnog jezika (jezika koji bi u principu samo on mogao da razume) vode ka paradoksima u slučaju subjekta koji sledi neko pravilo ili pripisuje značenje izrazu. Ne postoji činjenica o subjektu koja bi garantovala pravilnost, odnosno ispravnost načina na koji bi subjekt trebalo da postupa u skladu s pravilom. Ni njegova prošla, ni aktuelna upotreba, ali ni njegova mentalna stanja i dispozicije, ne govore o tome da će slediti neko pravilo. Naime, dispozicije su konačne: da bi osoba mogla bezrezervno i u potpunosti da poznaje značenje ili buduću pravilnost u svim slučajevima, ona mora da raspoláže nadljudskim mentalnim sposobnostima. Čak i ako dopustimo da u jednostavnim slučajevima, kao što je primer sa putokazom, osoba bez razmišljanja otkriva da je to naznačeni pravac kretanja u određenom smeru i u pravu je kada tako postupa, u složenim sistemima komunikacije, kakav je prirodni jezik s mnoštvom znakova i njihovim bezbrojnim kombinacijama, mogućnosti tačne interpretacije su ograničene i tražile bi znanje o svim kombinacijama i njihovim upotrebama.

U potrazi za odgovorom na koji način je osoba u stanju da se pravilno orijentiše prema putokazu, u iskušenju smo da tražimo nešto što bi osobu vodilo da izabere pravo rešenje. Prema Makdauelu, Kripke smatra da bi, s odbacivanjem faktualnosti koja bi određivala pravilnu upotrebu, jedina preostala mogućnost bila pozivanje na javna, zajednička pravila, odnosno na normiranost značenja koja je već prihvaćena kao validna. Kada se subjektova reakcija na putokaz posmatra izolovano, njegova dispozicija za kretanjem u određenom pravcu kao posledica vizuelnog utiska određenih linija nacrtanih na metalnom znaku, kao i njegovo sećanje da je u prošlosti tumačio putokaz na određeni način, podložni su prigovorima skeptika da subjekt zapravo nema opravdanja za svoje tvrdnje da sledi pravilo. Osoba mora svoje akcije da posmatra u širem sklopu akcija drugih ljudi, odnosno mi njoj pripisujemo jezičke kompetencije samo kada one odgovaraju jezičkim kompetencijama zajednice. *Vice versa*, ukoliko reakcije osobe drastično odudaraju od standarda koji su zajednički prihvaćeni, u tom slučaju ne postoji način na koji bi se njoj moglo pripisati svojstvo da sledi pravila.

2. Kritika Kripkea i Rajta

Kao što se može primetiti, Kripkeovo tumačenje ima mnogo zajedničkih tačaka s tumačenjem ranog Rajta. Oba vode ka „skeptičkom rešenju“ pretpostavljajući da je Vitgenštajn, razobličujući platonizam, ujedno negirao da razumevanje značenja predstavlja zahvatanje nekog sadržaja koji sadrži ili ima „moć“ da povlači razliku između postupanja i nepostupanja prema pravilu.¹³³ Nasuprot ovim rešenjima koja inkliniraju ka semantičkom nihilizmu, Makdauel smatra da namera Vitgenštajnovе kritike nije bila negacija egzistencije pravila i normativnosti značenja, nego poricanje da je kod pravila neophodna interpretacija kao veza unutrašnjih mentalnih stanja sa spoljašnjim svetom. Poput brojnih kritičara Kripkea, Makdauel naglašava da ovaj autor neopravdano parcijalizuje pojedine paragrafe *Filozofskih istraživanja*, zanemarujući određene važne Vitgenštajnovе odgovore na skeptički izazov.

133 Upor. McDowell 1998: 321.

Jedno od takvih rešenja predstavlja Vitgenštajnova eksplicitna tvrdnja da je, kada dolazi do paradoksa u kojem se svaki način postupanja može dovesti u sklad s pravilom, reč o *nesporazumu*. Kripke, poput Rajta, ignoriše drugi pasus paragrafa 201 *Filozofskih istraživanja*, u kojem se skeptički paradoks razrešava kao konflikt proistekao iz poistovećivanja razumevanja sa interpretacijom:

„Da je posredi nesporazum vidi se već po tome što u tom toku misli dajemo jedno tumačenje za drugim; kao da nas svako umiruje bar za trenutak, sve dok ne pomislimo na tumačenje koje opet dolazi posle njega. Time, naime, pokazujemo da postoji shvatanje nekog pravila koje *nije tumačenje*, nego se od slučaja do slučaja primene ispoljava u onome što mi zovemo 'slediti pravilo' i 'postupati suprotno njemu'.“

Paradoks iz prvog pasusa prevazilazi se time što se utvrđuje da postoji takvo zahvatanje pravila koje nije interpretacija. Drugi deo paragrafa 201 afirmiše „direktno rešenje“ (straight solution) problema sledenja pravila, što ujedno predstavlja i odbacivanje skeptičkog argumenta.¹³⁴ Do skeptičkog paradoksa dolazi kada postoji jaz između instrukcije koju osoba dobija treningom ili učenjem i primenom pravila, tj. jezičkog izraza, a koji treba da bude premošćen umetanjem posebnog i posrednog mentalnog sadržaja.

Stoga bi se moglo reći da interpretacionalizam preterano mentalizuje ono što bi se moglo svesti na rutinsko delanje: kada vozač dobije instrukciju da skrene desno, a on nehotično skrene levo, njegovo uviđanje greške, koje se događa odjednom, ne predstavlja nikakvu interpretaciju reči „skreni desno“ (Vitgenštajn 1980: § 506), kao da vozač u sebi namah predočava sliku jednog i drugog skretanja i upoređuje ih sa instrukcijom. S druge strane, Makdauel upozorava i na tumačenje koje bi bilo preterano nementalističko, u kojem se objašnjenje svodi na objašnjenje činjenica – jedno bi objašnjenje predstavljalo sagledavanje vozačevih reakcija kao rezultata kauzalnog uslovljavanja njegovog ponašanja, dok bi drugo moglo da bude deskripcija moždanih procesa vozača pri određenoj radnji skretanja. Značenje i normativnost u ovim slučajevima sasvim iščezavaju (McDowell 1998: 276).

Dok Kripke pretpostavlja da Vitgenštajn – nakon odbacivanja *regressusa* u interpretaciji, s jedne, i bazičnog nivoa superčinjenice/superriгідne mašine, s druge strane – smatra da nema alternativnog rešenja

134 Upor. McDowell 1998: 67. U *Plavoj knjizi* Vitgenštajn tvrdi da je značenje ono što predstavlja poslednju interpretaciju, bez obzira na to što su znakovi podložni daljim interpretacijama (Wittgenstein 1958b: 34).

problema razumevanja značenja i da skeptički argument i dalje važi, Makdaelova je tvrdnja da Vitgenštajn uvođenjem zajedničke prakse razrešava skeptički paradoks.¹³⁵ Vitgenštajnovu insistiranje na javnosti ima za cilj da odbaci razumevanje značenja kao interpretacije, a ne dokazivanje skeptičke teze (Kripke), niti dokazivanje nužnosti komunalne saglasnosti nakon što se ispostavilo da je idiolektičko razumevanje u kojem subjekt individualno zahvata značenje nemoguće (Rajt). Treće rešenje se otvara kada značenje situiramo u okvir komunalne prakse, kada kontekstuiramo pravila i postupanje prema njima unutar običaja i institucija, pri čemu bi ovo situiranje u zajedničkim praksama bilo bitno različito od komunalnog slaganja kao „hodanja ukorak“ sa zajednicom.

Kripke–Rajtovo komunalno tumačenje pokazuje se kao neadekvatno i u slučaju kritike mogućnosti privatnog jezika. Oni autoritet subjekta u pogledu epistemičkog pristupa mentalnim stanjima zamenjuju autoritetom zajednice, dok je Vitgenštajnova analiza bila okrenuta naglašavanju suštinske razlike u jezičkim igrama, poput razlike između stavova o eksternim činjenicama i stavova o intencijama, osetima, opažajima, razumevanju i drugim mentalnim doživljajima. Najvećim delom, Vitgenštajnova se kritika odnosi na postuliranje čudnovatih natčinjenica kao posebnih veza osobe sa njenim mentalnim stanjima (McDowell 1998: 292). Poput Bejkera (Baker) i Hakera (Hacker), Makdael smatra da je meta Vitgenštajnovе kritike eksterna veza između unutrašnjih mentalnih stanja i jezika (i ponašanja), kao i između pravila i njegove primene.¹³⁶ U Kripkeovoj i Rajtovoj interpretaciji postulira se upravo ovakva eksterna povezanost u vidu činjenice međusobnog podudaranja odgovora pojedinaca. Kripke i rani Rajt normativnu prirodu značenja zamenjuju deskripcijom aktuelne jezičke upotrebe koja postoji u zajednici. Time se jezik i razumevanje lišavaju značenja – tamo gde bi trebalo da bude normativna obaveza proistekla iz ugovornosti i obavezivanja pri izričanju nekog govornog akta, ovi autori nalaze samo poklapanje sa već usvojenom upotrebom. Identifikovati i opisati neku stvar ispravno bilo bi istovetno sa iskazom „ona je takva-i-takva jer je većina govornika našeg jezika saglasna u njenoj karakterizaciji“. S druge strane, Vitgenštajn jasno

135 Upor. McDowell 1998: 241–242.

136 Za Bejkerovu i Hakerovu kritiku komunalnog eksternalizma videti, pre svega, njihovu knjigu *Skepticism, Rules, and Language*, koja je u celini posvećena kritici Kripkeovog tumačenja Vitgenštajna.

govori o razlici semantičke normativnosti i konsenzusa: postoji bitna razlika između tvrdnje „ovo je crveno“ i „ova stvar se u našoj lingvističkoj zajednici označava terminom 'crveno'“, pošto pojam saglasnosti ne ulazi u u smisao datog iskaza, odnosno nije deo date jezičke igre.¹³⁷ Kada nas neko upita da li smo sigurni da su te ruže baš crvene, u slučaju kada ruže pred nama nazovemo crvenim, sigurnost i jednoznačnost s kojom izvršavamo ovaj govorni akt nazivanja predstavlja jednu od bazičnih sigurnosti u našem saophođenju sa svetom. Kada nazivam ili opisujem na ovaj način, dajem primer onoga što se smatra nazivanjem ili opisivanjem, primer koji treba tretirati kao aršin u jezičkim igrama. Tako se isti jezički akt može posmatrati ujedno i kao deskripcija i kao merilo ili postavljena norma na osnovu koje se pokazuje šta se smatra adekvatnim opisom.¹³⁸

Prema Makdauelu, objašnjenje na koji je način moguće zahvatanje pravila Kripke i Rajt vide kao teoriju koja ovo zahvatanje treba da objasni ili rekonstruiše u nenormativnim pojmovima. Ovi autori autonomiju značenja i pravila – odnosno tvrdnju da oni unutar sebe sadrže odredbu za upotrebu i sleđenje, postupanje u skladu sa njima – smatraju vidom silovitog platonizma. Makdauel, međutim, smatra da platonizam nastaje ukoliko se pretpostavi da su značenja i pravila sadržana „u medijumu misli“, koji je striktno odvojen od spoljašnjosti (McDowell 1998: 320). Postupanje prema pravilima i pripisivanje značenja jezičkim izrazima kao deo „prirodnog delanja“ imaju određeni stepen autonomije u odnosu na prosuđivanja onih koji slede pravila. Dok su za ranog Rajta postupci same zajednice nešto iza čega „nema autoriteta, a stoga ni standarda koji bi im odgovali“ (Wright 1980: 220), autonomija normi omogućava da se ovi postupci razmatraju, prevrednuju, procenjuju kao ispravni ili neispravni.

Zahvatanje značenja koje nije interpretacija pokazuje se kao moguće kada se sleđenje pravila shvati kao praksa, i slepo ili „automatsko“ pripisivanje značenja (kao reagovanje „bez razmišljanja“) moguće je upravo jer je ono deo određene prakse, deo regularnosti upotrebe date jezičke igre. Povezanost pravila i primene je interna i normativna jer se oslanja na etabliranu upotrebu znakova, na institucionalizovanu ili običajnosno prihvaćenu praksu.¹³⁹ Kada sledimo putokaz ja i druge

137 Videti Vitgenštajn 2007 § 428–431.

138 O delovima pojedinih jezičkih igara kao „primera“ ili „aršina“ videti Vitgenštajn 1980: § 131.

139 Upor., između ostalog, Vitgenštajn 1980: § 198 i 199.

osobe ga ne interpretiramo, nego prosto delamo na određeni način. „Istrenirani“ smo da tako postupimo, ali tim obučavanjem ujedno smo inicirani u određeni običaj upotrebe, pri čemu ova iniciranost znači da smo naučili ili stekli sposobnost razlikovanja ispravne od neispravne upotrebe. Ukoliko to ne bi bilo slučaj, odnosno ukoliko osobe ne bi bile involvirane u jedno normativno polje, ispitivanje da li se pravilo sledi svelo bi se na registrovanje ogoljenog ponašanja, tako da bi se sledenju pravila moglo dati objašnjenje sledenja pravila koje bi bilo uzročno-posledično.¹⁴⁰

Kripke–Rajtova koncepcija zajednicu predstavlja kao agregat pojedinaca čije se lingvističke manifestacije međusobno poklapaju (McDowell 1998: 252), što vodi ka redukcionizmu pošto se podrazumeva da opis jezičkog delanja zajednice eliminiše pozivanje na pojam značenja. No ukoliko se za obrazac ponašanja pojedinca, opisan na nenormativan način, ne može reći da odgovara pravilu, to se isto mora reći i za obrazac ponašanja više pojedinaca, bez obzira na poklapanje u reakcijama.¹⁴¹ Ranije smo naveli Rajtovu tvrdnju o stavovima i postupcima zajednice za koje nema daljeg autoriteta, odnosno nezavisnog standarda na osnovu kojeg bi se ovi stavovi i postupci mogli prosuđivati. Kripkeovo stanovište je srodno ovome:

„[...] naše ovlašćenje da kažemo za svakog od nas da podrazumeva pod sabiranjem '+', jeste deo 'jezičke igre' koja podržava samu sebe, i to samo zbog sirove činjenice (brute fact) da se generalno slažemo“ (Kripke 1982: 97).

140 Upor. Wittgenstein 1959: VI–43. U tom bi se slučaju ponovo pojavili isti problemi na koje, prema poznatoj Kripkeovoj kritici, nailazi dispozijsko objašnjenje. Koncepcija koja uspešnost sledenja pravila posmatra preko bihevioralnih, bioloških, neuroloških, mentalnih i sl. dispozicija suočava se sa problemima normativnosti (razumevanje prošle i aktuelne upotrebe ne govori nam kako *treba* slediti pravilo ili upotrebljavati neki izraz), finitizma (iz ograničenih primera ne može se transponovati upotreba u novim slučajevima) i mogućnosti greške (isto kao i dispozicije za pravilnost, mogu postojati dispozicije za grešku, odnosno greška može biti sistematska, kao što je to kod sklonosti onih koji uče strani jezik da pogrešno generalizuju prema obrascu njihovog maternjeg jezika – u tom se slučaju ne može govoriti o ispravnom ili neispravnom postupanju).

141 Ovu kritiku su dali mnogi kritičari, između ostalih i Blackburn (Blackburn) u tekstovima „Rule-Following and Moral Realism“ (1981) i „The Individual Strikes Back“ (1984). Pojedini autori, međutim, smatraju da ni sam Wittgenštajn ne uvida da se teškoće u pogledu individualnog postupanja prema pravilima odnose i na kolektivno postupanje.

Nasuprot tome, Makdauel na nekoliko mesta ponavlja stav iz Vitgenštajnovih *Beležaka o osnovama matematike* o nužnoj normiranosti jezičkih igara:

„Sleđenje u skladu sa pravilima je FUNDAMENTALNO za našu jezičku igru. Ono odlikuje to što mi nazivamo opis“ (Vitgenštajn 1959: VI–28).

Emfaza govori da je Vitgenštajnu stalo da istakne normativnu prirodu jezika. Na „bazičnom nivou“, kada opravdanje dospe do kraja i kada pravila sledimo „slepo“, jezička pravila i dalje upotrebljavamo prema određenim normativnim uzusima.¹⁴² Prema Makdauelu, komunalno sleđenje – predstavljeno na način na koji ga zastupaju Kripke i rani Rajt – znači kopanje ispod „čvrste stene“, jer pretpostavlja da se slaganje (odnosno podudaranje u reakcijama) agregata osoba nalazi ispod značenja, kao podležeće u normama¹⁴³ i na taj način sâmo slaganje nije regulisano ili vođeno pravilima, pošto ono pravilima *prethodi*. Kao što se u standardnom semantičkom redukcionizmu značenje objašnjava mentalnim svojstvima pojedinca, u „komunalnom“ redukcionizmu se „čvrsta stena“ značenja pomera ka podudaranju reakcija sa reakcijom zajednice, odnosno ka nižem nivou od onog koji je prema Vitgenštajnu fundamentalan, a to je nivo normativnog delanja pojedinaca. U redukcionističkoj slici pojedinci su neprozirni jedni drugima, stoje jedni naspram drugih poput mehaničkih bića, oni registruju samo reakcije koje zatim međusobno upoređuju. Uvođenje u zajedničke prakse se, međutim, bitno razlikuje od „drila“ ili nametanja pojedincima istovetnosti reagovanja. Tek na ovom nivou učestvovanja u prihvaćenim, etabliranim i u najširem smislu reči institucionalizovanim praksama potrebno je uvesti pojam zajednice. Prema Makdauelu, članstvo u zajednici, okolnost da delimo jedan jezik i imamo zajednička značenja omogućuje da „naše misli budu dostupne drugima“, odnosno da u jeziku koji delimo s drugima „čujemo značenja u rečima nekog drugog“ (McDowell, 1998: 253). Mi razumevamo značenja koje drugi ljudi pripisuju izrazima ne zato jer opažamo njihove

142 Upor. Vitgenštajn 1980: § 289.

143 O *čvrstoj steni* pravila upor. Vitgenštajn 1980: § 217: „Kako mogu da sledim jedno pravilo? – Ako se ovim ne istražuju uzroci, onda ono služi kao opravdanje što ja *tako* postupam prema pravilu.

Ako sam iscrpao razloge, stigao sam onda do čvrste stene i moj ašov odskače u stranu. Tada sam sklon da kažem: 'Ja postupam upravo tako.'“

manifestacije u ponašanju, ni zato što ih prepoznajemo kao preklapajuće s našima, nego zato što imamo „kapacitet za upoznavanje sa mislima drugih osoba“ (McDowell, 1998: 253). Vitgenštajnovu poimanje sleđenja pravila suprotstavlja se mišljenju da „značenja brinu sama o sebi“, odnosno da je uloga ljudske aktivnosti beznačajna: ono što navodi osobu da pripisuje određeno značenje u novim slučajevima nije superčinjenica ili automatizam pohranjen u samim pravilima, nego komunalna praksa. U ovoj praksi stičemo sposobnost reflektivnog znanja o mislima drugih, a time i znanje o tome kako druge osobe pripisuju značenja, a što formira i naše znanje o objektivitetu značenja.

3. Opravdanost Makdauelove kritike

Vitgenštajnova pouka, koja proističe iz njegovog odbacivanja interpretacije kao medijatora razumevanja, glasi da nam je potrebna dijagnoza razloga zbog kojih smo dospeli u nedoumice izazvane „glavnom postavkom“. Prema Makdauelu, razrešenje leži u odustajanju od supstancijalnih filozofskih pitanja, pošto Vitgenštajnov cilj nije pružanje zadovoljavajućeg odgovora na dobro postavljena pitanja o značenju, sleđenju pravila, znanju, razumevanju ili intencionalnosti, nego upozoravanje da ova pitanja počivaju na nesporazumima i ukazivanje na karakter ovih nesporazuma: „Njegov je cilj da nas podseti da je prirodni fenomen, kao što je to ljudski život, uvek već oblikovan značenjem i razumevanjem.“¹⁴⁴ Značenje i normativnost su, prema tome, „ono šta treba da bude prihvaćeno, ono što je dato“ – životna forma (Vitgenštajn 1980: II xi 252). Ovo je značajan uvid, imajući u vidu da se u „čvrstu stenu“ i ljudske životne forme ubrajaju i značenja, normativnost i razumevanje kao „prirodni procesi“. U tom smislu životne forme nisu normativno neutralni fakticitet, ni kao činjenice o individuumu, ni kao rezultat socijalnih interakcija. Delanje, tj. upotreba pravila „naslepo“ o kojoj govori Vitgenštajn normirana je i kao takva deo komunalne prakse, što znači da je u „slepoj“ praksi prisutno razlikovanje između ispravnog i neispravnog, odnosno između ispravnog i onoga šta mi/nam se čini kao ispravno. Shvatanje životnih oblika kao

144 McDowell 1998: 278. Upor. takođe i *ibid*: 272.

„normativno opterećenih“, kao takvih koji neizbežno uključuju u svoj sadržaj normativno orijentisanje, predstavlja originalno tumačenje ovog pojma, koje odudara od tumačenja koja prevladaju u ranim kritikama Vitgenštajna, koje su životne oblike prosuđivale u smislu fakticiteta kao krajnje „datosti“ koja „leži ispod“ jezičkih igara.

Makdauelovo insistiranje na komunalnoj praksi jeste, kako se čini, rafinirana varijanta Kripkeovog komunalnog sleđenja pravila. Iz Kripke–Vitgenštajnovog stanovišta ne sledi da je istovetan odgovor koji svako daje pri sabiranju po definiciji ispravan, nego da ukoliko se svi slažu kada je reč o određenom odgovoru, niko neće osećati potrebu da ga smatra pogrešnim.¹⁴⁵ Ovo stanovište ne povlači da izraz dobija značenje putem saglasnosti sa zajednicom, odnosno da je kolektivna prihvaćenost garant i jedino merilo ispravnosti. Ukoliko postoji diskrepancija prihvaćene upotrebe s novopredloženom, pojedinac (ili grupa njih) treba da pokaže zbog čega jedna prihvaćena praksa računanja nije plauzibilna. I dalje ne postoji činjenica, razlog ili standard koji bi anticipirajući ili pre prakse obezbeđivao ispravnost upotrebe izraza. Pojedinci dolaze do poklapajućih rezultata (do pripisivanja približno jednakih značenja, do sleđenja pravila na istovetan ili gotovo istovetan način) uvođenjem u praksu tako što „prolaze kroz obuku“, bivaju „istrenirani“ da postupaju na određeni način (Kripke 1982: 96).

Kripke bi verovatno potpisao stav da je slaganje u konkretnim rešenjima povezano sa slaganjem u procedurama, pri čemu bi bilo teško reći na koji se način komunalna saglasnost ove vrste razlikuje od Makdauelovog koncepta zajedničkih praksi. Do teškoća povodom komunalnog slaganja dolazimo jedino ukoliko se sleđenje pravila zamisli preko mentalnih stanja, odnosno u ovom slučaju ukoliko se zajednica postulira kao subjekt ili superindividuum – kada bi se grupa ili kolektiv tretirali kao „izolovana i autarhična celina“, našla bi se u položaju izolovanog individuumu kome će sve što se učini ispravnim ujedno i biti ispravno. Ova teškoća se može izbeći ukoliko se pretpostavi da članovi grupe koriguju jedni druge i da se postignuta saglasnost neprestano podvrgava preispitivanju, a samim tim promenama i preoblikovanjima. Ovoj se poziciji ipak može uputiti primedba da je situacija sa intersubjektivnom korigibilnošću paralelna s pojedincem koji reflektuje svoje prošle postupke i intencije i, sledstveno tome, ispravlja samog sebe. Prema Kripkeu, reč je o lošoj analogiji:

145 Upor. Kripke 1982: 112.

„U krajnjoj liniji pojedinac može jednostavno da ima proste konfliktno inklinacije, a da krajnji ishod zavisi samo od njegove volje. Situacija nije analogna slučaju zajednice, u kojem distinktni pojedinci poseduju distinktno i nezavisne volje i gde, kada je neki pojedinac prihvaćen u zajednicu, drugi prosuđuju da mogu da računaju na njegove odgovore [...]“ (Kripke 1982: 112).

U sličnom smislu, kasni Rajt je sklon stanovištu da konsenzus povećava – bar kada je o bazičnim stavovima reč – istinolikost time što pruža osnovu da se izbegnu greške pogrešnog razumevanja, perceptualne obmane i slično, ali konsenzus sam po sebi ne čini bazične sudove izvesnim. Svaki pojedinac može da ukaže na ne-normalne uslove, na environmentalne ili fizičke anomalije koje su zajednicu dovele u zabludu (Wright 2001: 68–71). Selarsovim (Sellars) rečnikom izraženo, u zajednici je na delu „prostor razloga“ u kojem se pojedinci nadopunjuju, koriguju, polemišu, uzajamno priznaju ili isključuju iz članstva. Zajednica u smislu nedeljive celine jeste samo zavodljiva metafora, u istom smislu u kojem je to govor o opštoj volji, kolektivnoj svesti ili o duhu grupe, koji podrazumeva primenjivanje individualno-psihološkog vokabulara na društvene fenomene. Čini se da je i Rajtovo i Makdauelovo stanovište kompatibilno sa Kripkeovim (izloženim u prethodnom citatu), prema kojem grupu konstituše interakcija između pojedinaca i da je ova interakcija bitno različita od intrasubjektivne refleksije i prosuđivanja osobe o samoj sebi i svojim psihološkim stanjima.

Ukoliko uzmemo u obzir Rajtovu razradu njegove prethodne interpretacije Vitgenštajna, kao i pomenutu Kripkeovu kritiku dispozicionalizma, Makdauelova kritika – prema kojoj ovi autori sleđenje pravila, odnosno zahvatanje značenja izraza, svode na poklapanje reakcija – čini se kao neprimereno jaka.¹⁴⁶ Imajući u vidu prethodno izložene stavove, moglo bi se opravdano sumnjati da je Kripkeova i Rajtova osnovna intencija bila utemeljenje prednormativne osnove jezičkog postupanja

146 Makdauelove primedbe se razlikuju od većine kritika Kripkeove interpretacije koje joj zameraju zasnivanje na antirealizmu. Prema ovakvom stanovištu, koje sledi iz Kripkeovog radikalnog semantičkog normativizma, Kripkeov postupak eliminiše svaku mogućnost činjenica koje bi opravdale primenu pravila. Upor. o tome, između ostalog, Hohwy (2001); Zalabardo (1997); Wikforss (2001); Boghossian (1989). Makdauelov prigovor bio bi da je Kripke svojim nedovoljnim prihvatanjem autonomnosti normi još uvek preterano dogmatičan.

u spoljašnjem poklapanju delanja, odnosno isticanje primitivnih reakcija, koje se nalaze ispod kamena temeljca, kao nečeg što je neupitno i što prethodi značenju. Makdauelu se, ipak, može priznati da je njegova koncepcija razrađenija u pogledu određenja normativnosti reakcija.

Mada ne govori mnogo o treningu i navikama, izgleda malo verovatno da je Kripke prevideo potpuni značaj prakse koji je sasvim eksplicitan u Vitgenštajnovom stavu da je „slediti pravilo praksa“ (Vitgenštajn 1980: § 202). Delatnost kao što je, na primer, pripisivanje lingvističkih značenja, prema celokupnoj poziciji i Makdauela i Kripkea, odgovarala bi komunalnoj praksi, takvoj koja je prihvaćena kao valjana od strane grupe osoba. Kripke naglašava da naša upotreba termina kao što su „pet“ ili „crveno“ ima značenje unutar jednog sistema aktivnosti zajednice.¹⁴⁷ Neinferencijalnost sleđenja pravila, odnosno sleđenje pravila „naslepo“ bez interpretacije i zaključivanja putem posrednih koraka, znači da ono proističe iz „treninga“ ili „obučavanja“ u jednoj zajednici, putem kojeg se stvara čovekova „druga priroda“ sa svojim spontanim i (kvazi)prirodnim načinom reagovanja. U ovom se smislu obojica autora distanciraju od „individualističkog čitanja“ Vitgenštajnovog koncepta prakse. I Makdauelov, i Kripkeov Vitgenštajn poriču mogućnost neposrednog poznavanja pravila, privatnosti upotrebe i semantičke normativnosti kao individualno konstituisane.¹⁴⁸

Takođe, moglo bi se tvrditi da nije opravdana ni kritika prema kojoj Kripke i Rajt zapostavljaju Vitgenštajnovu primedbu – koja je prema Makdauelu najbitnija – da razumevanje ne treba da se tretira kao tumačenje (McDowell 1998: 261). Što se tiče Kripkea, a naročito kasnijeg Rajta, na brojnim mestima se njihovo tumačenje fokusira upravo na ovu Vitgenštajnovu kritiku razumevanja kao interpretacije. Kritika „glavne postavke“, prema kojoj razumevanje značenja podrazumeva prisustvo posredujućih mentalnih sadržaja u vidu interpretacija, jeste deo Kripkeovog „skeptičkog argumenta“, a isto tako i deo njegove interpretacije kritike mogućnosti privatnog jezika. „Glavna postavka“ vodi ka tome da je svaka buduća primena pravila nepredvidiv „skok u tami“ jer se svaka intencija, svako značenje može interpretirati na bilo koji način.¹⁴⁹ S druge strane, Rajt govori da „osnova jezika i svih na pravilima zasnovanih

147 Upor. Kripke 1982: 81, kao i Kusch 2006: 226.

148 Upor. Kusch, 2006: 227.

149 Upor., između brojnih pasaža koji se odnose na kritiku posredničke funkcije interpretacije, Kripke 1982: 32, 54–55 i 107.

institucija [...] leži u primitivnim dispozicijama za slaganje u rasuđivanju i akcijama“ (Wright 2001: 187–188), kao i o neophodnosti „dispozicija za slaganje u bazičnim sudovima“ (*ibid.*: 68), no on pri tome nema u vidu dispozicije kao prednormativne mentalne mehanizme. Ovakav semantički primitivizam pretpostavlja da su značenja entiteti *sui generis*, ireducibilni bilo na mentalne, bilo na bihevioralne činjenice. Reč je o dispozicijama za saglasnost, koje se razlikuju od dispozicija koje ima Kripke na umu u svojoj kritici, kao i od generičkih lingvističkih kompetencija, odnosno sintaksičko-semantičkih struktura jezika. Autonomija normi, protiv koje Rajt argumentuje, odnosi se na platonističku sliku transcendentnih pravila čija se primena proteže u beskonačnost i koja postoje nezavisno od istraživanja, odnosno od objašnjavanja i opravdavanja. Makdauel verovatno ne bi ništa prigovarao ambicijama kritike ovakve koncepcije autonomije područja normativnosti. Dispozicije za saglasnost mogu se tretirati kao potencijal za normativno delanje, za učestvovanje u praksama pripisivanja značenja i sleđenja pravila, i u tom smislu bi manje-više reč bila o sporu na nivou terminologije.

Bez obzira na ova ograničenja, Makdauelova kritika je ipak markirala neke bitne nedorečenosti Kripkeove i Rajtove interpretacije, kao i slabosti „vulgarno-komunalnog čitanja Vitgenštajna uopšte. U svom ishodištu, ova kritika je pokazala da je grubo poklapanje reakcija u napetosti s normativnošću značenja. Naglašavanjem inicijacije u zajedničku praksu Makdauelov pristup je znatno suptilniji od pristupa dvojice kritikovanih autora i insistira na stavu da je saglasnost, koju ima na umu Vitgenštajn, pre svega saglasnost u procedurama i praksama, koja ne može da se iscrpi u eksternom odnosu poklapanja reakcija, nego se prevashodno odnosi na norme koje su sastavni deo životnih formi. U prikazu Vitgenštajnovog negiranja platonizma i interpretacionizma postoji tendencija da se prihvati drugačija krajnost i da se značenje i postupanje saglasno pravilu predstavi posredstvom utemeljenja u „sirovog činjenici“ slaganja od koje „nema višeg autoriteta“. Makdauel je, bez obzira na pojedine interpretativne teškoće, opravdano pozvao na reviziju ovog gledišta.

VIII BRANDOM, VITGENŠTAJN I PITANJE INTERSUBJEKTIVNOSTI

1. Brandomov semantički normativizam kao socijalni pragmatizam

Bez obzira na originalnost svoje filozofske pozicije i gotovo idiosinkratički pragmatistički vokabular koji ga izdvaja od drugih filozofa, Brandom, kao što se ni sam nije ustručavao da prizna, stoji na ramenima više filozofskih divova. Jedan od njih, a možda i najznačajniji jeste Vitgenštajn, od koga je prihvatio tri ključne teme: *normativni* karakter jezika i intencionalnosti, *pragmatističko* razumevanje ove normativnosti (pri čemu se ona tumači kao imanentna u praksi, nasuprot normama kao eksplicitnim pravilima, koja su eksterna u odnosu na praksu), kao i isticanje *društvenog* karaktera normativnih praksi (Brandom 1994: 55). Brandom svakako nije prvi, niti jedini koji je integrisao ove teme u samu osnovu svog stanovišta: Kripke i Habermas – autori značajni za temu intersubjektivnosti – mogli bi da tvrde isto što i Brandom. Pitanje intersubjektivnosti je, međutim, jedno od pitanja o kojem između ovih autora postoje neslaganja, ali i delimična ili znatna preklapanja u stanovištima. Možda je najznačajnije to što se pozicije u raspravi mogu posmatrati kao nadopunjavajuće, kao kritike koje otvaraju

mogućnosti novih istraživanja u pogledu intersubjektivnosti i Vitgenštajnovog odnosa prema njoj.

U svom najznačajnijem radu *Making it Explicit*, kao i u brojnim drugim radovima, Brandom je postavio zadatak da reprezentovanje kao centralni eksplanatorni pojam u teoriji značenja zameni određenim skupom normativnih pojmova koji imaju poreklo u društvenoj interakciji. Reprezentacije su rezultat, a ne nesumnjiva polazna tačka epistemološke prakse, i ova praksa pretpostavlja postojanje specifičnih lingvističkih delatnika, takvih koji „su u stanju da preuzmu i pripisuju konceptualno artikulisane obaveze i odgovornosti, [ovi delatnici su] stvorenja koja žive, koja se kreću i imaju svoje biće u praktičkom normativnom prostoru razloga“ (Brandom 2010b: 302).

Brandom odbacuje redukcionistički naturalizam, odnosno utemeljenje jezičkih pravila na fakticitetu ili nenormativnoj osnovi, podrazumevaajući da normativnu dimenziju diskursa nije moguće eliminisati. No on takođe odbacuje varijante skepticizma i teorijski kvijetizam, koji pojedini autori pripisuju Vitgenštajnu i njegovom tretiranju jezičkih pravila kao osnovnih jedinica koje se ne opravdavaju i čija dalja analiza nema smisao. Razjašnjavanje značenja Brandom poima kao eksplikaciju normativnog semantičkog sadržaja koji je obuhvaćen u implicitnim normama jezičke prakse, pri čemu se praksa razumeva kao socijalna ili intersubjektivna, za razliku od njenog svođenja na nenormativno postupanje (biheviorizam) ili na prirodne verbalne reakcije (semantički naturalizam).

Semantički normativizam koji zastupa Brandom razmatra pojmove kao nužno međusobno povezane s pravilima, što znači da su oni normativni supstancijalno (Brandom 2010: 297). Konstruisanje pojmova podrazumeva njihovo „normativizovanje“, tako da upotreba prema određenim normama jeste njihovo ključno svojstvo, što je prema Brandomovom pragmatičkom čitanju temelj Kantove analitke. Kao što je Kant smatrao da osnova značenja nije receptivitet, nego spontanitet u kojem se pojmovima i iskazima pridaje normativnost, tako Brandom svoju analizu zasniva na primatu zaključivanja (inferences) u odnosu na reprezentacije. Data antireprezentacionistička pozicija polazi od rasuđivanja, što dalje povlači pitanje: Koje su rečenice opravdavajuće u zaključivanju povodom datog iskaza? Sadržaj iskaza je inferencijalno povezan s drugim rečenicama, tako da one predstavljaju premise u zaključivanju u pogledu sadržaja datog iskaza, dok i sam ovaj iskaz služi kao jedna od premisa u zaključivanju o sadržaju drugih rečenica. Imajući u vidu ovu vrstu povezanosti, da bismo sudili o sadržaju određenog iskaza (koji na intuitivnom

nivou navodno ima smisao, odnosno izvesnost kao samostalan), moramo da ga dovedemo u vezu s drugim iskazima, odnosno moramo da posedujemo određenu praksu opravdanja na osnovu koje se ovaj iskaz uzima kao smisaon.

Praksa ispitivanja sadržaja iskaza, koja i konstituise značenje, podrazumeva povlačenje inferencijalnih posledica, odnosno ispitivanje onoga što sledi iz prihvatanja datog iskaza ili značenja pojma, kao i razlikovanje onih iskaza koji su sa datim iskazom kompatibilni od onih koje prihvatanje tog iskaza isključuje. Kada izriče p , osoba preuzima obavezu da ne prihvati iskaze koji su nespojivi sa p („ovaj cvet je crven“ znači da ne preuzima obavezu za tvrdnju „ovaj cvet je žut“), odnosno da prihvati iskaze koje slede iz p kao njegove posledice („ovaj cvet je grimizan“ povlači „ovaj cvet je crven“, „postoje objekti kao što je cvet“, „cvetovi su obično u jarkim bojama“, „reč 'grimizno' označava boju“). Drugačije rečeno, preuzimanjem obaveze značenja p osoba se obavezuje na zaključke koji slede iz p ; u skladu s tim, preuzimajući određenu obavezu p , zajedno s drugim inferencijalnim konsekvencama koje slede iz ovog obavezivanja, osoba nema ovlašćenja da preuzima obaveze koje su nekompatibilne sa p (Brandom 2010: 297).

Preuzimanje obaveze (commitment) i ovlašćenje (entitlement) predstavljaju dva oblika normativnog statusa, koji se konstituise na osnovu dispozicije koju osoba ima za formiranje odnosa ili stanovišta prema nečemu (attitude). Normativni statusi postaju institucionalizovani putem ovih praktičkih odnosa ili stanovišta. U prvim poglavljima knjige *Making it Explicit* Brandom okvirno predstavlja na koji je način moguće da se preko nenormativnih intencija i dispozicija subjekata, odnosno preko uspostavljanja stanovišta prema nečemu, konstituise normativni statusi u intersubjektivnoj razmeni. Ova razmena u početnom stadijumu funkcioniše kao puko nanošenje povreda onom subjektu čije ponašanje odstupa od ponašanja drugih, kao i podsticanje konformističkog ponašanja nagrađivanjem. U sledećem koraku sankcije sve više dobijaju simbolički oblik. Etabliranjem normi preko posredovanja i priznavanja od strane drugih subjekata sam proces sankcionisanja postaje nejednosmeran, recipročan proces, čime dolazi do priznavanja statusa posebnih subjekata.¹⁵⁰

150 Upor. Kiesselbach 2012: 105. Ova tranzicija ka normativno-simboličkom sankcionisanju može da se uporedi s promenom društvenog sankcionisanja od fizičkog kažnjavanja, preko oduzimanja časti u okviru klase, staleža ili gilde, do uskraćivanja prava osobe u odnosu na druge s kojima deli zahtev za jednakim tretmanom u građanskom društvu. Oblici sankcionisanja tokom istorije postaju apstraktniji, sofisticiraniji i posredniji.

Prema tome, jezička pravila, odnosno upotreba pojmova mogući su samo tamo gde postoji praksa preuzimanja i priznavanja (acknowledgment) normativnih statusa i stanovišta prema nečemu, kao i pripisivanja (attributing) statusa i stanovišta prema nečemu drugim osobama. Pripisivanje i preuzimanje statusa (obaveza i ovlašćenja) i stanovišta podrazumeva višesmernu komunikacionu razmenu i ovu je razmenu Brandom predstavio kroz heuristički zamišljenu *scorekeeping*¹⁵¹ igru u kojoj svaki pojedinac vodi evidenciju o validnosti svojih postignuća, kao i o postignućima drugih i međusobno ih upoređuje. *Scorekeeping* situacija podrazumeva da učesnici u komunikaciji koordinišu svoje preuzimanje obaveza tako što vode računa koje obaveze prihvataju i kakva ovlašćenja imaju oni sami i druge osobe, i tako procenjuju verodostojnost i pouzdanost kako iskaza drugih, tako i vlastitih.

Kao što je bilo rečeno, semantički sadržaj se izražava u obliku iskaza koji su, opet, međusobno povezani inferencijalnim vezama. Iskazi, odnosno deklarativne rečenice su fundamentalne lingvističke aktivnosti kojima se izražava kognitivni sadržaj. Oni su nosioci značenja u diskursu (Brandom 1983: 637). Kao pragmatistu, Brandoma zanima šta se događa, šta osobe čine kada prenose određenu informaciju, izriču tvrdnju. Izricanjem osoba nešto potvrđuje, obavezuje se na nešto i ovaj čin nastaje u određenoj govornoj zajednici, pod određenim institucionalnim okolnostima. U društvenim okvirima bitni su autoritet i ovlašćenje koje govornik zadobija kada mu druge osobe pripisuju kompetentnost i dostojnost poverenja. Kod izricanja osoba čini iskaz dostupnim javnoj sferi i ona preuzima obaveze ne samo u odnosu na opravdanje ovog iskaza, nego – prema ključnoj inferencijalističkoj pretpostavci – i prema implikacijama i konsekvencama ovog iskaza, odnosno prema stavovima koje slede iz prvobitnog iskaza ili mu protivreče (Brandom 1983: 642).

Da bi referisale o nečemu, da bi upućivale na nešto, da bi bile reprezentacije, rečenice moraju da budu upotrebljene na određeni način, u krajnjoj liniji moraju biti involvirane u određenu socijalno-lingvističku praksu. Zajednica prepoznaje i prihvata određene iskaze kao opravdane,

151 Brandom inkorporira u svoj filozofski instrumentarijum brojne termine iz svakodnevnog jezika, poput već pomenutih *commitment*, *entitlement*, *acknowledgement*, *attitude* i *attributing*. Termin *scorekeeping* je Brandom preuzeo iz bejbola i označava vođenje evidencije o rezultatu. Kao tehnički termin, čije bi prevođenje tražilo upotrebu duže sintagme, termin *scorekeeping* se dalje u ovom tekstu navodi u originalu.

odnosno, drugačije rečeno, lingvističke prakse formiraju opravdavajuće norme na osnovu kojih se dalje govori o ispravnosti ili neispravnosti datog jezičkog čina. Reprezentacionalna funkcija diskursa omogućena je preko „socijalnih diferenciranja inferencijalnih perspektiva“.¹⁵²

Prema tome, kada pojedine iskaze uzimamo kao ispravne i priznajemo im istinitosnu funkciju, sebe i ove iskaze involviramo u igru traženja i davanja razloga (giving and asking for reasons)¹⁵³ u javnoj sferi: „Mi smo uvek već unutar igre traženja i davanja razloga. Mi nastanjujemo normativni prostor i unutar tih implicitno normativnih praksi [...] određujemo svojstva primene koncepata.“ Ali igra traženja i davanja razloga nije samo jedna jezička igra među drugima: prema Brandomu, jezička igra izricanja, zaključivanja i opravdavanja ključna je za samu mogućnost jezika i mišljenja. Izricanje rečenice: „Ovo su vrata“, podrazumeva preuzimanje niza inferencijalnih obaveza. Izricanjem osoba zastupa stavove da nije reč o prozoru, da su čvrste građe, da se kroz njih može prolaziti u drugu sobu ili napolje, da nije reč o halucinaciji ili iluziji itd.¹⁵⁴ Forma iskaza zauzima centralno mesto u diskursu jer predstavlja egzemplaran jezički čin za koji su (ili mogu biti) data opravdanja, i ona je neizbežna za opravdanje drugih jezičkih činova. Obaveze i ovlašćenja proistekla iz iskaza mogu da se prenose, tako da, kada se slažem sa iskazima druge osobe, preuzimam obaveze i ovlašćenja koja slede iz ovih iskaza. Usled preuzimanja i pripisivanja normativnih statusa osobe stiču mogućnost da utvrđuju i razmatraju inferencijalne veze između različitih obaveza i ovlašćenja, kao i da ih međusobno upoređuju, pri čemu je od suštinske važnosti da iskazi nikad ne prestaju da budu „u igri“.

Reprezentacija stanja stvari, referencija na objekte i svojstva u vidu činjenica dolazi tek preko implicitne praktičke sposobnosti za zahvatanje jezičkih normi. Norme uvek već razumevamo na određeni način, one su uvek već ovde, tako da Brandom može bez prigovora da prihvati

152 Brandom 1994: 529. Upor. takođe Brandom 1983: 644: „Pre, opravdanje je bilo šta što zajednica tretira kao takvo – bilo šta što njeni članovi onima koji izriču dopuste da smatraju za opravdanje.“

153 Prevod i u ovom slučaju mora da ostane u određenoj meri neprecizan. Brandom ima u vidu kako tražiti razlog i obrazlagati, tako i pitati nekoga za razlog i davati razlog nekome.

154 Povodom ovog primera upor. Bransan 2002: 378–379. Upor. takođe i Brandomov stav: „Moja je tvrdnja da svaka autonomna jezička igra mora da uključuje praksu traženja razloga i njegovog davanja“ (Brandom, 2010b: 303).

primedbu kako njegovo objašnjenje pretpostavlja *regressus* u normativnosti. Jezički sistem je deo prakse koja je normativna „uzduž i popreko“ (all the way down).¹⁵⁵ Ovo je Hegelovski holistički i interaktivistički model konstitucije konceptualnog sadržaja iz postupka primene konceptata, pri čemu se primena pravila i njegovo konstituisanje sagledavaju kao jedinstveni proces samoregulacije. Konstituisanje i primena stoje u istorijskoj dinamici, oni su deo istog istorijskog procesa. Preuzimanje odgovornosti i priznavanje autoriteta povodom pitanja koja je perspektiva ispravna (na primer, kakvo je činjenično stanje) deo je društvenog procesa vrednovanja i prevrednovanja, rasprave, kritike i odbrane stanovišta. Bilo bi ipak neprimereno ukoliko bi se zajednički prihvaćene norme i pravila pretpostavili kao homogen i neprotivrečan skup: pravila – kao i norme kojima su eksplikacija – zavise od različitih slučajeva primene, pri čemu su uvek otvorena za nova tumačenja, preispitivanja i prevrednovanja. Ona se, dakle, modifikuju, specifikuju i adaptiraju u zavisnosti od (kako starih, tako i novih) slučajeva primene.¹⁵⁶

2. Dve vrste intersubjektivnosti

Kao što se u knjizi *Making it Explicit* često ponavlja, u osnovi jezičkih pravila stoji normativna praksa priznavanja statusa i njihovog pripisivanja drugim osobama, tretiranja drugih pojedinaca kao subjekata koji na sebe preuzimaju obaveze i koje imaju ovlašćenje za svoje iskaze. Brandom neprestano ističe intersubjektivnu prirodu normi implicitnih u praksi i stoga nastoji da odredi karakter ove intersubjektivnosti uvodeći razliku između ja–ti i ja–mi uzajamnog odnosa.

Ja–ti intersubjektivnost jeste konstituent društvene prakse i kao takva ona je osnovnija ili „primitivnija“ nego odnos ja–mi (Brandom 1994: 62).

155 Brandom 1994:44. Ovo je razlog zbog kojeg brojni autori govore o „semantičkom primitivizmu“ Brandoma, prema kojem su norme predstavljene kao konstitutivne jedinice značenja koje se dalje ne mogu analitički razlagati. Upor. Rosen 1997: 163.

156 Videti Peregrin, 2012: 93. Stoga pravila ne mogu da se tretiraju kao statička, takva koja regulišu ponašanje jednom za svagda, jasno i jednosmisleno određujući šta je ispravna, a šta neispravna upotreba. I sama normativna stanovišta prema nečemu su, kada postanu eksplicitna, deo igre traženja i davanja razloga (upor. Peregrin 2012: 77).

Dok ovaj drugi odnos povlači opasnost privilegovanja jedne od perspektiva, i to one opšteprihvaćene i nadindividualne, *scorekeeping* zasnovan na ja–ti modelu jeste interakcija kroz koju subjekti uzajamno priznaju jedni druge kao lingvistički kompetentne, što omogućuje održavanje razlike između ispravnog delanja i onoga delanja koje se čini kao ispravno.¹⁵⁷ Društveno delanje stoga treba da se posmatra ne kao odnos pojedinca i kolektiva, nego kao interakcija dve ili više perspektiva, kao proces u kojem dolazi do formiranja i preuzimanja statusâ, kao i prihvatanja njihovih modifikacija (a takođe i do njihovih neprizavanja i odbijanja ovih modifikacija). U *scorekeeping* situaciji pojedinci preuzimaju odgovornost kao učesnici u racionalnom diskursu u kojem se odluke prihvataju kada prevladaju bolji razlozi i valjanije zasnovana argumentacija. U ovoj vrsti sučeljavanja razloga treba da bude priznat jednak status subjekata, što može da odlikuje jedino ja–ti relaciju s obzirom na to da u ja–mi odnosu preovlađuju dominacija, autoritet i jednosmerno priznavanje statusa. U ja–mi intersubjektivnosti reč je o institucionalizaciji odozgo nadole, u kojoj postoji nereprocitet priznavanja statusa, pošto je u ovom slučaju zajednica ona instanca koja određuje i pripisuje statute, bez povratne sprege. U ovoj relaciji praktička stanovišta o nečemu bila bi konstituisana preko već uspostavljenih normativnih statusa, što čini problematičnim ne samo autoritet i legitimnost jednosmernih statusa nego i validnost stanovišta o nečemu. S druge strane, u ja–ti intersubjektivnosti statusi su institucionalizovani odozgo nagore, kroz subjektive aktivnosti kojima se utvrđuju ili modifikuju normativna stanovišta o nečemu.

Ovakvo ja–mi objašnjenje socijalnosti normi je, prema Brandomu, prisutno kod komunalnih interpretacija Vitgenštajna, među koje spada Kripkeovo tumačenje i tumačenje ranog Krispina Rajta, što Brandom, kako sam govori, ilustruje nasumično birajući određene pasaže iz njihovih knjiga.¹⁵⁸ U objašnjenju pravila i značenja zasnovanim na ja–mi ili komunalnom stanovištu zajednica se personifikuje, pošto se pretpostavlja da ona može da prosuđuje šta je ispravno i da, konsekventno tome, određuje

157 Upor. Brandom 1994: 599.

158 Upor. Brandom 1994: 38. Poput Makdauela, Brandom citira Kripkeovu knjigu *Wittgenstein on Rules and Private Language* koja je bila predmet mnogobrojnih rasprava, kao i Rajtovu *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*. Za potrebe ovog teksta usredsredićemo se na kritiku Kripkeove knjige kako zbog naglašenije elaboracije i odbrane komunalnog karaktera semantičke normativnosti u Kripkeovoj interpretaciji, tako i zato što nema naznaka da je Kripke značajnije revidirao svoju interpretaciju Vitgenštajna, za razliku od Rajta.

preuzimanje obaveza i ovlašćenja na osnovu kriterijuma koji su prihvaćeni većinski ili jednoglasno (Brandom 1994: 594). Sledeća Brandomova primedba ja–mi intersubjektivnosti tiče se regularizma koji, kako on smatra, sledi iz komunalnog objašnjenja.¹⁵⁹ Komunalnim stanovištem poništava se razlika između normativnog statusa i stanovišta prema nečemu, odnosno između pravila koje je potvrđeno kao validno i pukog tretiranja nečeg kao pravilnog. Gledište zajednice, odnosno saglasnost sa opšteprihvaćenim normama, bila bi presudna instanca u odlučivanju da li je pri nekom delanju reč o stvarnom sleđenju pravila, što vodi ka zaključku da normativnost treba da bude objašnjena faktičkim ponašanjem grupe. Ipak, može se takođe reći da je redukcija pravila na bilo kakvu nenormativnu osnovu u suprotnosti sa Kripkeovim stanovištem da se normativnost sleđenja pravila ne može izvesti ni iz kakve činjenice, a prema tome ni iz činjenice višestrukog ponavljanja obrasca delanja grupe. Kolektivni regularizam, prema Kripkeu, podleže istim skeptičkim prigovorima kao i individualni regularizam.¹⁶⁰

159 Brandom razlikuje dve pogrešne strategije objašnjenja normi. Prema *regularizmu* svako postupanje, uključujući primenu jezičkih pravila, određeno je eksplicitnim principima. Sažeto rečeno, teškoća sa ovom strategijom jeste što se pravila razdvajaju od primene i što ostaje neobjašnjeno poreklo samih principa na kojima se pravila zasnivaju; takođe, da bi upotreba principa bila ispravna, ona se mora zasnivati na nekom pravilu primene, čija se ispravnost zasniva na principu drugog reda i tako *ad infinitum*. Za razliku od regularizma, *regularizam*, prema Brandomu, tvrdi da su pitanja pravila i njihovog važenja koja prevazilaze aktuelno ponašanje i koja imaju deontički modalitet rešena time što se pravila izvode iz obrazaca u ponašanju ili dispozicijama subjekta koji se ponavljaju i koji se mogu opisati naturalističkim faktualnim i nenormativnim jezikom. Time bi se izbegla transcendentnost pravila i *regressus* u kojem se norme objašnjavaju pozivanjem na druge, temeljnije norme. Teškoća sa regularizmom jeste u tome što obrascu ponašanja može odgovarati više od jednog pravila i što ne izbegava Vitgenštajnov paradoks iz *Filozofskih istraživanja*, § 201, u kojem „pravilo ne bi moglo da odredi način postupanja, budući da svaki način postupanja može da se dovede do podudaranja sa pravilom“. Nenormativno pripisivanje autoriteta grupi nije ništa manje opravdano od pripisivanja autoriteta osobi kojoj su sopstvene navike, kao i uspešnost u prošloj upotrebi, ključna garantija ispravnosti, odnosno pravilnosti upotrebe u budućim slučajevima. Bilo bi nemoguće razložno reći koja su delanja zajednice ispravna ili pravilna, a koja nisu, jer bi svaki obrazac delanja trebalo da se tretira kao ispravan samom činjenicom da je konsenzusno prihvaćen. O regularizmu i regularizmu videti Brandom 1994: 20–30.

160 Nasuprot Brandomu, branioci Kripkea mogu da ukažu na one delove Kripkeove knjige u kojima se izričito odbacuju kako personifikacija zajednice, tako i kolektivno-dispozicionalno objašnjenje i regularizam. Upor., između ostalih mesta u Kripkeovom tekstu, Kripke 1982: 111. Kritiku Brandomovog tumačenja Kripkea kao zastupnika „mitološkog poimanja zajednice“ i „kolektivnog regularizma“ dao je Kuš, koji ukazuje na tekstualnu evidenciju u Kripkeovoj knjizi koja odudara od Brandomovog tumačenja (upor. Kusch 2006: 195–201). On ukazuje na nedoslednost Brandomove kritike, pošto se u njoj navode samo oni segmenti

Razmatranjem jezičke upotrebe ili bilo koje aktivnosti pojedinca koja pokazuje neki obrazac zajednica prosuđuje da li je reč o normiranom delanju, no zajednica se može tretirati kao nehomogeni skup pojedinaca koji dele određene zajedničke norme. Ni iz Vitgenštajna, ni iz Kripkeovog tumačenja ne sledi da ispravnost ili neispravnost zavisi od proste kolektivne odluke, niti da pravila mogu biti redukovana na poklapanje delanja koje bi moglo da se opiše u nenormativnim terminima. Sledenje pravila počiva na socijalno utemeljenoj normativnosti delanja, no bilo bi pogrešno da se gledišta zajednice tumači kao homogeni skup uverenja i kriterijuma – Kripkeovom se argumentom ne poriče mogućnost više normi ili normativnosti koje bi bile međusobno nesaglasne, niti da je nemoguća procena samih normativnosti. Takođe, može se pretpostaviti da se u filozofiji kasnog Vitgenštajna zajedničko razumevanje javlja ko medijum i pozadina lingvističkog delanja, i kada se kaže da je ispravnost nužno povezana sa socijalnom pozadinom (što podržava i Brandom), time se ne tvrdi da su tumačenja koja daje zajednica kriterijum ispravnosti.

3. Esencijalno društveni karakter diskursa i buduća upotreba

Da bi objasnio kolektivno-socijalno ili konsenzusno gledišta o pravilima Brandom daje primer plemena koje izvodi određeni ritual. Ukoliko se svi slažu da ritual treba obavljati na određeni način, ima li smisla tvrditi da članovi plemena mogu kolektivno da greše u pogledu ispravnosti tog izvođenja, odnosno da li neko „sa strane“ može da prigovori da ga članovi plemena ne izvode ispravno? Ovaj primer ilustruje slučaj u kojem će sve što kolektiv priznaje za ispravnu upotrebu ujedno i biti ispravna upotreba. No pojmovne norme ne bi trebalo da budu shvaćene kao što se shvata

koji odgovaraju Brandomovom tumačenju, izbegavajući delove Kripkeovog teksta u kojima je uloga zajednice (ili onog „mi“) nijansiranije prikazana. Tako Kuš navodi one delove u kojima se o opravdanju govori kao o striktno interpersonalnom, pri čemu drugi subjekti, a ne bezlični kolektiv, određuju da li je u ponašanju pojedinca reč o delanju prema pravilima ili o postupanju koje od njih odstupa. Na pojedinim mestima Kripke govori o prosuđivanju od strane „ostalnih“, što se, opet, ne mora poistovetiti sa prosuđivanjem od strane kolektiviteta kao subjekta (Kusch 2006: 198–199).

ritual: „Temeljna odlika našeg razumevanja naših pojmova jeste da oni inkorporiraju objektivne obaveze“ (Brandom 1994: 53). Jedino kod objektivnih obavezivanja mogu da se razreše pojmovna neslaganja, i to upućivanjem na inkompatibilnosti ili inferencijalne konsekvence koje slede ukoliko se pojmovi primenjuju na različite ili suprotne načine. Ispravno shvaćena, koncepcija društvenih praksi zadržava pojam objektiviteta konceptualnih normi i ukazuje na poreklo obavezivanja kao posledicu prihvatanja normi. Ovo normativno obavezivanje ima svoju objektivnu i prinuđujuću valjanost kako za pojedinca, tako i za grupu i ne proističe iz individualnih ili kolektivnih stanovišta prema nečemu, nego „zavisu od *društvene* artikulacije inferencijalne prakse traženja i davanja razloga“ (Brandom 1994: 54). Kroz ovu specifičnu normativnu jezičku igru u zajedničkom prostoru opravdavanja sačuvan je „esencijalno *društveni* karakter“ jezičkih praksi (Brandom 1994: 55) od pretnje zapadanja u komunalni relativizam i obuhvatni skepticizam.

Kako vidimo, u ovoj poziciji je „esencijalno društveni karakter“ jezika očuvan zajedno sa nefaktualnošću diskurzivne prakse. Ova osobina argumentacije jeste zajednička s radikalnijim tumačenjima Vitgenštajna argumenta protiv takozvanog privatnog jezika. Shvatanje pravila kao „esencijalno društvenih“ povlači kritiku slabije teze da osoba kao usamljena ili mimo zajednice može da sledi pravila uz uslov da pravila moraju da budu javna – prema ovoj interpretaciji Vitgenštajnov argument protiv jezika oseta ukazuje na nemogućnost da osoba može da stvori pojmove koji bi se odnosili na samo njoj dostupne osete u „privatnom jeziku“ koji bi bio razumljiv samo njoj. Ova slabija teza pretpostavlja da izolovana osoba koja može da stvori nove jezičke oblike jeste socijalizovana, odnosno da je sposobnost demarkacije ispravne od neispravne upotrebe stekla u lingvističkoj zajednici. Nema nikakve prepreke da se ova osoba poziva na ispravnost sadržanu u prošloj upotrebi, tako da osoba koja je lingvistički kompetentna može da upotrebljava pojmove kao izolovana, a takođe i da ustanovljuje i primenjuje potpuno nova pravila. Robinzon Kruso može da ucrtava strelice na pesku, koje mu služe kao putokazi. Pogrešna upotreba, odnosno pogrešno iščitavanje linija na pesku moguće je ukoliko ga sećanje prevari u pogledu prethodno pripisanog značenja, što se može pokazati u slučaju kada ga sleđenje putokaza odvede u neželjenom pravcu. Zastupnik „usamljeničkog sleđenja pravila prihvatio bi da u privatnom jeziku, poput samo nama dostupnog jezika oseta, nije izvodljivo formulisanje pravila pomoću kojih bi se dalje jezički izrazi upotrebljavali (jer bi, kako kaže Vitgenštajn, sve što mi se učini kao ispravno ujedno

i bilo ispravno), ali bi mogao da tvrdi da je Robinzonova upotreba putokaza potencijalno „javna“, odnosno njena je shvatljivost dostupna svakom biću dovoljno racionalnom da sledi pravila. Robinzon koji na pustom ostrvu iscrtava putokaze mogao bi da izjavi: „Formulisao sam pravila koja bi bila obavezujuća za sve druge osobe“; u slučaju govornika privatnog jezika ova izjava bi glasila: „Formulisao sam pravila koja obavezuju samo mene.“

Ali koja bi bila svrha ovog prvog formulisanja? Ako Robinzon ne bi imao u vidu upotrebu od strane drugih osoba, njegovo pogrešno tumačenje linija na pesku koje bi ga odvelo u neželjenom pravcu ne bi se razlikovalo od izneverenog očekivanja. Ukoliko bi pak bio obavezan da svoja pravila „prilagodi“ merilima razumljivim za drugoga, odnosno da uvede kriterijume razumevanja, onda njegovi standardi ne bi bili kriterijumi samo individualne upotrebe. Stoga bi se moglo reći da pogrešno kretanje prema putokazu vodi ka izneverenim očekivanjima, a da pogrešna upotreba izraza vodi ka prekidu komunikacije. Brandom bi verovatno rekao da jedino pogrešna upotreba povlači neispunjavanje obaveze i može da se smatra neispravnom u pravom smislu.

Teza o „esencijalno društvenom“ karakteru diskurzivne prakse ne čini se stoga spojivom sa tezom da je moguće formiranje jezičkih pravila kojeg se pridržava izolovana, ali socijalizovana osoba. U skladu sa Selarsovim (Sellars) *dictumom*, značenje izraza pripada polju traženja i davanja razloga; puko ispunjavanje očekivanja nije dovoljno kao kriterijum procene normativnosti. Za normativnost su od bitne važnosti odgovori „ispravno“ ili „neispravno“ unutar mreže diskurzivnih procena. Normativnost značenja podrazumeva da izrazi imaju „orijentaciju na budućnost“, odnosno da se tiču mogućeg opravdanja od strane jezičke zajednice. Brandomovo naglašavanje budućih projektivnih zaključivanja u diskurzivnom domenu podrazumeva da osobe, kada primenjuju pravilo, preuzimaju obavezu da će buduća opravdanja – ili zaključivanja koja slede iz njihovih obavezujućih stavova – biti razložna i valjana. Opravdanje buduće upotrebe prošlom, ili deskripcijom prošlog ponašanja, nije prihvatljivo jer deskripcija prošle upotrebe eliminiše normativnost. Pravila koja obavezuju osobu prevazilaze njene date dispozicije – ova je pretpostavka zajednička kako Kripkeu, tako i Brandomu.¹⁶¹

161 Brandom citira Kripkea, koji piše: „Relacija značenja i intencije prema budućem delanju jeste *normativna*, a ne *deskriptivna*“ (Kripke 1982: 37; Brandom 1994: 656).

4. Habermas o Brandomovom razumevanju komunikacije

Brandom zamera Kripkeu da afirmacijom ja–mi intersubjektivnosti ne pridaje adekvatan značaj drugom licu. Habermas smatra da to ne čini ni Brandom pošto – mada ne pripisuje zajednici epistemički autoritet – ipak ne uviđa ulogu druge osobe (Habermas 2000: 344). U Brandomovom stanovištu diskurzivna praksa se prihvata kao relevantna jedino iz perspektive treće osobe kao neutralne u sporu različitih perspektiva. Ovo se, prema Habermasu, očitava u Brandomovom primeru sa sudskim procesom, u kojem tužilac dovodi patološkog lažova za pouzdanog svedoka. Kroz unakrsno ispitivanje za razloge postupaka, upoređujući *de re* i *de dicto* iskaze advokati nastoje da porota i sudija steknu pouzdanu sliku o događajima. No u ovom slučaju nedostaje direktna komunikacija između aktera u ispitivanju: govornici ne nastoje da boljim argumentima pridobiju jedan drugoga, niti da promene njihovu tačku gledišta, niti da revidiraju svoja ubedenja ili verovanja. Prosto pripisivanje i priznavanje pretenzija za važenjem (validity claims) ne može se istaći kao primer komunikacije, odnosno dvosmerne interakcije govornikâ. Ovo je primer proste epistemičke relacije, koja se svodi na informisanje u pogledu mnjenja ili verovanja učesnika u komunikaciji, i čiji je krajnji domet otkrivanje propusta i neistina kod verovanja jedne ili obeju strana u raspravi. Komunikativna interakcija se na taj način bitno osiromašuje, jer se prenebrežava društvena integracija kao jedan od ciljeva lingvističkog delanja. U Brandomovoj analizi ja–ti odnosa pretenzije za važenjem prve osobe sučeljavaju se sa pretenzijama za važenjem treće osobe, ali ne i druge, pošto ne postoji odnos ili stanovište prve osobe prema drugoj. Umesto da primalac u jezičkoj interakciji bude druga osoba od koje se očekuje određena reakcija i ostvarenje razumevanja, primalac u Brandomovom primeru jeste forum koji donosi nepristrasnu ocenu nezavisno od učesnika u raspravi.

Prema Habermasu, Brandomova inferencijalistička semantika pretpostavlja da objektivitet diskurzivne prakse postoji usled fiksirane konceptualne strukture sveta, zanemarujući diskurzivno postignut konsenzus kao rezultat kooperativne aktivnosti u kojoj osobe stiču uzajamno priznanje i kompetencije za argumentativnu raspravu. Takvom objektivističkom stanovištu nedostaje suštinska komponenta diskurzivne prakse, a to je da

su u interakciji pretenzije za važenjem značajne stoga jer je orijentacija prema njima ugrađena u međusobno priznavanje osoba (Habermas 2000: 347). Mada je namera Brandomovog pragmatističkog pristupa jeziku bila da objasni pojmovne norme preko prakse traženja i davanja razloga u intersubjektivnoj interakciji, u pokušaju da objasni objektivitet važenja iskaza, on poništava razliku između intersubjektivnog sveta života i objektivnog sveta (Habermas 2003: 8).

Na Habermasovu kritiku Brandom odgovara tako što relativizuje spor ukazujući na preovlađujuće zajedničke tačke jedne i druge filozofske pozicije. Habermasovske pretenzije za važenjem su, prema Brandomu, srodne njegovom vlastitom isticanju razločnosti i zbog toga se ne slaže sa Habermasovom primedbom da ulogu znanja ograničava na receptivni proces prihvatanja epistemičkog sadržaja (Brandom 2000: 359–360). Navodna „semantička pasivnost“ ne sledi iz objektiviteta pojmova: ona se ne poklapa sa stanovištem da mi stvaramo naše pojmove. Uzajamno razumevanje, na kojem insistira Habermas, jeste deo zajedničkog projekta u *scorekeeping* komunikaciji. Osim što dobijaju na uvid činjenični sadržaj putem razumevanja prihvaćenih obavezivanja sagovornika, učesnici u komunikaciji treba da imaju sposobnost menjanja perspektive, odnosno poimanja sadržaja na način na koji ih shvata druga osoba. Razmena konceptualnog sadržaja sagledavanjem iz neidentičnih perspektiva u *scorekeeping* situaciji prosuđivanja statusa i stanovišta prema nečemu objašnjava na koji način pojmovi mogu da budu specifikovani na različite načine, a da sagovornici ipak razumevaju isti – ili približno isti – sadržaj. No ovo ipak ne znači da se razumevanje postiže kroz istovetnost reakcija ili poklapanja u ponašanju – balans ili međusobna koordinacija ogleđa se u primeru sa plesom, pošto plesači prave sasvim različite pokrete, a njihov ples je uprkos tome sinhronizovan.¹⁶² Eksplisiti sadržaj ovog „deljenja“ uzajamog razumevanja može da se razotkrije jedino razmatranjem različitih perspektiva, pošto je on proizvod njihove „diskurzivne koordinacije“.¹⁶³

162 Habermas pominje ovaj Brandomov primer sa plesom kao modelom za lingvističku interakciju, smatrajući da je ovde reč o akcijama i reakcijama, uzajamnom strateškom prilagodavanju učesnika, ali ne i o „konvergenciji učesnika u njihovom intersubjektivnom priznanju istih pretenzija za važenjem“, odnosno „konsenzusnoj kooperaciji koja može da zadovolji zahteve društvene integracije“ (Habermas 2000: 347).

163 Upor. Brandom 2000: 363. Ovakvu Brandomovu poziciju u odnosu na Habermasovu kritiku brani Šarp (Scharp), koji smatra da kriterijum da li sagovornici nešto razumevaju na isti način

No, dok Habermas cilj komunikacije vidi u postizanju uzajamnog razumevanja, Brandom smatra da lingvističko delanje nema neki (spoljašnji) cilj. Samim tim, ovaj cilj ne može biti postizanje uzajamnog razumevanja, kao što to nije nijedan drugi instrumentalni cilj, poput saopštenja mišljenja ili bolje evolucione prilagođenosti¹⁶⁴ – taj cilj, prema tome, nije ni društvena integracija ili kooperacija kao proizvod „stapanja perspektiva“.

Moglo bi se u prilog Brandomu prihvatiti da je preterano reći, kao što sugeriše Habermas, da njegova pozicija naginje konceptualnom realizmu i da je ukidanje razlike objektiviteta, s jedne, i intersubjektivne interakcije, s druge strane, hegelovski *telos* brandomovskog argumentativnog diskursa. Brandomova je namera da pokaže kako je uvek već pretpostavljena normativnost ujedno uvek već intersubjektivno konstituisana kroz proces razmene priznavanja i pripisivanja statusa i praktičkih stavova prema nečemu. Ova je razmena otvorena i dinamična i zavisi od boljih razloga koje su učesnici u interakciji spremni da pruže. Ostaje ipak utisak o nedovoljno razjašnjenom odnosu, pa čak i o napetosti između ja–ti intersubjektivnosti (u kojoj se norme uspostavljaju direktnim uzajamnim priznavanjem statusa i odnosa prema nečemu) i socijalnog karaktera normi koje su generalizovanije i uključuju, povrh svega, obuhvatniju ja–mi intersubjektivnost. To znači da su norme već etablirane u jednom određenom društvenom okruženju – nazovimo ga *lebenswelt* ili *lebensform*. Bez obzira na ubedljivost i detaljnost u objašnjenju deontološke snage koja nastaje usled uzajamnog dejstva priznavanja i pripisivanja u interakciji, Brandom kao da opisuje slučajeve neposredne, aktuelne ili *tête-à-tête* interakcije subjekata, samo sporadično uvodeći u raspravu temu zajedničkih normi kao istorijski nasleđenih i društveno nametnutih.¹⁶⁵

nije u istovetnosti zaključivanja, nego u ispunjenju komunikativne svrhe kroz koordinaciju delanja, što traži odabir „standardâ za komunikativni uspeh, koji su relativni u odnosu na kontekst svakog delanja“ (Scharp 2003: 58). Nezavisno od ove polemike Kiselbah (Kiesselbach), implicitno preuzimajući Brandomovo stanovište, zastupa tezu o jezičkom delanju kao suštinski „kalibracionom“, u kojem su lingvističke dispozicije koordinisane kroz *check-and-balance* akcije, formirajući posredstvom tog balansa smisaoni diskurs (videti Kiesselbach 2012: 122–125).

164 Upor. Brandom 2000: 363–364. Brandom tvrdi da je moguće da osobe preuzimaju obaveze drugih, prihvataju i procenjuju njihove tvrdnje, a da pri tome ovo delanje nije u kooperativnoj ili socijalno-integrativnoj funkciji – ovim se stanovištem, prema vlastitom mišljenju, on razlikuje od Habermasa (Brandom, 2010b: 304).

165 Stoga pojedini autori smatraju da u Brandomovoj koncepciji ne postoji jasna diskriminacija između ja–ti i ja–mi, odnosno da u njoj nisu razmotrene zajedničke norme koje rukovode

Što se tiče Brandomove primedbe o kooperaciji odnosno integraciji kao eksternom cilju jezika, kooperacija tokom diskurzivne interakcije u Habermasovom smislu jeste nužni deo razumevanja, tako da je neophodno da se relativizuje razlika između preuzimanja semantičkog sadržaja iz iskaza druge osobe (preuzimanjem obavezivanja drugih u *de re* pripisivanjima, kako bi rekao Brandom) i prisvajanja njene tačke gledišta ili perspektive (preuzimanjem obavezivanja drugih u *de dicto* pripisivanjima). Kooperacija podrazumeva radikalniju promenu perspektiva sagovornika od one koju dopušta koordinacija pri preuzimanju tačke gledišta. Prema Habermasu, mada pridaje centralnu važnost prihvatanju, procenjivanju i pripisivanju drugima zahteva za validnošću, Brandom i dalje nedovoljno pažnje pridaje složenom i isprepletenom odnosu perspektiva prvog, drugog i trećeg lica (Habermas 2000: 344–345). Sledeći ovaj prigovor, moglo bi se reći da kod Brandoma *postoji* isprepletenost perspektiva, ali samo na nivou iskaza.¹⁶⁶ Ovakvo razumevanje perspektiva ponovo se javlja i u njegovoj interpretaciji Vitgenštajna.

5. Brandomovo i Vitgenštajnovu razumevanje jezika, normativnosti i pravila

Prema Brandomu, Vitgenštajn smatra da je jezik kontingentan i nesistematičan, poput naselja sastavljenog od predgrada i međusobno isprepletenih ulica, čija struktura zavisi od (vanlingvističke) konfiguracije terena. U ovakvoj viziji jezika kao grada ne postoje ni centar, ni glavna ulica koja bi povezivala sve delove grada.¹⁶⁷ Nasuprot tome, Brandom smatra da traženje i davanje razloga i, prema tome, formiranje tvrdnji koje traže opravdanje i koje su i same opravdanja za druge tvrdnje, nije samo

našom praksom priznavanja ispravnosti i neispravnosti. Zajedničke norme su u stvari nasleđene i prihvaćene i tek naknadno bivaju reflektovane (upor. Fultner 2001: 111; Weiss and Wanderer 2010: 5).

166 U prilog Brandomu moglo bi se reći da se, ukoliko se prenebregne uloga razločnosti, odnosno asertorička komponenta jezičkih činova, društvena integracija može uspostaviti iz loših razloga (plemenska mitska projekcija, falsifikovana istorija nacije i ideologija rasne supremacije) mogući su kandidati za ispunjavanje ove distorzirane društvene intergacije). Sam Habermas, razume se, prihvata ovu racionalnu komponentu kao neizostavnu za smisaoni diskurs.

167 Upor. Brandom, 2010b: 300; Vitgenštajn 1980: § 18.

jedna jezička igra među drugima, nego je suštinski važna u lingvističkoj interakciji. Jezička igra traženja i davanja razloga, postavljanja pitanja i odgovaranja predstavlja traženi centar jezičkih aktivnosti, odnosno same ljudske prakse. Sve što može da se nazove jezikom mora da sadrži iskazne rečenice, što znači da određene rečenice u svakom posebnom jeziku moraju da izražavaju propozicionalni sadržaj. Izreći tvrdnju predstavlja preuzimanje obaveza u lancu zaključivanja, i davanje boljeg argumenta (kao što je upućivanje na činjenična stanja) povlači za osobe obavezivanje na posledice koje slede iz prihvatanja ovakvog argumenta.

Vitgenštajn, prema Brandomovom tumačenju, svaku jezičku interakciju koja je smisaona, odnosno koja predstavlja intencionalnu i artikulisanu intersubjektivnu komunikaciju, ujedno smatra jezičkom igrom. Brandom, međutim, iz kategorije smisaonih jezičkih igara isključuje lingvističke prakse koje ne sadrže iskaze i zaključivanja, kao što isključuje i automatsko ili mehaničko reagovanje na lingvističke izraze. Iskazi kao rečenice sa istinitosnom funkcijom, takve oko kojih su moguća zaključivanja, imaju prioritet u odnosu na ostale jezičke oblike jer ovi drugi na njima počivaju. Izraz „zatvori vrata“, osim što je naredba, sadrži i određeni opis radnje koju treba izvršiti, tako da neko ko ne razume tvrdnju „vrata su zatvorena“ ne razume ni značenje izraza „zatvori vrata“. Zatvaranje vrata nije automatski odgovor na date zvuke, ili bar ne bi trebalo da bude ukoliko je reč o postupanju prema normama. Isto tako, „jezička igra“ koja ne bi sadržala iskaze, u kojoj ne bi postojale tvrdnje koje bi obavezivale osobe koje ih izriču, ne bi bila lingvistička, nego samo vokalna aktivnost, poput rituala ili muzike. Čak i poezija i mit obuhvataju propozicionalne sadržaje i u njima postoji određeni opis stanja stvari: njih ne možemo da razumemo ukoliko ne razumemo pojedine pojmove koje oni sadrže, a koji upućuju na diskurs o činjeničnim stanjima, za razliku od čistih ekspresija u muzici ili ritualima (Brandom 2010b: 301).

Kao što je poznato, prema Vitgenštajnu specifična jezička igra obrazlaganja, kao i svaka druga jezička igra, ne bi mogla da bude privilegovana, isto kao što, na primer, takmičenje nije nužno svojstvo svih igara, mada se veliki broj zasniva na njemu – postoje i netakmičarske igre, poput bacanja lopte uvis i njenog hvatanja (Vitgenštajn 1980: § 66). Prema Vitgenštajnu, zaključivanja, tvrđenja, pravilnost i ispravnost upotrebe ne počivaju na intrinzičnim svojstvima iskaza ili na tome da ih je moguće opravdati putem razloga, nego na bazičnoj sigurnosti u upotrebi jezika. Potrebno

je da se u jeziku već mnogo toga podrazumeva da bi jezička igra traženja i davanja razloga mogla da se igra. Dok su iskazi kao „sastavni blokovi“ u Brandomovom smislu stavovi u kojima se pretpostavlja pogrešivost, odnosno koji odgovaraju uslovima falibilnosti,¹⁶⁸ kod Vitgenštajnovih bazičnih sudova kao „šarki“, odnosno takvih sudova koji čine „čvrsto tlo“ jezičkih igara (o kojima on govori u beleškama objavljenim pod naslovom *O izvesnosti*) suviše je traženje njihovog opravdanja imajući u vidu njihovu ulogu u diskursu. Kod takvih sudova (recimo, murovskih iskaza tipa „ovo ovde je moja ruka“), izrečenih u normalnim okolnostima, sumnja je neopravdana jer je i sâmo pitanje njihovog opravdanja neepistemičko, tj. zavisi od praktičke pouzdanosti njihove upotrebe.

Bez obzira na to što su norme i pravila koje vode upotrebu ovih iskaza „primitivne“, što znači da im nije potrebno epistemičko opravdanje, važnije normi i pravila nije atemporalno i akontekstualno: njihovo istorijsko poreklo može se razmatrati *instrumentalno* na osnovu evolucijskih prednosti koje ima formiranje, uvođenje i pridržavanje ovih normi, kao i *socijalno* preko njihove funkcije u društvenoj sferi. Sa konceptualno-filozofskog stanovišta bilo bi potrebno pokazati na koji način norme i značenja stiču objektivitet važenja – kao što smo videli, Brandom ovo sticanje objašnjava na osnovu postepenog interaktivnog nastanka normativnih statusa iz stanovišta prema nečemu. Kao ključno, postavlja se pitanje imaju li sve norme objektivni status, kao i da li je taj status istovetan kod svih lingvističkih normi.

Objektivitet podrazumeva da postoji ispravnost koja je „transcendentna“ prema stanovištu o nečemu, ali koja prevazilazi ne samo stanovište pojedinca o nečemu, nego i stanovište svih članova zajedno. Mora postojati mogućnost da se svi članovi zajednice slažu o ispravnosti određenog postupanja, a da to postupanje ujedno ne bude ispravno. Kod konvencija, poput rituala koje izvodi neko pleme, reč je o „netranscendentnim“ praksama, odnosno praksama koje zavise od subjektivih stanovišta prema nečemu, i ovde nema smisla reći da on greši ili ne postupa ispravno (Brandom 1994: 53). Postizanje objektivnosti nije cilj rituala plemena.

Primena jezičkih izraza, međutim, razlikuje se od ovih ritualnih radnji. Zajednička normativna stanovišta prema nečemu institucionalizuju norme, ali te norme same po sebi prevazilaze ove odnose i stanovišta.

168 Upor. Brandom 1994: xvii.

Podrazumeva se da je neophodna falibilistička pretpostavka koja bi jasno naznačavala koja su zaključivanja neispravna. U artikulisanoj jezičkoj komunikaciji počinjemo sa inferencijalnim konsekvencama i doksatičkim statusima; iskustvo nas dalje koriguje ili opovrgava i mi imamo obavezu da eliminišemo zaključivanja koja se pokažu kao neadekvatna. U ovom procesu pojmovne norme stižu čvrstinu i robusnost, tako da norme i konceptualni sadržaj nisu samo konvencije, nego su potkrepljeni tako što zavise od stanja stvari koje ograničavaju doksatičko i praktičko preuzimanje obaveza.¹⁶⁹

Ipak, postavlja se pitanje statusa diskurzivnih normi koje definišu igru traženja i davanja razloga.¹⁷⁰ Inferencijalna inkompatibilnost (odnosno nespojivost u zaključivanjima) ne može da utiče na opravdavanje ovih okvirnih jezičkih normi, pošto samo obavezivanje na eliminisanje nespojivosti treba da bude opravdano. Otkud potiče i kakav je status obavezivanja za opravdanje inferencijalnih konsekvenci? S jedne strane, ova obavezivanja dele sa konvencijama to što nisu zasnovane na materijalnim zaključivanjima. S druge strane, mada obavezivanje za opravdanje inferencijalnih konsekvenci konstituše to što su i drugi prihvatili i preuzeli ovo obavezivanje, Brandom ipak ne misli da su ove okvirne norme zavisne od stanovišta prema nečemu (attitude-dependent), odnosno da se zasnivaju na konvencijama poput rituala, pošto čista konvencionalnost može da implicira proizvoljnost ili arbitrarnost. Mada okvirne norme ne odražavaju osobine sveta, one su ipak obavezujuće za osobe koje učestvuju u lingvističkoj praksi, pošto su one konstitutivne za igranje igre traženja i davanja razloga.¹⁷¹

169 Upor. primer materijalnih zaključivanja sa kiselinom i lakmus papirom u Brandom 1994: 332. Ukoliko prema ukusu na jeziku utvrdimo da je nešto kiselo, dok lakmus-papir pokazuje da je pH reakcija bazna, mi ovu nesaglasnost moramo da razjasnimo da bismo mogli i dalje da imamo ovlašćenja za preuzimanje obavezivanja u pogledu naše tekuće prakse u hemiji. Mi smo preuzeli obavezu na neprestano ispitivanje materijalnih zaključivanja u slučaju kada se pojave nekonzistentnosti u iskazima.

170 Pojedini autori smatraju da u ove okvirne ili fundamentalne diskurzivne norme spadaju obaveze opravdavanja nećijih tvrdjenja, otklanjanja nekompatibilnosti, odnosno nesaglasnih tvrdjenja, kao i ovlašćenje da se pripisuju *de re* verovanja (u slučaju kada osoba A tvrdi da T jeste F, a da S nije F, ukoliko ja znam da je T identično sa S, tada imam ovlašćenje da tvrdim da osoba A podrazumeva da S jeste F i da kritikujem njenu tvrdnju o neidentičnosti) (upor. Laukötter *et al.* 2008: 83).

171 Brandom 2008: 176. Brandom pri tome može da se poziva na Kanta, koji smatra da je razlika između sfere praktičkog i sfere teorijskog uma i sama praktička, to jest praktičko-normativna (ovo je Kantov uvid o primatu praktičkog nad čistim umom).

No ukoliko okvirne norme ne opisuju osobine sveta, na koji način se može govoriti o njihovom objektivnom statusu? Kako Brandom ponavlja, ove norme nisu konvencije ili rezultat eksplicitnog slaganja oko njihovog sadržaja – one povlače obaveze zbog njihove neophodne uloge u praksi obrazlaganja. Stoga je preuzimanje ovih normi preduslov za učestvovanje u jezičkoj interakciji. Njihovo je prihvatanje odlika racionalnosti učesnika u komunikaciji, tako da konvencije i socijalna konstitutivnost na kojima okvirne norme počivaju povlače objektivno obavezivanje učesnika da se pridržavaju određenih standarda.¹⁷² U ovom smislu lingvistička zajednica ne može da odbaci, revidira ili izmeni jezičku igru traženja i davanja razloga, koja je, prema Brandomu, osnova propozicionog govora, a koji je, opet, osnova jezičke komunikacije. Ukoliko se ova igra zameni nekom drugom, može se pretpostaviti da je propozicioni diskurs, referisanje na nešto, „aboutness“ ili *de re* govor tada takođe zamenjen nečim drugim. Zbog neminovnosti ove igre, u tom smislu konvencionalnost je nesaglasna s arbitrarnošću.

Prema tome, okvirne norme su istovremeno i takve koje prevazilaze stanovište prema nečemu (*attitude-transcendent*) i socijalno konvencionalne, tako da je njihova objektivnost bitno drugačija od objektivnosti normi u materijalnim zaključivanjima. Takođe, jasno je da ne postoji nužnost zbog koje bi neko započinjao igre opravdanja, ispitivanja inferencijalnih konsekvenci, *scorekeeping* i traženja i davanja razloga. U tom smislu je još Niče (Nietzsche) postavio pitanje opravdanosti same gramatike, odnosno diskursa koji se odnosi na istinitost, dok Selars govori da neko može da odustane od jezičke komunikacije i tako isključi sebe iz normativnog obavezivanja. No u tom slučaju, napominje Brandom, osoba ne može da izrazi svoje misli, pošto nema drugog načina da to uradi. (Ovo se odnosi i na Remzijevo [Ramsey] „Ne možemo ni da to odzviždimo“, koje je on izrekao povodom stava iz *Tractatusa* da se o tome o čemu se ne može smisaono govoriti mora ćutati.) „Ti ne moraš biti u zajednici“, kaže Brandom i malo potom nastavlja, „ali biti [diskurzivno biće] znači biti podvrgnut ovim [okvirnim diskurzivnim] normama“ (Brandom 2008: 176), što se kondicionalno može izraziti u stavu da ukoliko neko želi da bude racionalno biće, onda mora da učestvuje u igri obrazlaganja. Nema ničega „u svetu“ što bi obavezivalo nekoga da se povinuje ovim normama,

172 Upor. Brandom 2008: 176.

i u tom pogledu su one arbitrarne – mada nisu proizvoljne u smislu da ne postoji prirodna i društvena potreba, prinuda ili neophodnost da se u komunikaciji ipak učestvuje.

Učešće u komunikaciji, sa svoje strane, stavlja osobu pod prinudu pridržavanja okvirnih normi, povlačenja implikacija, zaključaka i izvršavanja inferencijalnih obavezivanja. Kada sholastičar odbije da gleda kroz teleskop, on preuzima drugačija obavezivanja od galilejevca koji prihvata standardne procedure ili postupke, a takva je situacija i u slučaju osobe koja niz „+2“ posle broja 1.000 nastavlja kao 1.004, 1.008, 1.016 itd. Implikacije njihovih radnji, njihovi rezultati i zaključivanja biće različiti od „uobičajeno ispravnih“, ali oni će i dalje biti pod obavezom ovih implikacija, rezultata i zaključivanja.

Tako se osoba koja zbraja na kvus način može smatrati za onu koja ne učestvuje u našoj praksi matematike, odnosno određenoj jezičkoj praksi upotrebe pojmova. Prema Kripkeu, sa stanovišta naše zajednice ona neće biti procenjena kao ona koja sledi pravila i nju će isključiti iz brojnih aktivnosti zajednice kao nekompetentnu. Ipak, mogu se ispitivati inferencijalne posledice naizgled besmislenih i nerazumnih stavova takve osobe, što vodi ka poricanju tvrdnje da iz preuzimanja normativnih obavezivanja kao odluka nužno slede proizvoljnost i epistemički i normativni ekskluzivizam. Čim počinje da upotrebljava jezik na određeni način, osoba zahvata normativnost specifičnu za tu upotrebu. Zbrajanje na kvus način i nepristajanje da se gleda kroz teleskop mogu da se shvate kao arbitrarne odluke, ali one povlače određeno preuzimanje obavezivanja i povlačenje konsekvenci – propitivanju o tome može da pristupi i neko sa strane, kao što se nehrišćanin može zapitati o smislu Svetog Trojstva i njegovim teološkim, logičkim i praktičkim posledicama.

Reklo bi se da i Vitgenštajn pribegava ovoj strategiji koristeći fiktivne dijaloge osoba koje upotrebljavaju jezičke izraze na neuobičajen način ili način različit od našeg. On pri tome ukazuje na mogućnost drugačijeg smisla od samorazumljivog, uvreženog u svakodnevnom ili filozofskom diskursu, kao i na praktične posledice koje bi eventualno proistekle iz prihvatanja neuobičajene upotrebe. Ipak, pomenuti ekskluzivizam i relativizam često se pripisuju Vitgenštajnu kao posledica njegovog zastupanja pluralizma i nesamerljivosti jezičkih igara, kao i njihove povezanosti sa specifičnim i kontingentnim životnim oblicima. „Ja, L. W. sam 1951. godine bio na mesecu“, „Astronom ne treba da gleda kroz teleskop“ i

„1000 + 2 = 1004“ bili bi stavovi za koje radikalni relativista može reći da ne mogu da se opovrgnu našim razlozima ukoliko je osoba prihvatila ove stavove u funkciji okvirnih normi (koje mogu biti „noseći“ stavovi ili stavovi sa funkcijom „šarki“ oko kojih se drugi stavovi okreću). Ona bi, na primer, mogla da tvrdi da je dospela na mesec ne znajući kako (Vitgenštajn 1988: § 108), ili možda tako što su je kidnapovali vanzemaljci. Može, takođe, da tvrdi da je njeno uverenje dovoljno, kao što joj je uverenje bez opravdanja dovoljno da tvrdi da ima unutrašnje organe, mada ih nikad nije videla, niti joj je neko objasnio razlog zbog kojih ih ima. Ipak, ovu pretpostavku ne bismo prihvatili: predložena odbrana hipoteze „Ja, L. W. sam 1951. godine bio na mesecu“ je bez smisla zbog toga jer „ništa od toga ne bi sledilo, ništa se time ne bi objasnilo. Ona [hipoteza] ne bi bila povezana ni sa čim u mom životu“¹⁷³ (Vitgenštajn 1988: § 117). Tako se u slučaju filozofskog i skeptičkog diskursa pitamo da li određeni način govora pravi razliku u životnoj praksi ili u našoj praksi upotrebe jezika (Vitgenštajn 1988: § 524). Ovo je stanovište sasvim blisko Brandomovom zahtevu za ispitivanje preuzetih normativnih obavezivanja, čak se može reći da ga ono podrazumeva. „Bio sam na mesecu“, „Računanje kvus je ispravno“ i „Ne treba gledati kroz teleskop“ jesu tvrdnje koje nose različite inferencijalne konsekvence, sadrže različite standarde opravdanja, podrazumevaju različite vrste obavezivanja i do njihovog značenja i funkcije u diskursu, kao i razumevanja njihove smisaonosti dospevamo ispitivanjem ovih konsekvenci, merila opravdanja, kao i načina i vrste obavezivanja.

Ipak, prema Vitgenštajnu, ispitivanje i utvrđivanje posledica, opravdanja i načina obavezivanja ne vodi ka konvergenciji perspektiva, nego ka otkrivanju i eventualnom prihvatanju novog i različitog konceptualnog sistema, ka mogućem menjanju i revidiranju „tačke gledišta“ (slično dospevanju do razumevanja novog stila u umetnosti), ka transformaciji „slike sveta“, koja je pre nalik konverziji u novi sistem verovanja, no prihvatanju boljeg razloga – ovo poslednje bi bilo ishodište Brandomove razmene perspektiva. Prema Vitgenštajnu, umesto što se traži razlog, u pojedinim slučajevima treba postaviti pitanje o razlici koju nova upotreba ili neuobičajeno verovanje pravi u životnoj praksi (ili u praktičkom snalaženju u

173 Vitgenštajn 1988: § 117. U istom paragrafu Vitgenštajn sasvim brandomovski nastavlja: „Ako kažem: 'Ništa ne govori za, sve govori protiv', to pretpostavlja već princip govorenja za i protiv“, odnosno govorenje u prilog nečemu već podrazumeva naše uključanje u specifičnu praksu obrazlaganja. Ova uključenost, bar prema Vitgenštajnu, ne mora da bude nužna.

svetu), šta ova razlika podrazumeva, šta rasvetljava ili objašnjava, s kakvim životnim oblikom je u sprezi, kakve ima posledice. Poput Habermasa, a za razliku od Brandoma, Vitgenštajn bi smatrao da je preuzimanje standarda racionalnosti u jezičkoj interakciji neizbežno uslovljeno transformacijom samih učesnika u diskursu i uspostavljanjem određenog novog prostora komunikacije. Za razliku i od Brandoma, i od Habermasa, Vitgenštajn pretpostavlja da nam argumentacija kao takva u pojedinim slučajevima ne može pomoći u uveravanju, i da obrazovanje novih pravila, razumevanje nama nepoznatih standarda i promena uverenja često podrazumevaju bitno novo viđenje stvari, poput viđenja drugačijeg aspekta slike.

LITERATURA

- Adams, F. & Aizawa, K. (2001) „The Bounds of Cognition“, *Philosophical Psychology*, 14, 43–64.
- Adams, F. & Aizawa, K. (2010) „Defending the Bounds of Cognition“, u: *The Extended Mind*, 67–80.
- Albvaš, M. (1999) „Kolektivno i istorijsko pamćenje“, *Reč*, 56, 63–82.
- Baker, Gordon P. and Hacker, P. M. S. (1984), *Skepticism, Rules and Language*. Oxford: Basil Blackwell.
- Baker, G. and Hacker, P. M. S. (2005) *Wittgenstein: Understanding and Meaning, Part 1: Essays*. Malden–Oxford–Carlton: Blackwell Publishing.
- Bergson, A. (1927) *Materija i memorija: o gled o odnosu tela i duha*. Beograd: Izdavačka knjižarnica Gece Kona.
- Blackburn, S. (1981) „Rule-Following and Moral Realism“, u: Holtzman, S. H. & Leich. Ch. M. (eds) *Wittgenstein: To Follow a Rule*. London, Boston and Henley: Routledge and Kegan Paul: 163–187.
- Blackburn, S. (1984) „The Individual Strikes Back“, *Synthese*, 58: 201–301.
- Boghossian, P. A. (1989) „The Rule-Following Considerations“, *Mind*, 98: No. 392, 507–549.
- Brandom, R. (1983) „Asserting“, *Nous*, Vol. 17, No. 4, 637–650.
- Brandom, R. (1994) *Making it Explicit*. Cambridge Mass. and London: Harvard University Press.
- Brandom, R. (2000) „Facts, Norms, and Normative Facts: A Reply to Habermas“, *European Journal of Philosophy*, 8: 3, 356–374.
- Brandom, R. (2008) „Reply to 'Are Fundamental Discursive Norms Objective?'“, u: *Robert Brandom: Analytic Pragmatist*, 173–176.
- Brandom, R. (2010) „Reply to Allan Gibbard's 'Thought, Norms, and Discursive Practice'“, 297–300. u: *Reading Brandom on Making it Explicit*.
- Brandom, R. (2010b) „Reply to Charles Taylor's 'Language Not Mysterious?'“, u: *Reading Brandom on Making it Explicit*, 301–304.

- Bransen, J. (2002) „Normativity as the Key to Objectivity: An Exploration of Robert Brandom’s Articulating Reasons“, *Inquiry*, 45, 373–392.
- Clark, A. & Chalmers, D. J. (1998/2008) „The Extended Mind“, u: *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, 220–232.
- Clark, A. (2008) *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, A. (2010a) „Coupling, Constitution, and the Cognitive Kind: A Reply to Adams and Aizawa“, u: *The Extended Mind*, 81–99.
- Clark, A. (2010b) „Memento’s Revenge: The Extended Mind, Extended“, u: *The Extended Mind*, 43–66.
- Connolly, W. E. (1993) *The Terms of Political Discourse (Third Edition)*. Princeton: Princeton University Press.
- Cook, J. W. (2008) „Bouwisma on Wittgenstein’s Philosophical Method“, *Philosophical Investigations*, 31, 4, October, 285–317.
- Day, W. and Krebs, V. J. (2010) „Introduction: Seeing Aspects in Wittgenstein“, u: *Seeing Wittgenstein Anew*, Cambridge: Cambridge University Press.
- De Lara, P. (2003) „Wittgenstein as Anthropologist: The Concept of Ritual Instinct“, *Philosophical Investigations*, 26, 109–24.
- Dromm, K. (2008) *Wittgenstein on Rules and Nature*. London – New York: Continuum.
- Engel, S. (1999) *Context is Everything: The Nature of Memory*. New York: W. H. Freeman & Co.
- Flathman, R. (2000) „Wittgenstein and the Social Sciences: Critical Reflections Concerning Peter Winch’s Interpretations and Appropriations of Wittgenstein’s Thought“, u: *History of the Human Sciences*, 13 (2), 1–15.
- Fogelin, R. J. (1996) „Wittgenstein’s Critique of Philosophy“, u: Sluga, H. and Stern, D. G. (eds), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 34–58.
- Fultner, B. (2001) „Intersubjectivity in the Space of Reasons“, *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 27, No. 1, 104–114.
- Gaita, R. (2007) „Introduction to the Fiftieth Anniversary of Edition of The Idea of Social Science and Its Relation to Philosophy“, u: Winch, P., *The Idea of a Social Science and Its Relations to Philosophy*, xix–xxix.
- Gallie, W. B. (1956) „Essentially Contested Concepts“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 56, 167–198.
- Gellner, E. (1970) „The New Idealism: Cause and Meaning in the Social Sciences“, u: Lakatos, I., i Musgrave, A. (eds), *Proceedings of International Colloquium in the Philosophy of Science, Problems in the Philosophy of Science*, Vol. 3, Amsterdam and Cambridge: North Holland Publishing Company, 377–406.

- Glock, H. J. (1996) *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell.
- Glock, H. J. (2006) „Thought, Language, and Animals“, *Grazer Philosophische Studien*, 71, 139–160.
- Goody, J. (1998) „Memory in Oral Tradition“, u: *Memory*, 73–94.
- Gunnell, J. H. (2009) „Can Social Science be Just?“, u: *Philosophy of the Social Science*, Vol. 39, No. 4, 595–621.
- Habermas, J. (2000) „From Kant to Hegel: On Robert Brandom’s Pragmatic Philosophy of Language“, *European Journal of Philosophy*, 8: 3, 322–355.
- Habermas, J. (2003) *Truth and Justification*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Hacker, P. M. S. (1997) *Wittgenstein on Human Nature*. Oxford: Phoenix.
- Halbwachs, M. (1925/1992) *On Collective Memory*, Coser, L. A. (ed.). Chicago: Chicago University Press.
- Halbwachs, M. (1941/1992) „The Legendary Topography of the Gospels“, u: *On Collective Memory*, 193–235.
- Hale, B. (1997) „Rule-Following, Objectivity and Meaning“, u: Hale, B. and Wright, C. (eds), *A Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell, 369–396.
- Hirstein, W., Ramachandran, V. S. (1997) „Capgras syndrome: a novel probe for understanding the neural representation of the identity and familiarity of persons“, *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 264 (1380): 437–444.
- Hohwy, J. (2001), „Semantic Primitivism and Normativity“, *Ratio*, XIV 1: 1–17.
- Horton, J. (2000) Relativism, Reality and Philosophy, u: *History of the Human Sciences*, 13 (2), 19–36.
- Hutchinson, P., Read, R., Sharrock, W. (2008) *There is No Such Thing as a Social Science: In Defence of Peter Winch*, Aldershot: Ashgate.
- Hutto, D. H. (2006) *Wittgenstein and the End of Philosophy: Neither Theory nor Therapy*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.
- Kahane, G., Kanterian, E., and Kuusela, O. (2007) „Introduction“, u: Kahane, G., Kanterian, E. and Kuusela, O. (eds), *Wittgenstein and his Interpreters: Essays in Memory of Gordon Baker*. Malden–Oxford–Carlton: Blackwell Publishing, 1–36.
- Kant, E. (1984) *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.
- Kenny, A. (1984) *The Legacy of Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell.
- Kenny, A. (2004) „Philosophy States only What Everyone Admits“, u: *Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations*, Ammereller, E. i Fischer, E. (eds). London – New York: Routledge, 173–182.
- Kiesselbach, M. (2012) „Constructing Commitment: Brandom’s Pragmatist Take on Rule-Following“, *Philosophical Investigations*, 35: 2, April, 101–126.

- Kripke, S. (1982) *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kusch, M. (2006) *A Sceptical Guide to Meaning and Rules: Defending Kripke's Wittgenstein*. Chesham: Acumen.
- Laukötter, S., Prien, B., Schepelmann, T. (2008) „Are Fundamental Discursive Norms Objective?“, u: *Robert Brandom: Analytic Pragmatist*, 79–87.
- Malcolm, N. (1984) *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford, Oxford University Press.
- Malcolm, N. (1995) „Wittgenstein: The Relation of Language to Instinctive Behavior“, u: *Wittgensteinian Themes*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 66–86.
- Mason, A. (2000), *Community, Solidarity and Belonging: Levels of Community and their Normative Significance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- cDowell, J. (1984) „Wittgenstein on Following Rule“, *Synthese*, 58: 325–363.
- McDowell, J. (1998), *Mind, Value, & Reality*. Cambridge, Massachusetts/ London: Harvard University Press.
- Memory* Fara, P., and Patterson, K. (1998) (eds), Cambridge: Cambridge University Press.
- Menary, R. (2006) „Attacking the Bounds of Cognition“. *Philosophical Psychology*, 19, 329–344.
- Minar, E. (2010) „The Philosophical Significance of Meaning-Blindness“, u: Day, W. and Krebs, V. J. (eds), *Seeing Wittgenstein Anew*. Cambridge: Cambridge University Press, 183–203.
- Mouffe, Ch. (2000) *The Democratic Paradox*. London and New York: Verso.
- Mouffe, Ch. (2005) *On the Political*. London and New York: Routledge.
- Moyal-Sharrock, D. (2009) „Wittgenstein and the Memory Debate“, *New Ideas in Psychology*, 27, 213–227.
- Pears, D. (1988) *The False Prison, Vol. 2*. Oxford: Oxford University Press.
- Peregrin, J. (2012) „Inferentialism and the Normativity of Meaning“, *Philosophia*, 40, 75–97.
- Pitkin, H. (1972) *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*. Los Angeles: University of California Press.
- Plant, B. (2005) *Wittgenstein and Levinas: Ethical and Religious Thought*. London and New York: Routledge.
- Rhees, R. (1997) „Language as Emerging from Instinctive Behavior“, *Philosophical Investigations*, 20, 1–14.
- Rhees, R. (2003) „'Seeing' and 'Thinking'“, u: Rhees, R., *Wittgenstein on Certainty: There – Like our Life*. Oxford: Blackwell, 16–27.
- Reading Brandom on Making it Explicit* Weiss, B. and Wanderer, J. (2010) (eds), London and New York: Routledge Taylor Francis and Group.

- Robert Brandom: Analytic Pragmatist* (2008) Prien, B., Schweikard, D. P. (eds). Frankfurt: Ontos Verlag.
- Rose, S. (1998) „How Brains Makes Memories“, u: *Memory*, 134–161.
- Rosen, G. (1997) „Who Makes the Rules Around Here?“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 57, No. 1, March, 163–171.
- Rowlands, M. (2010) *The New Science of the Mind: from Extended Mind to Embodied Phenomenology*. Cambridge: MIT Press.
- Rupert, R. D. (2004) „Challenges to the Hypothesis of Extended Cognition“, *The Journal of Philosophy*, Vol. 101 (8), 389–428.
- Scharp, K. (2003) „Communication and Content: Circumstances and Consequences of the Habermas-Brandom Debate“, *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 11 (1), 43–61.
- Schulte, J. (2008) „Rules and Reasons“, u: Preston, J. (ed.) *Wittgenstein and Reason*. Oxford: Blackwell, 107–122.
- Seeing Wittgenstein Anew*, Day, W., Krebs, V. J. (eds). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sládeček, M. i Vasiljević, J. (2014) „Uvod“, u: *Kolektivno sećanje i politike pamćenja*, Pavlović, T., Sládeček, M. i Vasiljević, J. (ur.) (u pripremi).
- Sprevak, M. (2009) „Extended Cognition and Functionalism“, *The Journal of Philosophy*, 106, 503–527.
- Stern, D. G. (1991) „Models of Memory: Wittgenstein and Cognitive Science“, *Philosophical Psychology*, 4, 203–218.
- Stroll, A. (2002) *Wittgenstein*. Oxford: Oneworld Publications.
- Susswein, N., Racine, T. P. (2009) „Wittgenstein and Not-just-in-the-head Cognition“, *New Ideas in Psychology*, 27, 184–196.
- Sutton, J. (2004) „Representation, Reduction, and Interdisciplinarity in the Sciences of Memory“, u: H. Clapin, P. Staines, and P. Slezak (eds), *Representation in Mind: New Approaches to Mental Representation*. Amsterdam: Elsevier Science, 187–216.
- Sutton, J. (2009) „Remembering“, u: *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, 217–235.
- Sutton, J. (2010) „Exograms and Interdisciplinarity: History, the Extended Mind, and the Civilizing Process“, u: *The Extended Mind*, 189–225.
- Šopenhauer, A. (1981) *Svet kao volja i predstava*. Novi Sad: Matica srpska.
- The Cambridge Handbook of Situated Cognition* (2009) Aydede, M. and Robbins, P. (eds), New York: Cambridge University Press.
- The Extended Mind* (2010) Menary, R. (ed.). Cambridge: MIT Press.
- The New Wittgenstein* (2000) Crary, A. and Read, R. (eds). London – New York: Routledge.

- Tully, J. (1995) *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tully, J. (2003) „Wittgenstein and Political Philosophy: Understanding Practices of Critical Reflection“, u: Heyes, C. (ed.), *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Tully, J. (2008) *Public Philosophy in a New Key, Volume I: Democracy and Civic Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vitgenštajn, L. (1980) *Filozofska istraživanja*. Beograd: Nolit.
- Vitgenštajn, L. (1988) *O izvesnosti*. Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo.
- Vitgenštajn, L. (2007) *Listići*. Beograd: Fedon.
- Wikforss, Åsa M. (2001) „Semantic Normativity“, *Philosophical Studies*, 102: 203–226.
- Williams, M. (2007) *Wittgenstein's Philosophical Investigations: Critical Essays*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Wilson, R. (2005) „Collective Memory, Group Minds, and the Extended Mind Thesis“, *Cognitive Processing*, 6: 227–236.
- Wilson, R., Clark, A. (2009) „How to Situate Cognition: Letting Nature Take its Course“, u: *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, 55–77.
- Wittgenstein, L. (1958a) *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1958b) *The Blue and Brown Books*, Preliminary Studies for the Philosophical Investigations. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1961) *Notebooks 1914–1918*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1974) *Philosophical Grammar*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Wittgenstein, L. (1979) *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932–1935*, A. Ambrose (ed.). Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1980a) *Culture and Value*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wittgenstein, L. (1980b) *Philosophical Remarks*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wittgenstein, L. (1980c) *Remarks on the Philosophy of Psychology, Volume I*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wittgenstein, L. (1980d) *Remarks on the Philosophy of Psychology, Volume II*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wittgenstein, L. (1982) *Last Writings on the Philosophy of Psychology*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1987) *Tractatus logico-philosophicus*. Sarajevo: „Veselin Masleša“.

- Wittgenstein, L. (1993a) *Philosophical Occasions, 1912–1951*, Klagge J. and Nordmann A. (eds). Indianapolis and Cambridge, USA: Hackett.
- Wittgenstein, L. (1993b) „Notes for the 'Philosophical Lecture'“, u: *Philosophical Occasions*, 447–458.
- Wittgenstein, L. (1993c) „Remarks on Frazer's Golden Bough“, u: *Philosophical Occasions*, 119–154.
- Wittgenstein, L. (1993d) „Wittgenstein's Lectures in 1930–1933“, u: *Philosophical Occasions*, 46–114.
- Wittgenstein, L. (2005) *The Big Typescript: TS 213*. Malden–Oxford–Carlton: Blackwell Publishing.
- Winch, P. (1964) „Understanding a Primitive Society“, u: *American Philosophical Quarterly*, No. 1, 307–324.
- Winch, P. (1997) „Can We Understand Ourselves?“, *Philosophical Investigation*, 20 (3), 193–204.
- Winch, P. (2007) „Preface to Second Edition“, u: Winch, P., *The Idea of a Social Science and Its Relations to Philosophy*, ix–xviii.
- Winch, P. (2007) *The Idea of a Social Science and Its Relations to Philosophy*, 2nd edition. London: Routledge.
- Weiss, B. and Wanderer, J. (2010) „Introduction“, u: *Reading Brandom on Making it Explicit*, 1–11.
- Wright, C. (1980) *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*. London: Duckworth.
- Wright, C. (2001), *Rails to Infinity: Essays on Themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press.
- Wright, C. (2008) „Rule-Following Without Reasons: Wittgenstein's Quietism and the Constitutive Question“, u: Preston, J. (ed.), *Wittgenstein and Reason*. Oxford: Blackwell, 123–144.
- Zalabardo, J. L. (1997) „Kripke's Normativity Argument“, *Canadian Journal of Philosophy*, 27, No. 4: 467–488.

The Rules and the Context of Use, Themes and Interpretations of Wittgenstein's Philosophy

Summary

This book consists of eight chapters, which encompass various themes, such as the nature of philosophical thinking, methodology of social sciences, problems in political philosophy, character of the human nature and rationality, problems of philosophy of mind and question of rule-following in philosophy of language, all conjoined by Wittgenstein's late philosophy.

Reading Wittgenstein rendered in the first chapter differs from prevalent radical therapeutic and anti-theoretical understandings, which claim that Wittgenstein treats his philosophical investigations in their negative function, regarding that the upshot of philosophical activity consists of its self-annulment. However, Wittgenstein himself claims that problems emerging from misleading interpretations of grammar are profoundly embedded in our nature and linguistic activity. Instead of the mere negation of philosophy, the removal of metaphysical difficulties asks for re-conceptualization, transformation of thinking and „work on ourselves“ through restraining the „craving for generality“ and removal of continuously misleading „pictures“ emanated from the inappropriate use of grammar. According to Wittgenstein, perspicuous presentation, as a distinctive characteristic of exposition of problems in philosophy, points to possibilities immanent in linguistic practice that are hidden if we delimit ourselves by reviewing only one aspect of seeing things, if we do not distinguish different rules or grammars of particular expression and various modes of use of our concepts. This tendency is not (or it is not only) the product of philosophical reflection, instead it is an expression of our natural craving for generalization of the grammar of concepts, our inclination to overlook aims and contexts of rules, the tendency to be bonded to delusive analogies based on „surface layer“ of language.

The second chapter deals with Peter Winch's account of the status and methods of social sciences, as well as of the questions of relativism – the possibility of understanding the socio-cultural forms radically unfamiliar to us, and in the same vein

the possibility of critique of our forms. Starting from Wittgenstein's assumptions on everyday language as self-contained, Winch claims that the strict demarcation line between philosophical understanding, social sciences and understandings held by the very subject of social action cannot be delineated: philosophy is a social activity, and the inquiry of society have philosophical character. Instead of objective determination of meaning of sociological concepts and the meaning of particular cultural phenomena (in the sense of determination independent from social agent's opinion), the adequate social theory endeavors the task of clarification of conceptual problems and cultural meanings by taking into consideration the understanding of given cultural practice holding by the very subjects of social interaction. Social science researcher is also oriented to the scope of „ordinary language“ used by the very persons in communication – researcher cannot neglect multifariousness of meaning in everyday discourse and claim for their purification or revision from the theoretician's point of view. Also, the role of analysis of cultural phenomena is not to reveal if they or how they accomplish their instrumental or utilitarian function, edifice social cohesion or express the wish and interest which lay behind subject's intentions, but to search for their internal meaning as „modes of social life“ of subjects in social interaction. The aim of critique lies not only in better consideration of particular social and cultural phenomena, but also in the disclosure of apparent conspicuousness of conceptual apparatus, methodology, and even cultural background of the researchers in social sciences.

The third chapter is a critical inquiry of theoretical stances of William Connolly, Chantal Mouffe and James Tully, the authors which regard their conception of radical democracy hinged on Wittgenstein's standpoints. From Wittgensteinian point of view, concepts in a political discourse and in the very social theory as well, are formed in the open sphere of argumentation, whereas their meanings avoid strict determination. In reviewing the concepts of justice, rights, equality, common good etc. we have to take into consideration the modes and domain of their use, including non-identical understandings of their meanings found in the social formation. Also, at this point, Wittgenstein's consideration of rule-following and the mode in which language rules are formed and established in the linguistic community, is of particular importance and it has its counterpart in constituting and establishing norms or rules in the procedures of democratic decision-making: in both cases the recognition and acceptance of particular norms (and deviations from them, too), as well as the entitlement and authority of persons which follow the rules, is at stake. However, contrary to indeterminacy in interpretation of rules and meanings (that, according to the abovementioned authors, Wittgenstein endorsed) as well as the radical

disagreement about the use of language, Wittgenstein emphasizes that validity of norms is standardized through participation in common practices based on pragmatically „loose“ and contingent consensus, which should be distinguished from dissent. The argument of non-existence of general consensus can be conceived analogously to the absence of the last or ultimate interpretation of a rules and meanings – opposite to that, Wittgenstein talks about the interpretation which is stopped at a certain place, so the rule-following is possible as long as it is depending on function of speech acts, on the bounds and constraints stemming from pragmatic criteria in accepted use.

Pre-reflexive nature of linguistic actions, that is, them being established on forms of life or accustomed and commonly accepted practices where the basis is not a rational justification but custom and „instinct“, might lead to corollary that those forms are beyond scope of doubt and critical examination. In the fourth chapter the author endeavors to uphold understanding according to which Wittgenstein is using the concepts such as instinct and forms of life in their technical meaning, so the concepts „animal“, „instinctive“ and „primitive“ are used in his works in specific metaphorical sense in order to underscore non-rational and pre-reflexive status of language-rules. „Instinct“ is not a set of irrational or impulsive reactions; rather, it is a behavior, and linguistic acting as well, which is based on particular accustomed routine patterns. Wittgenstein does not conceive forms of life as biologically or culturally permanently fixed structures, but as „natural habitat“, accepted practices or ways of acting based on rules, whereas normatively based linguistic activity facilitates natural reactions thus becoming the human's second nature. Also, intellectual abilities are reviewed in the overall frame of their manifestation. The cases in which we ascribe rationality to particular behavior depend on manifestations of this feature in the environment, so we are not prone to ascribe rationality to neural connections in the brain, or to ascribe thought processes to computers; rather, we are inclined – depending on the particular case in given context – to ascribe rationality to animals. Therefore, in scrutinizing cognitive processes and rationality we are in the need of applications and the examples of the practices of acquiring and using the rational abilities.

Fifth chapter scrutinizes the problems of extended mind hypothesis, as well as of so-called collective memory as a type of extended cognition, pointing to the cases in which memory and particular other cognitive processes are not functional in the case of absence of pertinent objects indispensable for those processes. From Wittgensteinian point of view, the integration of external objects with mental processes emerges through practice of use, which can enable us to refrain from the traditional conception of the mind as a self-contained substance

(or conception of psychological phenomena as reducible to neurophysiological processes the content of which could be determined through brain scanning) on the one side, as well as from pan-cognitivism of amalgamate identity of internal and external vehicle of cognition (which is in some cases postulated in extended memory theories) on the other side. Wittgenstein claims that the aim of the philosophy of psychology is „wider“ presentation of psychological concepts, which includes environment in which mental states are manifested – so, for example, the character of memory is dependent on context, person’s motives and interests, as well as purposes for forming memory and its reviving.

Chapters Six, Seven and Eight deal with Crispin Wright’s, John McDowell’s and Robert Brandom’s interpretations of Wittgenstein, mainly through their discussion with Saul Kripke’s consideration of Wittgenstein’s understanding of rules and private language. According to Kripke, the critique of private language and paradoxes following from the possibility of private rule-following lead Wittgenstein to conclusion that rule-following can proceed only when socially differentiated perspectives and the responses of the other members of community are present, and also only if there is a particular socially accepted practice, custom or institution of use. Although in following chapters Kripke’s interpretation is regarded as well justified overall, these parts of the book also endeavor to point to some incompleteness in his interpretation. In main points, this interpretation can lead to radical skepticism according to which every new rule-following conceal decision, so the very regularity cannot bear any commitments concerning future actions and use of expressions in intended meaning; also, this interpretation can lead to conclusion that the sheer facticity of agreement of participants in communication is criterion of validity of the norms. As it is argued in these chapters, Wright, McDowell and Brandom propound solutions by which those pitfalls can be avoided complementing by their solutions the very Kripke’s interpretation, although those authors at the same time do not depart in main points from Kripke’s outlined trajectory.

According to Wright, from Kripke’s theoretical standpoint the question of the source of our certainty regarding particular cases of meaning and validity of linguistic expressions cannot be answered, as well as the question of how reliability regarding assertions on intentions and our mental states are possible. To rely on personification of common opinion, that means on pre-established common use or communal agreement as the source of criteria of validity (which has been often ascribed to Kripke) leads to skeptic’s objections to legitimacy of deriving future use from past, that is to impossibility of demarcation of objective validity from facticity of agreement. Wright therefore claims that the subject’s

authority about validity of assertions and knowledge of his/her own intentions and mental states stem from the successfulness of his/her practices in particular „cooperative interpretative scheme“, that is, from entitlement which he obtained as a participant in social practices in which he/she acquired competence for reviewing and assessment of intentions, meaning content and validity of rules.

Similarly to Wright, McDowell endeavor to explain why rule-following does not consist in „brute fact of agreement“, as it is suggested by Kripke, that is, in congruence of actions of community members (i. e. in case of linguistic expressions, in congruence of the person's uttered sounds with utterances of others). McDowell has developed the thesis on fundamentally normative character of language-games, according to which the „bedrock“ or form of life beyond which justification is losing its sense, does not consist of agreement in actual or existing accepted use. „Bedrock“ and the form of life are normative structured, and, while, normativity has its autonomy, through which the assessment of regularity of person's – as well as the community's – actions has been enabled. However, McDowell, as Kripke himself, regards that grasping of objectivity of the meaning of the linguistic expressions is enabled through participation in communal practice, which means that this practice is inevitable for knowledge of the other persons' intentions, as well as for knowing the meaning that other persons ascribed to expressions.

In an attempt to avoid the potential outcome of Kripke's stances – that communal practice of rule-following consists in homogenous set of norms – Brandom points to the processes by which the agglomeration of non-identical persons constitutes this practice. Agreement regarding practices and the rules on which those practices rely can be achieved on the basis of constituting the normativity in an intersubjective game of acknowledging, attributing and endorsing normative attitudes and statuses, while the communication is established through „discursive coordination“ of non-identical individual perspectives in linguistic interaction. In this interaction the crucial importance belongs to entitlements and commitments which individuals acknowledge as a result of drawing inferential consequences from their assertions in the game of giving and asking for reasons in the public sphere. This chapter deals with Brandom's endeavor to sustain the claim that Wittgenstein's stance does not inevitably clash with reflexive philosophical tradition on which Brandom himself relies. How are norms and their justifications interconnected with our everyday practice? Which changes in our lives bring the new mode of speaking, i. e. different use of the concepts? What are practical outcomes of acceptance of particular semantic norms and language games? – those questions are of key importance for Brandom, as well as for Wittgenstein.

Lektura i korektura

Lektorsko-korektorsko odeljenje
Službenog glasnika

Dizajn

Aleksandar Pribičević

Tehničko uređenje

Jelena Panić

Tiraž

500

Štampa

JP Službeni glasnik, Beograd

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

14 Витгенштајн Л.

СЛАДЕЧЕК, Михал, 1967–

Pravila i kontekst upotrebe : teme i tumačenja Vitgenštajnovе filozofije / Michal Sladeček. – Beograd : Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2014 (Beograd : Službeni glasnik). – 183 str. ; 21 cm

Tiraž 500. – Napomene i bibliografske reference uz tekst. – Summary: The Rules and the Context of Use, Themes and Interpretations of Wittgenstein's Philosophy. – Bibliografija: str. 177–183.

ISBN 978-86-82417-75-0

а) Витгенштајн, Лудвиг (1889-1951)
COBISS.SR-ID 210483212